WANDLUNGEN DER WELTANSCHAUUNG

EINE PHILOSOPHIEGESCHICHTE ALS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

VON

KARL JOËL



ERSTER BAND

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1928

OFSET ŠTAMPA GRAFIČKA ŠKOLA BEOGRAD — SOLUNSKA 21.

MEINER SCHWESTER

VORWORT

Dieses Werk, das ursprünglich für eine Sammlung „Weltbild der Gegenwart" die moderne Wandlung der Weltanschauung darstellen sollte, drängte im Verlauf der Ausarbeitung immer mehr zu geschichtlicher Unterbauung, da sonst die heutige Geisteswende unverstanden in der Luft schwebt entweder als dogmatisches Postulat über einem Chaos früherer Irrungen oder skeptisch als Zeitlaune im sinnlosen Wechsel von Geistesmoden. So mußte das Thema sich aufweiten, verallgemeinern und die Darstellung Begründung suchen in einer Charakteristik der Weltanschauungswandlungen überhaupt. Doch der Zusammenhang mußte noch weiter gegriffen werden. Entgegen einem Intellektualismus, der das Denken in der Inzucht bloßer Selbstanalyse vom Leben abschnürt, aber auch entgegen einem extremen Irrationalismus, der den Logos wie einen geschlagenen Feind vor sich hertreibt und dabei erst recht die Zeit um die ersehnte Weltanschauung bringt, die nun einmal als höchstes, allgemeinstes Lebensbewußtsein nur im Denken sich ausgestalten kann, sieht dieses Werk Weltanschauung aufsteigen und sich wandeln aus einem Ineinanderwirken von Denken und Leben, und darum wird hier durchgehend *Denkgeschichte im Zusammenhang mit Weltgeschichte* vorgeführt. Damit soll weder in Hegelscher Konstruktion Geschichte in bloße Denkentwicklung eingespannt noch diese in bloße Kulturgeschichte aufgelöst werden.

Unsere Zeit steht immer kritischer zur Geschichte und scheut als *„Gefahren des Historismus"* wohl dreierlei: Traditionalismus, Relativismus und Spezialismus. Gegenüber der bloßen *Traditionspflege* bis zum lähmenden Druck einer toten Vergangenheit will dieses Werk zugleich *modern und historisch sein.* Es will an der Uhr der Geschichte aufzeigen, was unsere Stunde geschlagen hat. Und es lehrt *Renaissancen* und will so vergangene Zeiten für uns neu beleben. Es will zeigen, daß, wie und warum Zeitrichtungen als einseitige zur Ueberwindung und auch immer wieder zur Erneuerung kamen: weil sie im Wesen des Lebens, doch eben nur in einer Seite des Lebens wurzeln. Das Leben selber ist ewige Renaissance, ist immer alt und neu zugleich und trägt in seiner Gegenwart seine Vergangenheit wie seine Zukunft.

Dem heute drohenden *Relativismus* entgegen, der im Strom der Geschichte nur alle Lebens- und Denkformen zergehen sieht, will dieses Werk zeigen, daß der geschichtliche Wechsel nicht nur ins Vergängliche auflöst, sondern daß er zum Wesen des Lebens selber gehört und als solcher fruchtbar ist — und im

Goetheschen Sinn zeigt sich das Fruchtbare als wahr. Es gilt hier *Weltanschauungen* mehr oder minder als *Funktionen der Wahrheit* zu begreifen, eben weil sie Funktionen des Lebens zum geistigsten Austrag, zur klaren Konsequenz bringen. Wenn man heute bereits Kunststile mit Recht als Ausdruck von Weltanschauungen deutet, so gilt es hier noch höher Weltanschauungen selber als *Geistesstile* zu verstehen, die aber sich nicht willkürlich folgen, sondern sich antworten, sich ergänzen aus der Ganzheit des Lebens heraus, das nun einmal seine Einheitsstruktur in verschiedenen Funktionen entfaltet, vor allem aber, wie hier gezeigt wird, sich ausschwingt im *polaren Gegensatz von Bindung und Sonderung*, ob dieser nun in Einheit und Gliederung, Herrschaft und Selbständigkeit, Notwendigkeit und Freiheit, Kollektivierung und Individualisierung, Synthese und Analyse, Assimilierung und Distanzierung, Monismus und Dualismus oder sonst unter verwandten Namen sich aufspannt. Im *Ringen* dieser Grundgegensätze, die eben durch ihren Formalcharakter auf allen Gebieten sichtbar wiederkehren, wirkt sich hier alle *Problematik* unseres Daseins, unseres Denkens, Schaffens und Glaubens aus, und in der gegenseitigen *Ueberwindung* und immer tieferen Durchdringung (*nicht* Mediation) dieser Gegensätze tun sich die geschichtlichen Fortschritte und zumal in großen *Individuen* als Vollendern und Ueberwindern die klassischen, heroischen, ja heiligen Höhepunkte des Lebens auf. Alle Zeiten, Völker, Menschen aber schwingen mehr oder minder nach einer Seite, und in größeren Zeitzusammenhängen, zumal im bewußten Lebenszusammenhang dreier noch sich kennender, unmittelbar aufeinander einwirkender Generationen, also etwa in hundert Jahren lebt sich eine Grundrichtung aus, bis aus ihrer abtötenden Ueberspannung der Lebensgeist das neue Jahrhundert zu einer Gegenrichtung führt. Deutlicher als einst Ranke soll man heute von den *„Ideen“, den „Tendenzen der Jahrhunderte“* sprechen, und dabei lassen sich auch die modernen Probleme der historischen Periodisierung, die Streitfragen über die Dauer des Mittelalters, über den Charakter der Renaissance u. dgl. durch schärfere Differenzierung der Zeiten fördern. Es gilt überhaupt erst heute die *Macht der Zeit* und ihre *Grenze* voll zu erfassen in den Charakteren der Zeitgeister. So führt nun dieses Werk in steter Parallelisierung von Denk- und Weltgeschichte die Säkulargeister in ihrer Folge vor, die sich dabei als ein *rhythmischer Wechsel* gegensätzlicher und eben dadurch sich aneinander klärender und steigernder Grundrichtungen offenbart, und erst aus dieser Reibung der Gegensätze entspringt die Geschichte als eine Katharsis des Lebens und Denkens. Diese Anerkennung der Polarität ergibt noch keinen Relativismus, der die Werte verwischt statt sie zu klären. Auch dieses Buch will werten, aber nicht in einseitiger Parteitendenz, und wenn eine solche hervorspringen sollte, so hätte es seinen Zweck verfehlt. Es will Geschichte nicht in „objektivem“ Grau, sondern in Farben geben, eben in Komplementärfarben, und will auch Schwarzweißmalerei nicht in jenem groben Sinn treiben, daß etwa ein Jahrhundert ganz in Licht, ein anderes ganz in Schatten taucht. Nein, jedes trägt seinen Segen wie seinen Fluch in sich. Bindung wie Lösung können zu beidem ausschlagen; denn alle Wege führen zum Heil und alle zum Unheil. Nicht der Weg entscheidet, sondern

die Wahl, der Mensch, wie weit er ihn geht; denn auf jedem droht Hybris, und die Wege, die Richtungen rufen nach einander und ergänzen sich wie die Zeiten, die ihnen folgen. Jede Epoche dient der andern als Folie oder als Stufe; aber jede ist nicht nur Stufe, auch Bau und hat Eigenwert, oder wie Ranke sagt, „jede ist unmittelbar zu Gott“. Doch ist nicht auch jede mehr oder minder fern von Gott? Denn Gott schwebt darüber als coincidentia oppositorum, als Weltwage, Wertwage.

Auch der dritten Gefahr des Historismus, dem *Spezialismus*, schaut dieses Werk ruhig ins Auge. Wie es die Vergangenheit nicht abtut, sondern als zu erneuernden Lebensstoff in Gegenwart und Zukunft aufnimmt, wie es den Wechsel nicht stillstellt, sondern ihm Sinn und Zusammenhang geben möchte, so versucht es auch an spezialistischer Behandlung, vieler fremder Arbeit dankbar, festzuhalten, was es kann, und sie zugleich durch universale Betrachtung auszugleichen und meint damit erst recht (soweit es überhaupt einer bescheidenen Menschenkraft beschieden ist) den Forderungen der Wissenschaft zu entsprechen, die ja im bloß Einzelnen blind, im bloß Allgemeinen leer bleibt und erst in deren gegenseitiger Befruchtung wahre Erkenntnis zeugt. Es gilt äußere Tatsachen zusammenfassend aus *inneren Grundrichtungen* zu deuten. Uebersättigt von historischen Stoffmassen suchen die zukunftskräftigsten Geister heute *Ideengeschichte* und wollen mit Recht mehr Geschichte *„verstehen“*. Wenn man nur nicht über das Verstehen des Verstehens so lange diskutierte, daß darüber zum wirklichen Verstehen nicht mehr Zeit bleibt! Dieses geschichtsphilosophische Werk will nicht in den Historiker sondern in die Historie hineinschauen und sucht Erkenntnis der Geschichte, nicht der Geschichtswissenschaft. Es will so wenig in der abstrakt-subjektiven Form der Geschichtserkenntnis hängen bleiben wie in ihrem konkret-objektiven Stoff, sondern versucht den Stoff zu formen in der Ueberzeugung, ihm damit nicht schon a priori Gewalt anzutun, weil alles Lebendige selber nur leben kann in der Durchdringung von Stoff und Form und darin von Einzelnem und Allgemeinem. Der historische Spezialismus täuscht sich und andere, wenn er nur an das Einzelne, nur an den Stoff glaubt, den ungeformten. Weil heute der Menschengeist wiedererwacht ist, der den Stoff nicht mehr bloß außer sich häufen, sondern innerlich sich zu eigen machen, als Nährstoff verdauen will, ist nun die so lange totgesagte Geschichtsphilosophie wieder auferstanden, eben als Formung der Geschichte, erst nur als Formbewußtsein des forschenden Menschengeistes, dann als Formung der Geschichte selber in mancherlei Versuchen, auch groß angelegten, mögen sie noch so verschieden sein wie *Breysigs* Gesetze und *Spenglers* Typen, mit denen dieser Versuch sich nicht auseinandersetzt, schon aus Achtung, weil die Erwägung ihres Für und Wider hier ein zu breites Eingehen erfordert hätte. Die synoptische Formung der Geschichte ergibt eine Vergeistigung, darum noch keine bloße Intellektualisierung der Geschichte, aber auch nicht das Gegenteil, keine bloße Sensualisierung der Geschichte, die sie etwa aus dunklen Eingeweiden von Leib und Trieb heraufwühlt. Man meint heute vielfach die Geschichte wahrer zu machen, wenn man sie brutalisiert, und den Menschen menschlicher, wenn man

ihm sozusagen den Kopf abschneidet, und sieht nicht, daß man ihn tötet, indem man ihn vertiert, und daß die Geschichte schon darum nicht aus bloßen Untergründen zu erklären ist, weil sie sonst aus ihnen nicht herausgekommen wäre. Doch man scheut vielfach die Ideen in der Geschichte nicht bloß, weil man sie als einseitig intellektuell verkennt — als solche würden sie allerdings nicht wirken —, man scheut sie auch als Formen der Geschichte, weil man eben an das Allgemeine nicht glaubt. Damit aber schlägt sich der Spezialist selbst als Empirist, als der er doch in seiner Induktionsmethode selber dem Allgemeinen zustrebt und dabei sein eigenes Ziel nicht leugnen kann. Es ist nun selbstverständlich, daß jeder Spezialist (und jeder **ist** ja irgendwo Spezialist) aus seinem Erkenntniswinkel unserm Allgemeinversuch Einzelheiten treffend entgegenwerfen kann. In der Notlage aus seinem eigenen Erkenntniswinkel doch vielseitig ausblicken zu müssen auf ihm fremdere Gebiete, hat nun der Verfasser für diese sich möglichst auf Fachmänner berufen und sie reichlich zitiert, vielleicht zu reichlich für manche mehr literarisch als wissenschaftlich anspruchsvollen Leser. Trotzdem ist er sich natürlich bewußt, daß er wohl in manchem Einzelnen geirrt und manches Wertvolle der Spezialliteratur übersehen hat, übersehen mußte in menschlicher Zeit; dafür sollte nun auch der Spezialist einräumen, daß eine Schwalbe noch keinen Frühling macht, und daß eine Allgemeinanschauung gerade nach der Induktionsmethode nicht durch jede Einzelheit, sondern erst durch die Fülle der Einzelheiten, weil diese erst wieder ein Allgemeines ergibt, geschlagen wird, und endlich, daß auch, wer eine Anschauung schlägt, damit noch keine gewinnt, sondern als bloßer Kritiker immer noch leer dasteht vor dem Chaos bloßer Einzelheiten. Gewiß, der Allgemeingedanke läuft Gefahr, in die Irre zu gehen, aber auch die Einzelforschung läuft solche Gefahr, und manche Monographie ward zur Monomanie. In Wahrheit hängen eben Allgemeines und Einzelnes viel tiefer zusammen, als unsere Schulweisheit sich einbildet, die sie auseinanderreißt im Fanatismus der Induktion wie der Deduktion. Auch an allgemeinen Ideen hat dieses Werk nur Freude, solange sie nicht Schemata bleiben, sondern belegt und belebt werden durch einzelne Beispiele. Es ist selber aus philosophiegeschichtlichen Einzeluntersuchungen erwachsen, und der Keim der Arbeit lag da in einer Sonderbeobachtung (über den Gegensatz der monistischen Denkweise des 6. und der pluralistischen des 5. Jahrh. v. Chr.), der sich in einer Lebensarbeit von vier Jahrzehnten ständig parallele Belege aus andern Zeiten und Gebieten anschlossen, bis zur Deutung dieser induktiv gewonnenen Erkenntnisse ungesucht moderne Lebensspekulation entgegenkam.

Um nun den unermeßlichen Stoff der in solches Panorama des geschichtlichen Geistes eingehn sollte, für die eigene Kraft und auf einen erträglichen Raum zu beschränken, sind hier die früheren Zeiten im Wechsel ihrer Grundrichtungen mehr in summarischer Kürze skizziert; die neuzeitlichen Jahrhunderte dagegen werden in ihren Charakteren und Kontrasten um so eingehender behandelt, je mehr sie sich der Gegenwart nähern, deren Geistes- und Lebenskrisis aufzuhellen der letzte Zweck des Werkes bleibt. Nachdem nun der I. Band die Wandlungen der Weltanschauung bis zum Gesamtbild des Jahrhunderts der Auf-

klärung geführt hat, soll der II. erst die eigentliche philosophische Entwicklung dieses 18. Jahrhunderts in seinen drei Generationen verfolgen bis zu Kant, der ja die festeste Denkbrücke hinüberschlägt in den Geist des 19. Diesem letzten Säkulargeist, der in der verwirrenden Fülle seiner Züge ein so rätselhaftes Antlitz zeigt, soll der Hauptinhalt des II. Bandes gewidmet sein, dem zu enthüllenden Gesamtzug des 19. Jahrhunderts und seiner Wandlung im Aufblühen und Ausblühen bis zu seiner Ueberwindung in der Gegenwart, und hier soll die neue Jahrhundertwende als Geisteswende aufgerollt werden.

INHALT

WAHRHEIT UND WELTANSCHAUUNG

Geschichte einmünden lassen in Weltanschauung, an den Wandlungen der Vergangenheit Wegweiser einstellen für die Gegenwart und so aus dem Wechsel einen Sinn, aus dem Strom einen Halt, aus dem Stoff vielleicht eine Kraft gewinnen — das wäre das Ziel. Unsere Gegenwart selber ist ziellos, weil sie nach allzuvielen Zielen ausgreift, nach denen sie immer nur tasten kann. Sie entladet nur die Fülle der Triebe, der Stimmungen, der Ahnungen noch ohne einen klaren, formenden Willen. Gärung und nur immer wieder Gärung fühlt sie und kündet sie — tiefer gewiß, echter als noch vor zwei Jahrzehnten, da man schon flatternde Geisteslaunen, papierene Diskussionen und literarische Luftblasen als Geburtswehen einer neuen Zeit anpries. Inzwischen aber tat sich ja ein Abgrund auf, in dem des Lebens festester Halt und Boden zu versinken drohte und der zwischen Ideal und Wirklichkeit eine Spannung aufriß, daß die Erlebniswelt eher zum Chaos zu bersten als sich zum Kosmos eines Weltbildes zu gestalten schien. Im Grauen der Zeit schrie die Menschheit; gepeitscht von Leidenschaft, gehetzt von Not, nach Stab und Stütze, nach festen Maßstäben, klaren Leitsternen und harrte des erlösenden Worts — doch in den Sphären des Geistes blieb es stumm. Wie anders wars hundert Jahre früher in jener andern „Wolkenzeit", da Jean Paul alle „Glocken" aneinanderschlagen hörte und darüber noch Sterne des Geistes schaute. Damals gab es Weltanschauung —

Heute tappen wir im lärmenden Nebel und rufen nach Orientierung. Doch auch diese richtungswirre, führerlose Zeit folgt einer inneren Stimme und fühlt sich zu einer Wandlung berufen, die wir doch schließlich selber vollziehen müssen. Wir wissen, wir stehen an einer Wendung und müssen hinüber. Wer aber führt und trägt uns? Das Schicksal? Auch wenn es blind waltet, dürfen wir es doch nicht blind hinnehmen, wir leben und müssen es in unser Leben eintragen, es uns zum Bewußtsein bringen, und wenn es noch so gewaltsam uns hinüberreißt, wir müssen doch uns innerlich mit ihm abfinden und so die Geistesbrücke schlagen zum neuen Ufer. Wenn aber gar eine geistige Macht in der Geschichte Wunder und Offenbarungen auswirkt, dann würde erst recht der Menschengeist Arbeit finden als Mitwirker, nicht bloß als Opfer der Geschichte, denn für Steine gibts keine Wunder und Offenbarungen. Für uns und an uns, aber auch in uns und durch uns als wandelfähige Geschöpfe müßten sie sich dann vollziehen in unserm Erlebnis für unser Bewußtsein. Denn was wollen Wunder und Offenba-

rungen Größeres bringen als Bekehrungen? Das aber sind Wandlungen, die der noch so getriebene Geist schließlich in sich selber zur Auswirkung und Anerkennung bringen muß, kurz es sind Ueberwindungen. Und kommt nicht als Ueberwindung erst wahre Erkenntnis?

Was aber suchen wir in solcher Erkenntnis: Wahrheit oder Weltanschauung? Oder sind beide etwa eins und nicht vielmehr Gegensätze? Die Wahrheit ewig, die Weltanschauung zeitlich, die Wahrheit sich gleichbleibend, die Weltanschauung wechselnd, die Wahrheit einheitlich, die Weltanschauung vielartig! Liegt so nicht in der heutigen Sehnsucht nach Weltanschauung schon ein Unglaube, schon ein Verzicht auf die Wahrheit, von der es doch gilt: sie ist, wie sie ist, oder sie ist gar nicht? Muß nicht der Wandel der Weltanschauungen, den wir doch eben vorführen wollen, über die Wahrheit dahinbrausen und ihre Gültigkeit wegschwemmen? Steht aber wieder die Wahrheit fest, dann dürften die Wandlungen des Denkens höchstens zu ihren Füßen hinstreichen in leerem Kräuselspiel, als Velleitäten, von denen nicht viel Aufhebens zu machen ist, wenn nicht der Historiker zum Skeptiker absinken soll! Aber gibt es nur *eine* Wahrheit, woher dann die Vielheit der Weltanschauungen? Und wiederum: gibt es viele Wahrheiten, woher dann der Alleinanspruch auf Wahrheit in jeder Weltanschauung? Gibt es viele Wahrheiten, dann gibt es offenbar keine Wahrheit, dann versinkt ja das Kriterium der Wahrheit gegenüber dem Irrtum. Ist so unser Interesse am Wechsel der Weltanschauung nicht schon ein Zeichen geistiger Desorientierung und eine Sünde wider den Geist der Wahrheit?

„Wandlungen der Weltanschauung" — wäre ein solcher Buchtitel in der Antike oder im Mittelalter auch nur möglich? Damals kannte man nur „Wahrheit" — von „Weltanschauung" sprach erst der geschichtliche und zugleich subjektive Geist der Romantik. Ach, die glücklichen Alten, sie schauten die Wahrheit draußen in der Weltklarheit und jauchzten ihr Heureka zu, jauchzten wie die Helden der Anabasis vor der blauen See, als die sich ja auch dem platonischen Eros zuletzt die Wahrheit auftut in ewiger Schöne. Die Mittelalterlichen aber glaubten selig an die Wahrheit, die sie nicht sahen, die sie demütig vernahmen als Stimme von droben. Uns endlich gilt die Wahrheit als Erkenntnisleistung, als Arbeitsfrucht, und als solche noch fällt sie jedem Einzelnen anders in den Schoß.

Doch mag nun die Wahrheit erschaut oder erlauscht, erlebt oder errechnet, erfühlt oder erdacht, gefordert oder geleugnet worden sein, wie konnte man in so verschiedenen Haltungen der Wahrheit nahen, mit so verschiedenen Organen an ihrer Sphäre saugen? Was ist da so vielartig, der Sucher nur oder auch die Wahrheit? Dem naiven Kopf erscheint sie wie ein Dornröschen unsichtbar hinter dichten Hecken schlafend, als ein fernes verschleiertes Bild von Sais, kurz als ein Wesen irgendwo in einem Winkel starrend, kalt und gleichgültig dagegen, ob es gefunden wird oder nicht. Aber kein Wesen als solches ist wahr, und wenn es noch so wirklich ist. Die Wahrheit wohnt nicht im toten Sein, sondern richtet über Sein und Nichtsein, und allem positivistischen Aberglauben zum Trotz löst sie sich auch von der Wirklichkeit als objektiver Gegebenheit; denn auch mathe-

matische Sätze von nie so rein in der Natur gegebenen Figuren, auch Setzungen von nie erfülltem Sollen, Bestimmungen von bloßen Möglichkeiten, ja von Unmöglichkeiten haben Anspruch auf Wahrheit. Eine Welt könnte strotzen von realen Dingen, könnte Wälder und Vulkane, Ozeane und Sterne entladen und wäre doch aller Wahrheit bar ohne einen urteilenden Geist, der sie erst zur Wahrheit stempelt, und mag er auf Erden wohnen oder im Himmel, mag er unbewußt oder nur als möglich vorausgesetzt sein. Die Wahrheit wohnt nicht in den Objekten, sondern über ihnen, im Urteil über sie, das sie beleuchtet. Die Wahrheit ist wie das Licht, nur indem sie leuchtet, erleuchtet, einleuchtet, und die Evidenz gehört zur Wahrheit nicht als akzidentielles, sondern als integrierendes Moment. Die Welt muß in den Geist eingehn, wenn sie als Wahrheit aufstrahlen soll. Denn Wahrheit ist nur geistige Gültigkeit. Ja, so einfach es klingt, so wenig ist es begriffen, daß die *Wahrheit geistig* ist.

Aber soll sie damit ganz in den urteilenden Geist gelegt, nur aus ihm abzuleiten sein? So scheint es; denn anders malt sich die Wahrheit wohl im Kopfe eines genialen und eines stumpfen Menschen, eines antiken und eines modernen, eines Parisers und eines Grönländers. Aber wenn diese beiden statt ihrer Ansichten nur ihre Erlebnisse „wahrheitsgemäß" berichten? Doch sie erleben eben ganz Anderes. Aber wenn sie bei einem Besuch hier oder dort dasselbe erleben? So erleben sies anders und finden gewiß anderes daran recht, schön, wohlschmeckend. Aber selbst abgesehen von solchen Gefühlsurteilen: sie differieren doch wohl auch gemäß ihren verschiedenen Normalerfahrungen in der Schätzung von warm und kalt, schwer und leicht, groß und klein. So streicht der Geist immer mehr Prädikate von der Wirklichkeit ab für seine eigene Urteilssphäre. Und nun kommt erst der erkenntnis-theoretische Physiker und weist immer mehr Qualitäten der bloßen Empfindung zu, und dahinter kommt Kant und nimmt auch Raum und Zeit, und dahinter nehmen Fichte, Schopenhauer, Berkeley auf verschiedene Weise die ganze Dingwelt ins Subjektive zurück. Und der Romantiker findet als Weltsymbol im Bilde zu Sais nur sich selbst, und der Sophist legt die Entscheidung über Sein und Nichtsein in die Willkür des Menschen, und der Solipsist leugnet außer sich die Welt, die dem Inder zerfließt in Traum und Schein.

Ja, dem reinen Idealisten oder Subjektivisten verflüchtigt sich alles zur Einbildung, wie dem extremen Objektivisten oder Realisten sich alles zur Naturwirklichkeit versteinert. Beiden schwindet die Möglichkeit des Irrtums als des Widerstreits zwischen Subjektivem und Objektivem und damit auch die Wahrheit. Dort kommt man vor lauter Denken als bloßem Ausdenken nicht zum Sein, hier vor lauter Sein als bloßem Dasein nicht zum Denken. Die Wahrheit aber fordert gerade Einigung des Subjektiven und Objektiven und besteht gerade in der Uebereinstimmung von Denken und Sein. Diese Wahrheit über die Wahrheit ist fast die einzige, in der alle großen Denker einig sind. Denn Uebereinstimmung von Denken und Sein ist die Wahrheit für Platon wie für Aristoteles, für Augustin wie für Thomas (adaequatio intellectus et rei), für Spinoza (Einheit der Idee mit dem Ideatum) wie für Leibniz (Korrespondenz von Sätzen und

Dingen), für Kant (Uebereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten) wie für Hegel (Objektivität den Begriffen entsprechend). Die Wirklichkeit kann der Wahrheit nur Material, nur Inhalt bieten als Objekt des Denkens, und das Denken kann der Wahrheit nur Form bieten, kann aus sich heraus nur zu formaler, widerspruchsfreier, konsequenter Richtigkeit gelangen, nicht zur Wahrheit. Richtigkeit und Wirklichkeit müssen ineinanderschlagen, formendes Subjekt und inhaltspendendes Objekt müssen sich finden, *Geist und Welt* müssen sich gatten zur Geburt der Wahrheit.

Aber ist solche Einigung so schwer? Müssen denn Subjekt und Objekt überhaupt erst sich finden, können sie nicht unmittelbar eins sein? Ja, sie sind es am Anfang und am Ende, sind es in der Einzelempfindung und im Allgefühl. So hat das Tier seine Wahrheit im dumpfsten Sinneseindruck, und der Mystiker hat sie im höchsten Seelenerlebnis und kein Deuter und Kritiker kann beide Lügen strafen. Aber nun kommt das Denken mit seiner Qual, kommt mit Platon und Aristoteles aus dem Staunen, kommt mit Augustin und Descartes aus dem Zweifel, mit Fichte aus dem Anstoß, mit Schopenhauer aus dem Leiden, kurz, das Denken kommt aus dem Zerbrechen der Lebenseinheit, aus der Dissonanz des Gefühls, aus der Spaltung und Spannung zwischen Subjekt und Objekt, und der Sinn des Denkens ist nun die verlorene Lebenseinheit mittelbar wiederherzustellen, die wir unmittelbar genießen in Empfindung und Gefühl — in beiden allerdings schon nach verschiedener Richtung. Wir leben in der Empfindung peripherisch in die Welt hinaus, empfinden mit verschiedenen Sinnesenergien lauter Verschiedenes, Anderes, Fremdes, Objektives, empfinden aus unserer unmittelbaren Lebenseinheit und -ganzheit eben nur die Abweichung davon, empfinden nur Differentes, Momentanes, Spezielles. Im Gefühl aber leben wir zentral in uns selbst hinein und fühlen hier gerade die unmittelbare Einheit als Ganzheit. Und eben aus diesem Konflikt zwischen der Vielheit erfahrener Objekte und der Einheit, die das Subjekt fordert, aus dem Konflikt zwischen der Einheit des Bewußtseins und der Vielheit des Bewußten ergibt sich die Aufgabe und Bedeutung des vermittelnden Denkens, ergibt sich auch seine doppelte Funktion, um der Vielheit wie der Einheit gerecht zu werden, als Zerlegen und Verbinden, Analyse und Synthese, und seine doppelte Methode des induktiven Weges von der Vielheit zur Einheit wie des deduktiven von der Einheit zur Vielheit, und endlich sein Ziel, das System, das eben den Zusammenhang der Einheit und Vielheit darstellen soll. Wer sich im Einzelnen oder im Ganzen verliert, braucht nicht das Denken. Je mehr aber der Geist die Fülle des Einzelnen sich als Ganzes zuführen will, je mehr er sich von der Anschauung zur Weltanschauung erhebt, um so größer wird ihm die Spannung zwischen der Einheit und Vielheit, um so schwerer das Ringen des vermittelnden Denkens.

Doch die Tragik aller Weltanschauung liegt nicht nur darin, daß der Geist Einheit ist und die Welt Vielheit, sondern noch mehr darin, daß zugleich das Umgekehrte der Fall ist. Wenn nun glücklich die Vielheit in der Weltanschauung gemäß der Wesensforderung des Geistes zur Einheit gebracht ist, dann entpuppt sich dieser Geist, selber in die Welt eingetragen, nur als einer von vielen und

die Weltanschauung nur als individuelle Anschauung, und so sinkt das Universale wieder zurück ins Einzelne nun nicht mehr der Subjekte, sondern der Subjekte, und das Ringen hat von neuem zu beginnen. Eine Vielheit von Einheiten, von Geistern ringt mit der Welt als einer Einheit von Vielheiten, von Dingen.

Aber damit noch nicht genug der tragischen Spannung! Die so variable Welt der Objekte ließe sich noch eher zu der vom Subjekt geforderten Einheit bringen, wenn nur nicht das Subjekt in den Individuen sich noch viel reicher und rascher variierte als alle Welt der Objekte. Gleichförmig durch die Jahrhunderte liegt diese Welt da ausgebreitet: die gleichen Sterne ziehen die gleiche Bahn, und mit gleichem Anwurf prallt die Woge stets an den gleichen Fels unter dem gleichen Flügelschlag der Möwen, die sich im gleichen Winde wiegen. Warum sollte die gleiche Welt nicht stets das gleiche Bild werfen? Doch mögen Himmel und Erde in den Jahrhunderten noch so wenig ihr Antlitz verändert haben, das *Bild* der Welt hat sich tausendfach gewandelt, weil es eben nicht nur von der Welt geworfen, sondern zugleich entworfen, als Bild gebildet ward vom Geiste, der inzwischen sich tausendfach variierte, individualisierte und in jedem Individuum die Welt auf eigene Weise fassen wollte.

Zunächst allerdings könnten ja alle Weltbilder der Einzelgeister sich gleichen wie Spiegelfacetten, wenn eben die Individuen nur Spiegel wären, leer für sich selbst und überflüssig für die Welt — denn was braucht auch die Welt lauter Spiegel? Doch die einzelnen Weltanschauungen geben ja einen Reflex der Welt mindestens in verschiedener Perspektive je nach dem Eingestelltsein des Individuums. Aber auch dann wären die verschiedenen Weltbilder als perspektivische Verkürzungen nach beliebigen Einzelrichtungen höchstens technisch interessant, und mit einer leichten Umbiegung von Zolas Kunstdefinition ließe sich jede Philosophie bezeichnen als ein Winkel der Welt gesehen ohne ein Temperament. Was sind wir, wenn wir (mit Leibniz) nur Blickpunkt sind? Gelte es wirklich nur das Auge möglichst weit aufzureißen und als ein irgendwo aufgestellter Registrierapparat nur möglichst viel Welt einzufangen, dann müßte ja all unsere Weltweisheit lautlos in Astronomie versinken. Denn wie armselig versinkt doch im großen Reich der Welt unser Dörfchen von Sonnensystem? Wie winzig verliert sich doch darin wieder die kleine Erdhütte und gar auf deren dünner Dachdecke das Kleingetriebe der ganzen Lebewelt und wieder in deren Trillionen die 1½ Menschenmilliarden, die bekanntlich auf der Fläche des Bodensees Platz fänden, und was bedeutet selbst noch in diesem Menschenmeer und im Brausen der Weltgeschichte schließlich die nichtige Welle, die wir unser Eigenleben nennen? Wie kann da ein beliebiger Punkt der Welt sich als Zentrum einer Weltperspektive auftun? Wie kann eine Individualität eine Universalität erfassen? Nur wenn sie eben mehr ist als ein Stück Welt, mehr auch als ein Spiegel der Welt oder eine Weltprojektion, nur wenn sie ein Weltüberwinder, das heißt ein Geist ist, der sich als Subjekt die Welt zum Objekt machen kann.

In der bloßen Verweltlichung des Geistes strandet alle Weltanschauung ebenso wie am idealistischen Gegenpol, in der bloßen Vergeistigung der Welt, wo sie sich verflüchtigt zum bloßen Bewußtseinsmoment, zum Spiel und Traum

des Subjekts. Die Weltanschauung wird ebenso leer, wenn der Mensch nur Spiegel der Welt wird, wie wenn die Welt nur Spiegel des Menschen wird; denn sie fordert nun einmal irgendeine gegenseitige Selbständigkeit, irgendeine Distanzierung von Geist und Welt und kann auch wieder in ihrer reinen Scheidung nicht aufkommen; denn eine absolut fremde Welt bliebe dem Geist ja unfaßbar und müßte die Weltanschauung im Extrem der Skepsis aufheben. Geist und Welt dürfen weder ineinander versinken noch ganz auseinanderfallen. Der idealistische wie der naturalistische Monismus und der skeptische Dualismus bleiben die Grenzpunkte, die Gefahren der Weltanschauung. Der Geist muß sich an der Welt reiben eben in jenem Staunen, das nach Platon Anfang der Philosophie ist, in jenem Anstoß, der nach Fichte erst das Bewußtsein aufspannt, und Philosoph ist nur, wer die erst selbstverständliche Welt verständlich macht, nachdem er sie in der Fremdheit erlebt und aus der Fremdheit erlöst hat. Zur Weltanschauung muß der Mensch sich emanzipieren von der Welt — und darum ward der Grieche der Begründer der Weltanschauung —, muß aber der Mensch sich auch wiederfinden in der Welt — und darum verlor der Grieche die Weltanschauung als Sophist. Weltanschauung ist weder mit der Welt noch mit der Anschauung gegeben; sie ist nun einmal aus den Dingen nicht abzulesen, sondern die Anschauung muß sich da weiten zur Welt, die sich nicht mehr schauen, nur überschauen läßt durch den Geist. Je weiter die Welt, desto größer der Geist, der zu ihrer Anschauung nötig ist und der schließlich hinter der Welt noch sich selbst erschaut. Ja, der Geist ists, der die Pforte der Welt sprengt. Und so wunderbar bedingen sich hier Subjekt und Objekt, daß Geistestiefe und Weltweite immer zusammen aufbrachen. Gleichzeitig mit der Weltmechanik Demokrits tat sich die Selbsterkenntnis des Sokrates auf, und gleichzeitig mit Kolumbus und Kopernikus versenkte sich fromme Mystik in die Tiefen des Geistes. Aber auch jene Weltaufspanner waren gläubig, und gerade die Mystiker fühlten sich ein in die unendliche Welt.

In jeder Weltanschauung ringt sich ein Weltverhältnis des Geistes heraus; denn der Geist läßt sich die Welt nicht nur gefallen, sie hinnehmend wie einzelne Sinneseindrücke, sondern schon indem er sie als Welt, als Ganzes nimmt, faßt er sie aus seiner Einheit heraus und nimmt Stellung zu ihr. Und wenn er die Welt nur befragt, jede Frage bedingt eine andere Antwort, und jede Antwort zeigt das Weltverhältnis in anderem Licht. Mag daher die Welt selber noch so gleichmäßig sich darstellen, so reizt sie doch jeden Geist zu andern Fragen je nach der Sphäre, in der er aufwächst oder vornehmlich sein Feld findet, und dabei wird der Geist, wenn er wirklich ein Geist ist, doch immer noch individueller, variabler sein als seine Welt und kann ihr nicht nur fragend, auch fordernd und überhaupt in den verschiedensten Haltungen gegenübertreten — scheu oder stolz, stumpf oder sehnsüchtig, empfangend oder wirkend, jubelnd oder klagend, ja anklagend, als Freund, als Feind, als Schüler, als Meister, als Bettler, als Anbeter, als Herr, und er kann die Welt mit den verschiedensten Sinnen einsaugen, kann sie aber auch mit Phantasie durchschweben, mit Gefühl umschlingen, mit Vernunft ordnen, mit Verstand zerlegen, mit Willen sich aneignen,

mit Unwillen abstoßen, kurz in dem herrlich großen Drama der Philosophiegeschichte hat der Geist der Welt gegenüber alle Gesten entfaltet, deren er fähig ist, und jede gab die Dominante für eine andere Weltanschauung. Nichts falscher darum als die Weltanschauung zu wörtlich auf die Haltung des bloßen Anschauens einzuschränken, das nun einmal geistig blind bleibt, nicht bloß nach Kant. Der Philosoph ist gewiß mehr als ein Weltneugieriger, als ein Weltglotzer und selbst ein Weltphotograph, mehr auch als der Weltbettler, dem unsre Positivisten gnädigst erlaubten ein paar „gegebene" Weltbrocken einzusacken, gleichgültig ob es Steine waren oder Brot.

Aber der Philosoph ist sogar noch mehr, als auch unsere Rationalisten zugeben, die gar nicht wissen, wie tief sie selber noch in dem Positivismus stecken, den sie bekämpfen, indem sie den Weltdenker zum bloßen Welterkenner machen und gar nicht ahnen, daß *Denken mehr* ist *als Erkennen*, daß aus der über gegebenem Stoff gebückten Forscherhaltung der Denker erhobenen Hauptes hinausschreiten kann in Wertung und Praxis, ins Reich der Ideen und Pläne. Denken können und müssen wir nicht nur im Begreifen, auch im Ergreifen, nicht nur im Auffassen, sondern auch im Umfassen, Ordnen, Formen, Bauen, nicht nur in der Reproduktion des Wirklichen, auch in der Produktion, Konstruktion und Spekulation des Möglichen, Notwendigen, Idealen. Oder meint man wirklich, daß nur um die Welt zu *erkennen*, Platon als Hauptwerk gerade seinen „Staat" geschrieben habe oder Spinoza seine „Ethik", und hat Kant *dazu* den Primat seiner „praktischen" Vernunft verkündet? Nicht zu reden von den wesentlich ethischen Zielen der Stoiker und Epikureer, den religiösen eines Augustin und Thomas, den praktischen eines Bacon, Hobbes, Rousseau, nicht zu reden von dem im Denken „handelnden" Fichte, von den Weltwertungen Schopenhauers und Nietzsches und selbst von der Gemütsversöhnung Lotzes und Fechners! Man mag heute den Beruf der Philosophie auf wissenschaftliche Welterkenntnis einengen, aber man soll sich dabei eingestehen, daß man in solcher Bestimmung nicht definiert, sondern kommandiert, daß sie den Tatsachen der Philosophiegeschichte vielfach ins Gesicht schlägt und daß sie die Mehrzahl der großen Philosophen aus der Philosophie herauswirft. Der Philosoph bleibt Denker, nicht bloß Erkenner und nimmt daher zur Welt eine Stellung, die nicht bloß mit der Wissenschaft, sondern auch mit den religiösen, künstlerischen, praktischen Strebungen seiner Natur wie seiner Sphäre in Fühlung steht, und wer nicht spürt, daß auch in einem Glaubensmartyrium, einer Staatsreform, einer Symphonie sich eine Weltanschauung bekunden kann, der mag ein noch so gelehrter Kritiker und Forscher sein, ein Philosoph ist er nicht, denn es fehlt ihm dazu der Horizont und Atem für eine Weltanschauung, der Blick für die Welthaltung einer Zeitseele, die eben der Philosoph führend oder folgend zum Bewußtsein zu bringen hat. Oder meint man wirklich, die Menschenseele lasse sich so zerreißen, daß sich die Denkhaltung einer Zeit völlig ablöst von ihrem Fühlen und Wollen, ihrem Glauben und Schaffen? Man wird es von der Religion kaum bestreiten, daß sie eine Weltanschauung geben kann und jedenfalls ursprünglicher und allgemeiner noch

gegeben hat als die nur in einzelnen Völkern und Kreisen erwachsene Philosophie. Man wird auch zugeben, daß politischen Gesamtrichtungen, wie der romantisch-feudalen, der aufklärerisch-liberalen, der sozialistischen eine Weltanschauung zugrunde liegt. Man führt ja heute auch Kunststile in ihren Unterschieden auf solche der „Weltanschauung" zurück, wie es H. Wölfflin in seinen „Kunstgeschichtlichen Grundbegriffen" prinzipiell ausspricht und H. Nohl in „Stil und Weltanschauung" näher ausführt, wo er mit Recht geradezu den Stil als Form der Weltanschauung proklamiert. Sogar ein so stark, ja so prinzipiell praktischer Denker wie W. James konnte gerade seine Vorlesungen über den Pragmatismus mit Berufung auf ein Wort von Chesterton beginnen: es sei für eine Wirtin wichtiger als über die Kasse ihres Mieters über seine Weltanschauung Bescheid zu wissen und für einen Feldherrn wichtiger die Weltanschauung seiner Feinde als ihre Zahl zu kennen.

So bedarf es wohl heute keiner besonderen Rechtfertigung mehr, daß hier die Weltanschauung in vollem Sinne und nicht einseitig philosophisch genommen wird; man dürfte ja heute eher bei der entgegengesetzten Einseitigkeit anstoßen; denn der moderne kritische Philosoph dürfte all diese weittragende Bedeutung der Weltanschauung gern zugeben, aber er kehrt es um und überläßt die Bildung und Wahl der Weltanschauung nun ganz der Religion, Kunst, Praxis, kurz dem Leben und läßt das Denken die Weltanschauungen nur begrifflich registrieren, nur in ihren möglichen Formen vorlegen wie in einer Musterkarte. Aber hat er, der doch das Denken gerade in seiner Reinheit erheben will über das Leben, es damit nicht gerade in den Dienst des Lebens gestellt, in einen bloßen Bureaudienst für fremde Antriebe und Anweise? Und hat er seine gepriesene ratio nicht gerade damit wie der Irrationalist herabgesetzt zu einer bloßen Brille für die Lebenstriebe? Ja, hat er die Philosophie nicht recht eigentlich entmannt, indem er ihr mit der Bildung der Weltanschauung das Beste ihrer Wirkung, ihrer Kraft und ihrer Aufgabe raubte, ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einengte, ja vergewaltigte? Denn nicht nur die Geschichte der Philosophie und ihr Begriff verbieten es ihr, den Trieb zur Weltanschauung abzutöten oder auch nur zu beschneiden, das Schlimmste ist, daß die Philosophie damit auch ihrem höchsten Ziel entfremdet wird, dem Streben nach letzter, höchster Wahrheit, das damit der Wissenschaft überhaupt genommen würde. Gewiß, Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung lassen sich mehr oder minder scheiden; wer aber das Band zwischen ihnen völlig löst, muß ihnen dazu erst das Mark ausbrechen, ihren innersten Trieb und Halt, der Philosophie die Universalität, der Wissenschaft das System, der Weltanschauung die Wahrheit, die nun einmal der Denkende sucht wie der Fühlende die Schönheit und der Wollende das Gute. Wer die Entscheidung über die Weltanschauung der Philosophie und Wissenschaft entzieht, überantwortet sie der zügellosesten Schwärmerei und der brutalsten Praxis und vernichtet ihren Anspruch auf Wahrheit. Wir taumeln ja heute in einem Lebensrausch, den der strenge Denker, statt ihn zu zügeln und in voller Durchdringung zu klären, eher noch steigert dadurch, daß er sich wie ein

Mönch vor der Welt, in kritischer Askese vor dem zum Weltbild drängenden Leben zurückzieht.

Aber auch wenn man die Philosophie für die Weltanschauung heranzieht, in dem Sinne, daß ihr das Denken zwar nicht Richtung, nur klaren Ausdruck gibt, dann bleibt der Denkgang dem Spiel der Lebenstriebe völlig unterworfen, dann scheinen die Weltanschauungen nach Zeiten, Völkern, Individuen auseinanderzugehn und als geistige Weltgesten nur beliebig zu wechseln, alle gleich wahr und alle gleich falsch, dann wäre die Wahrheit nicht mehr, was sie ist, sondern löste sich auf in einen kaleidoskopischen Wirbel von Weltbildern, und die Geschichte der Weltanschauungen könnte uns nur als ein Wechsel von Geistesmoden wie ein Schauspiel belustigen. Wahrhaft klassisch und wahrhaft tragisch hat *Dilthey* so vor uns die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen vom Standpunkt des bloßen Zuschauers ausgebreitet, der den Wandel fremder Weltbilder an sich vorüberziehen läßt, auf ein eigenes verzichtend. Denn was bleibt bei einer solchen ohnmächtigen Dienstbarkeit des Denkens anderes übrig als historischer Relativismus? Dessen Gefahren hat keiner vielleicht schwerer empfunden als Troeltsch, der sie als den Alb der modernen Kultur geschildert hat. Ja, dieser *Relativismus* konnte zum Vampyr werden, der unserer Zeit das Mark des Denkens und Glaubens aus der Seele saugt. Und an ihm droht schon der Plan dieser Arbeit zu scheitern; denn sie soll nicht die Wandlungen der Weltanschauung als Zufallsgeschehen vorüberrauschen lassen, sie soll das Thema zu diesen Variationen suchen, den Sinn aller Wandlung, ihre Bedeutung in der Gesamtentwicklung auf dem Wege zur Wahrheit — all das ertrinkt aber im historischen Relativismus, der nicht Kompaß und Steuer, nicht Ufer, nicht Kurs und Ziel kennt.

Doch hat Dilthey selber schon über ihn hinausgetastet. Er hat dieser Relativität eben doch ein Absolutes zugrunde gelegt, das *Leben* selber, das aus seiner eigenen Fülle die Buntheit der Weltanschauungen entladet. So tiefe Wahrheit ich darin anerkenne, das Absolute Diltheys und unserer meisten Lebensphilosophen bleibt doch im Grunde nur der Quell des Relativen, ein völlig Unbestimmtes und Unbestimmbares, ein bequemes Negativum als Neutrum der Welt, in das man alles wirft, was man nicht deklinieren kann, ein dionysisches asylum ignorantiae, ein dämonisches, alles gebärendes Chaos, ein ewig in seinen Gestalten wechselnder Proteus. Allerdings hat Dilthey noch sich so weit darüber erhoben, daß er jene bunte Fülle lebenentströmter Weltbilder vereinfachte durch Zurückführung auf drei Typen: Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektiver Idealismus (für die ich zu deutlicherer Konfrontierung die Namen Realismus, Idealismus und Idealrealismus vorziehen würde). Das war eine verdienstliche Klärung, und sie hat als erster Ansatz einer Logik der Weltanschauungen kräftig eingeschlagen bei solchen Philosophiehistorikern, die ihren Stoff formen und ihn über bloß äußerliche, chronologische Längsschnitte hinweg durch charakterisierende Querschnitte tiefer durchfurchen wollen und die Denkgeschichte nicht bloß hinnehmen und wiedergeben, sondern auch geistig verdauen, bewältigen, auswerten wollen. Oder sollen etwa die drei Typen

nur der Geschichte dienen und nicht auch der Weltanschauung? Sollen sie nur die Geschichte einteilen und nicht aufdecken, was hinter ihr an Grundzügen und Triebkräften waltet? Gewiß, die Philosophiegeschichte bezeugt diese drei Typen, die Nohl auch in der Geschichte der Künste aufgesucht hat, während Dilthey als reiner Geistesforscher auch der praktischen Auswirkung der Weltanschauungen abgewandt, wesentlich Religion und Poesie noch für sie heranzog. Aber zeigt es sich nicht eben bei Religion und Poesie, daß sie mehr im einen Typus als im anderen gedeihen? Warum wohl? Und woher überhaupt diese rein deskriptiv aufgefischten drei Typen der Weltanschauung? Aus dem selber unbestimmtem Leben — aus einem Rätsel drei weitere?

Sie müssen doch wohl mit dem Rätsel des Lebens zusammenhängen, dem sie entstammen und das selber in ihnen sein Dunkel auftut, sich ausgestaltend offenbart als ein Positives, das unsere irrationalistischen Lebensphilosophen gewöhnlich vergessen und das schon im organischen Charakter des Lebens gegeben sein muß. Denn um in solcher Verschiedenheit der Typen bewußt zu werden, muß doch wohl das Leben nicht dumpfe Einheit enthalten, sondern ein Verhältnis, einen Kontakt von Faktoren, die sich eben verschieden zueinander einstellen können, den Kontakt des Lebenden und Erlebten, der Seele und Welt, des Subjekts und Objekts. Und hier ergeben sich naturgemäß drei Möglichkeiten, drei Seelenfunktionen als Welthaltungen, drei Stellungnahmen des Subjekts zum Objekt. Das Subjekt läßt sich einmal durch das Objekt bestimmen und nimmt es auf im Empfinden; das Subjekt drängt ferner strebend über das Objekt hinaus und erhebt sich bestimmend darüber. Und endlich: das Subjekt vereinigt sich fühlend mit dem Objekt. Alles Lebendige entfaltet diese Dreiheit der Funktionen; jedes lebt, empfindend von außen her, strebend nach außen hin und fühlend in sich selbst, zentripetal, zentrifugal und zentral. In „Seele und Welt" versuchte ich zu zeigen, wie das Leben in beständiger Selbstüberwindung höher steigend, in gegenseitiger Durchdringung dieser drei Funktionen sie zu den Hochformen des Erkennens, Fühlens und Wollens fortbildet. Ist es nicht eben diese Dreiheit, die sich endlich zum höchsten Bewußtsein ausformt in den drei Typen der Weltanschauung? Denn der Erkennende nimmt das Objekt auf und faßt es als Realität, der Wollende erhebt sich darüber in Freiheit zur Idealität und im Fühlenden verschmelzen Subjekt und Objekt, Ideales und Reales zur Einheit. Es sind ja die drei einzig möglichen Grundhaltungen des Geistes zur Welt, die er als Inhalt in sich aufnehmen, als Material sich unterwerfen, als Ergänzung mit sich vereinigen kann, zu der er sich dreifach vorwiegend passiv oder aktiv oder medial einstellen kann.

Man könnte auch sagen; die drei Verhaltungsweisen stellen den weiblichen, den männlichen und im Ausgleich den menschlichen Typus dar, die in der Lebensentwicklung beständig wiederkehren, beständig sich gegeneinander absondern, sich ergänzen und kreuzen. So steht der Freiheitsidealist Kant entschieden als ein Mann vor der Welt, der Naturalist Comte stellt sich zu ihr ausdrücklich nach dem Vorbild des Weibes, und der objektive Idealist Goethe lebt sich als voller Mensch in die Welt ein. Man kann auch die drei Weltanschauungen aus

der Philosophie selber gemäß ihrer klassischen Entfaltung in den drei „Kritiken" Kants (und schon bei Aristoteles) als vorwiegend theoretische, praktische und ästhetische verstehen. Denn der „Naturalist" verhält sich ja vorwiegend theoretisch erkennend, der „Idealist der Freiheit" vorwiegend ethisch-praktisch und der „objektive Idealist" vorwiegend ästhetisch. Man kann sie auch noch innerhalb des Aesthetischen wiederfinden, im Epiker, der mit dem Naturalisten empfangene Stoffe wiedergibt, im Lyriker, der mit dem objektiven Idealisten Lebensinhalte durchseelt, im Dramatiker, der mit dem Idealisten der Freiheit handelnd ausgreift. Der erste Typus nimmt *nach*lebend die Data und Perfekta auf und leitet sie kausal, genetisch, historisch aus der Vergangenheit her; der zweite Typus bringt alles *durch*lebend zum Ausgleich in Präsenz und Immanenz, der dritte weist *vor*lebend, final, teleologisch in die Zukunft. Nicht erst das Denken, schon Anschauung und Phantasie spannen sich so nach diesen drei Dimensionen und Richtpunkten auf die Welt hin. Die drei Weltkräfte des Menschen werden sich eben in den drei Typen ihrer verschiedenen Einstellung bewußt.

Es sind nicht Scheidungen der Welt, sondern des subjektiven Verhaltens zur Welt in Anpassung, Befreiung und Ausgleich. Kurz, die drei Typen der Weltanschauung offenbaren die drei Weisen des Lebenskontakts; sie scheiden sich als die drei Funktionen des Lebens selber. Daraus folgt, daß sie sich ergänzen, sich durchdringen, sich ablösen wie die *Lebensfunktionen* oder vielmehr selber als Lebensformen. Denn das Denken ist nun einmal nicht nur ein Nachbild des Lebens, sondern selber ein Leben, eine Lebensformung, eine Selbstüberwindung des Lebens zu höherer Gestalt — ja, allen Positivisten und allen Intellektualisten zum Trotz ist das Denken mehr als Erkennen, und darum kann es das Leben nicht nur überschauen, auch überwinden.

Man hat auch bereits über Dilthey hinaus begriffen (Rothacker und Pichler in seiner „Trilogie der Weltanschauung"), daß die drei Typen innerlich zusammenhängen und sich ergänzen und darum z. B. bei Platon und Kant sich durchdringen. Aber sie müssen es eben, weil sie Bewußtmachungen der drei Grundfunktionen alles Organischen, d. h. des Lebens selber sind, das sich in ihnen geistig ausformt. Damit erst kommt Diltheys Anregung zu sinnvollem und fruchtbarem Austrag; denn das Leben entladet ja nicht die Weltanschauungen in irrationalen Stößen wie Lava aus dunklen Massen, sondern es entfaltet in ihnen sein eigenes organisches Wesen, es klärt und formt sich in seinen eigenen Ausspannungen, es schwingt hier als Kraft des Subjekts ideal nach oben, sinkt dort als Masse des Objekts natural nach unten und bringt sie endlich auch harmonisch ins Gleichgewicht, kurz das Leben selber atmet erst vollbewußt, d. h. denkend in den Weltanschauungen.

Die Geschichte der Philosophie zeigt nun unterhalb jener Grundformen als ihre Uebergänge, Auszweigungen und Verflechtungen noch vielerlei Denkgestalten; aber sie gehen doch alle zurück auf diese inneren Funktionen, auf Verhaltungsweisen des Subjekts zum Objekt, sie zeigen die weitere Spezialisierung des dreifachen Seelenlebens auf die Welt hin, sie strecken immer andere seelische

Dominanten vor als Organe der Welterfassung. So erfaßt etwa Fichte die Welt aus dem wollenden Denken, Schelling aus dem Phantasiedenken, Hegel aus dem reinen Denken, Schleiermacher aus dem Fühlen, Herbart aus dem Vorstellen, Schopenhauer aus dem Begehren, Nietzsche aus dem Streben, die Empiristen natürlich aus dem Empfinden der Sinne, und hierbei könnte man wieder spezieller sondern: Condillac z. B. geht vom Geruchsinn aus (der schon in Heraklits Weltdeutung hervortritt), Feuerbach (z. T. schon Montaigne und Hamann) vom Geschmackssinn, Mach wohl vom Wärmesinn, während von andern modernen Naturforschern Ostwald die Welt vorwiegend kinästhetisch erlebt und deutet und H. Hertz vielmehr visuell. Stark akustisch dagegen dachten Mystiker und schon die Pythagoreer, eher haptisch die Stoiker, wie schon ihre Wahrheitsdefinition in der „packenden Vorstellung" zeigt, Empedokles schaut die Welt koloristisch an, während von Demokrit Aristoteles mit Recht sagt: er fasse alles aus dem Tastsinn — wie ja der Materialismus überhaupt; Descartes aber, der „Weltbeschauer" sein will, und der Optiker Spinoza setzen das Wesen der Materie nicht taktil in die Undurchdringlichkeit, wie die Praktiker Locke und Leibniz, sondern visuell in die Ausdehnung.

So übersetzt jeder Philosoph die Welt in die Sprache eines Sinnes oder einer Seelenfunktion (oder einer Kombination von mehreren) — tut ers nur in subjektivistischer Willkür? Nein, keine Sinnes- oder Seelenfunktion ist ja rein subjektiv, sondern jede, ob Wollen oder Schmecken, Denken oder Tasten ist „intentional", ist zugleich objektiv gerichtet, ist eine Haltung zur Welt und als solche eine Lebensfunktion. Natürlich kann nun ein Skeptiker das Objekt einer Lebensfunktion bestreiten, aber er entwertet damit sie selber; er kann wohl auch eine Lebensfunktion gegen die andere herabsetzen, wie auch in jedem Moment eine gegen die andere zurücktreten muß. Aber alle Objekte bestreiten, hieße alle Lebensfunktionen entwerten, hieße das Leben selber bestreiten, und das hat noch niemals ein Skeptiker gewagt, der ja gerade vielmehr das Erkennen gegen das Leben herabsetzt. Jeder Skeptiker hat immer noch seinen Rückhalt, und er gibt im Erkennen immer nur eine Denkhaltung gegen eine andere preis, die Wahrheit überhaupt kann er nicht aufgeben, er müßte denn das Leben aufgeben, und dann könnte er immer nur sein Leben, nicht das Leben aufgeben, in dem jenes ihm nur versinkt. Die Wahrheit hat ihre Kraft im Leben wie das Leben seinen Halt in der Wahrheit. Denkhaltungen sind als reines Bewußtsein ausgetragene Lebensfunktionen — darin liegt schon ihr Anrecht zur Wahrheit, und da Leben schon Kontakt von Subjekt und Objekt, von Innerem und Aeußerem bedeutet, so ist der Bestreiter des Subjekts oder des Objekts oder der Möglichkeit ihres Kontakts ein Lebenszerstörer, ein Lügner im Angesicht des Lebens. Gewiß ist nun jeder Lebensakt, jede Kontaktweise zwischen Subjekt und Objekt einseitig, aber so wenig irgendeine absolutes Recht hat als Weltfassung, so sehr haben sie alle relatives Recht. Heißt das nicht offenkundig wieder dem Relativismus verfallen, der Recht und Unrecht hier überhaupt aufhebt?

Um ihn zu überwinden, müssen wir den Relativismus selber relativ nehmen und ihn dafür zunächst einmal aus seiner Negativität befreien zur Positivität.

Lügen denn die Sinne mit ihren spezifischen Energien? Nein, sie sind als Lebensfunktionen Wahrheitsquellen. Jeder Sinn, jedes Organ gibt den Ansatz einer Weltanschauung, aber jedes einseitig, ergänzungsbedürftig. Daß die Weltanschauungen wechseln, bedeutet nicht, daß keine, sondern daß jede recht hat, aber jede eben nur relativ, mit Leibniz zu reden, jede recht in dem, was sie bejaht, und unrecht in dem, was sie verneint. Aber heißt das nicht doch wieder die Wahrheit opfern, sie nur der Skylla der Skepsis entreißen, um sie in die Charybdis der Eklektik zu werfen, die alles einschlingt? In den „Tropen" dieses Relativismus schießt die Wahrheit doch wohl gar zu üppig auf bis zur Unfaßbarkeit. Aber auch das Leben mutet uns tropisch an und unfaßbar in seiner Fülle, so lange wir es nicht in seinem eigenen Sinn als organisch verstehen. Die Denkhaltungen können nicht nur, sie müssen wechseln, wenn sie Lebensfunktionen ausgestalten. Der Wechsel ist nicht der Fehler, sondern die Kraft des Denkens, seine Fruchtbarkeit, seine innere Notwendigkeit, sein Lebensentsprechen, seine Wahrheit. Denn die *Wahrheit lebt*, das heißt, sie entfaltet sich im Wechsel, aber nicht im chaotischen, sondern im lebendigen, d. h. organischen. Die Wechselfülle der Weltanschauungen, die der Relativist nur als solche und damit mechanisch faßt, muß sich für den Wahrheitssinn organisieren. Dann schießen diese Weltanschauungen nicht mehr blind und fremd nebeneinander auf, sondern sie wenden sich einander zu, orientieren sich auch in ihrer Folge aneinander wie die Lebensfunktionen in wechselndem Entfalten der Glieder, und sie streiten und reagieren gegeneinander und lösen sich ab, gerade weil sie zusammenhängen und sich gegenseitig ergänzen. Und sie müssen sich ergänzen, gerade weil ihr Urquell das Leben selber ein Ganzes ist und in aller Lebendigkeit d. h. in aller Bewegtheit nach allen Richtungen, im Ausschwingen aller Einseitigkeiten immer wieder seine Ganzheit sucht, die dabei in jedem Gliede schon mitschwingt, wie es so wundersam eben der Organismus zeigt im Gegensatz zum Mechanismus.

Man muß so die Weltanschauungen, auch die einseitigsten, fanatischsten, nicht als Ausschließungen, sondern als Betonungen verstehen, als grelle Beleuchtungen einer Seite, wobei die andere, im Schatten bleibende doch stillschweigend vorausgesetzt und unbewußt mitgenommen wird. So trägt jeder Denker zugleich seinen Gegner gefesselt in sich als seine Ergänzung, der Stoiker trägt einen Epikureer in sich und umgekehrt, wie beide gewiß nicht zufällig derselben Zeit entstammen. Fichte trug einen geschlagenen Spinoza in sich, den er sogar in seinem frühen Determinismus und halb auch in seiner Spätzeit obenauf kommen ließ. Ja, wenn man Th. Brown glauben will, so sind selbst solche Gegner wie Hume und Reid in ihrem Streit über die Außenwelt im Grunde einig; denn jener sage laut, man könne die Existenz der Körper nicht beweisen, setze aber leise hinzu, er könne nicht umhin an sie zu glauben; dieser sage laut, man müsse an die Körperwelt glauben, setzt aber leise hinzu, beweisen könne er sie nicht. So leben alle Weltanschauungen in allen, nur eben mit verschiedenen Akzenten. So findet man bei jedem Denker anscheinende Widersprüche, Sätze, die man eher seinem Gegner zutrauen würde und die nicht die individuelle Logik, sondern die höhere des Lebens in ihm als notwendige Ergänzung hervor-

treibt (s. Näheres in meinem Aufsatz über den „inneren Antipoden“, Festschr. für P. Hensel 1924) und so offenbart sich die lebendige Entwicklung des Denkens als eine beständige Selbstkorrektur aller Einseitigkeiten und beständige Ergänzung aus dem geheimen Lebensgrunde.

Die Geschichte der Weltanschauungen gewinnt so einen weiteren Sinn, eine innere höhere Bestimmung: es ist, als wollte und sollte in ihr das *ganze menschliche Seelenwesen* sich entladen, ein Gesamtmensch all seine Kräfte und Anlagen entfalten im Wechsel der Lebensakzente, indem Geistesmensch und Sinnenmensch, Willensmensch und Denkmensch, Schaumensch und Tastmensch und so noch andere Typen einander ablösen, damit alle geistigen Organe und Funktionen wie aus der höheren Gerechtigkeit und inneren Harmonie des Lebens ihr Recht geltend machen und wechselnd hervortreten als Dominanten einer Weltanschauung. Denn noch einmal: damit man ja nicht hier bloßen Psychologismus und Subjektivismus wittere, all diese Funktionen sind ja nicht nur solche des Menschen, der Seele für sich, sondern des Lebens d. h. des *Weltkontakts*, sie alle sind selber schon Welterfassungen im Einzelnen, Keime einer Weltanschauung, die das Denken erst höher führen und austragen muß. Und dabei kommt der Relativismus noch stärker zur Ueberwindung; denn der Wechsel zeigt sich eben nicht als mechanischer, sondern als organischer d. h. im Wechsel wächst der Geist und kommt zu höherer Entwicklung. Seine Einseitigkeiten sind notwendig und nützlich als Signalstangen, sind Erhellungen, Bewußtmachungen, und erst im Wechsel der Kontraste, erst durch viele Einseitigkeiten steigert sich immer vielseitiger das Bewußtsein, umschlingt es immer voller im Wunder des Lebens das Rätsel der Welt, um es der Lösung näher zu führen. Wir müssen die Geschichte der Philosophie nicht mehr als einen gleichgültigen Marsch zufälliger Denkergestalten vorüberziehen lassen, wir müssen sie einmal synoptisch zusammenfassen als ein Gesamtbild gleich Raffaels Schule von Athen. Jeder Philosoph steht da mit seiner Denkrichtung als einer Lebensgeste — solange er uns nicht in dieser Geste klar ist, ist er nicht verstanden oder nichts wert. Doch die Gesten der Denker antworten vielfach einander und die Gesten der Größten offenbaren sich vielfach als Befreiungen aus einer gespannten Situation und reißen ganze Gruppen in ihre neue Richtung. Alle Richtungen und Stellungen aber fügen sich bewußt oder unbewußt in die Ganzheit des Bildes als Ganzheit des Lebensbewußtseins, zu dem alle beitragen.

Alle Weltanschauungen sind Weltausringungen des Geistes, alle bereichern das Lebensbewußtsein, aber alle mehr oder minder. Und damit ersteigen wir noch eine weitere Stufe, die über den Relativismus herausführt. Er sieht eben nur Vielheit und Wechsel und weiß damit die Wahrheit nur aufzuheben, nicht aufzubauen. Er sieht nicht, daß jede Weltanschauung irgendein Lebensrecht hat, einen Wahrheitsanteil; er sieht auch nicht, daß alle in ihrer Einseitigkeit sich gerade ergänzen und darum ablösen müssen wie die Funktionen eines Organismus und ferner nicht, daß gerade ihr Wechsel nicht nur lebensnotwendig, sondern fruchtbar ist, daß er als solcher niederschlägt, den Bewußtseinsfortschritt steigert und das Wahrheitsstreben reifer macht, und sieht endlich nicht, daß

ihr Wahrheitsanteil nicht gleichmäßig, sondern verschieden groß ist. Es ist klar, daß der Denkende mehr von der Welt faßt als etwa der Riechende, und doch ist dieser partikular der Welt näher und hat darin sein noch so beschränktes Sonderrecht auf Wahrheit gegenüber der Universalität des Denkens. Kein Sinn lügt, und keiner gibt die ganze Wahrheit, auch nicht das Denken mit seiner Allgemeinheit, aber alle Funktionen helfen zur Wahrheit hin. Und damit ergibt sich als letzte Ueberwindung des (mechanisch vereinzelnden) Relativismus als Forderung der Organisierung für die Wahrheit, daß sie über jeder Einzelfunktion höher in der Synthese liegt. Die Skeptiker der Spätantike wollten die Wahrheit leugnen, sie eben in Relativitäten auflösen. weil der Mensch nach seinen verschiedenen Sinnen, Stimmungen, Stellungnahmen verschieden auffasse. Aber lösen sie damit nicht vielmehr den Menschen auf? Sie müßten so wie die Wahrheit auch den Menschen leugnen, weil er aus lauter solchen Verschiedenheiten besteht und lebt. Sie müßten aber auch jede einzelne Weltauffassung, ja jedes Bild, jede Gestalt leugnen, weil sie sich aus verschiedenen Momenten zusammensetzt. Diese skeptischen Relativisten sind eben Mechanisten, die nicht zu organisieren verstehen, die nur lauter Einzelheiten und nicht in ihnen ein Ganzes fassen und schließlich vor lauter Gesichtspunkten nicht mehr sehen dürften. Vielleicht aber ist der Mensch zum Wahrheitssucher, zum Denker geworden, weil er, mit Oken zu reden, als das „Allsinntier" durch den Widerstreit der Sinne, überhaupt der Lebensfunktionen zur Synthese gedrängt ward. So gibt ja auch Locke bei aller Bevorzugung des Tastsinns doch zugleich allen Qualitäten aus der Synthese *mehrerer* Sinne den primären Charakter realer Wahrheit, und er ergänzt auch die Bedeutung dieser äußeren Sinne durch den inneren Sinn und bleibt doch als Sensualist noch einseitig und ergänzungsbedürftig durch einen Rationalismus, dem er selber schon Konzessionen macht. So ist jede Weltanschauung mehr oder minder eine Synthese, eine Kombinierung ausgestreckter Weltfühler, ein Streben nach Universalität.

Aber liegt nun in der bloßen Universalität, in der Ganzheit und Allgemeinheit schon die Wahrheit? Dann wäre sie nicht mehr organisch, nicht mehr lebendig. Denn bloße Allgemeinheit ist leer, starr und tot ohne die Gliederung, die alles Organische braucht. Die Wahrheit muß schon nach Kant ebenso das Spezifische fassen wie das Homogene, und sie muß auch den Zusammenhang beider fassen. Aus dem Wesen der Wahrheit, in der ja der Geist die Welt erfaßt, ergeben sich schon *drei* absolute Forderungen, die über den Relativismus hinaustragen zu einer Wahrheitswertung der Weltanschauungen. Die Wahrheit ist (trotz Nietzsche) kein Spiel, sondern eine Sache des Ernstes, ja des Charakters, ein Ethos. Das Wahre *wahrt* und zwar dreierlei: das Wesen des Geistes, das Wesen der Welt und den Zusammenhang beider. In der Wahrheit muß zuerst der Geist sich selber wahren, seine Identität, seine innere Einheit. Denn das Subjekt lebt in der Einheit des Bewußtseins und fordert daher von einer Weltanschauung, die seinem Wesen entsprechen soll, Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, Konsequenz. Der Widerspruch tötet die Wahrheit, weil er die Einheit aufhebt, die der Geist fordert. Aber die geistige Einheit gibt in der bloßen Wider-

spruchslosigkeit erst die bloße Denkbarkeit, die formale Wahrheit. Zur materialen Wahrheit muß das Denken das Sein, der Geist die Welt fassen, das Subjekt auf das Objekt eingehen. Alle logische Richtigkeit, alle Konsequenz des Denkganges kann vor der Illusion nicht schützen, und auch die Illusion, die bloß subjektive, hebt die Wahrheit auf. Dem Subjekt in seiner Einheit, in seiner Identität stellt sich so das Objekt als different gegenüber, ja als die Sphäre der Differenz, der Mannigfaltigkeit gegenüber der Einheit des Subjekts. Und hier geht die Forderung der Wahrheit an die Weltanschauung vielmehr auf möglichste Schärfe der Unterscheidung, Genauigkeit, Gründlichkeit, Vielseitigkeit und Vollständigkeit. Aber die Einheitlichkeit, die der Geist fordert nach dem Grundsatz der Identität, und die Vielhaltigkeit der Welt, die nach dem Grundsatz der Differenz zu erfassen ist, dürfen zuletzt nicht auseinanderklaffen, sondern müssen zum Ausgleich kommen in einer Einheit der Vielheit, und darum strebt die Weltanschauung zum System, das den Zusammenhang begründet nach der dritten logischen Forderung, dem Satz vom Grunde. Dies also sind die Stufen der Wahrheit: die subjektive „Wahrheit" des Geistes gibt in der Denkbarkeit nur die (formale) *Möglichkeit*, die bloß objektive „Wahrheit" der Welt gibt nur das Material der Wahrheit in der *Wirklichkeit;* die volle Wahrheit aber trägt in sich *Notwendigkeit.*

Gewiß auch der Gläubige fühlt solche innere Notwendigkeit, auch das Kunstwerk wird durch sie klassisch, wenn es nicht anders sein kann, als es ist, ein harmonischer Ausgleich von Einheit und Vielheit, von Geist und Gegenstand, von Form und Material. Doch in der universalen Einigung der Religion und in der partikularen der Kunst wird die innere Notwendigkeit dieses Verhältnisses unmittelbar erlebt im Gefühl, in der Philosophie aber, wo gerade das Partikulare auf das Universale und umgekehrt bewußt bezogen werden soll, ist die Notwendigkeit der Beziehung eine logisch vermittelte, ist der Ausgleich zwischen Geist und Welt, zwischen Logik und Kosmik schwer errungen im begründeten System und als unmittelbarer erreicht erst zuletzt im Absoluten der Metaphysik. Aber auch das System als Ausgleich zwischen der Geisteseinheit und Weltvielheit kommt nicht durch Addition oder Subtraktion zustande, sondern zuhöchst wenigstens durch Intuition, durch das Genie als den Geist, der in geheimnisvollem unmittelbarem Weltbezug steht, dem aus der Einheit sogleich wie in tausend Obertönen die Vielheit erklingt oder die Vielheit sogleich sich symphonisch zur Einheit zusammenschließt. Das Talent spielt als der geborene Relativist, das Genie aber trägt den Keim des Absoluten in sich und ist darum dem Weltgeist näher und darum auch der Wahrheit. Das Genie als der wahrhaft organische Geist faßt in tieferer Einheit des Geistes weitere Vielheit der Welt zu höherer Ganzheit zusammen. Und dennoch bleibt ja auch das Genie noch einseitig und kann dem Ideal der absoluten Wahrheit nur näher kommen, die menschlich unerreichbar ist, weil sie allseitig ist. Aber wie wir an klassischen Kunstformen, an geschichtlichen, an dramatischen Heldengesten spüren, daß sie im Gegensatz zur tastenden, fackelnden Willkür der Pfuscher und zum schlaffen Geschlenker der Dutzendseelen sich mit innerster Notwendig-

keit herausprägen und monumental hineinragen in die Ewigkeit, so gibt es auch heroische Denkhaltungen, die aus der Tiefe des Geistes weltverantwortlich weltwürdig herausgerungen sind und in reinen undurchbrechlichen, unzerstörbaren Bahnen dem Weltgeist entgegenstreben, dem die Wahrheit ewig leuchtet in unmittelbarer Schauung. Solche Denkerhelden stellen den Geist auf neue Aussichtsberge, ja formen ihn selber um, bauen mit ihren Weltanschauungen ihm neue Organe ein und schaffen so neue Menschentypen.

Wir werden ewig von ihnen lernen, mit ihren Errungenschaften weiterleben, aber sollen wir ihnen darum treulich nachwandeln auf ihrer ganzen Bahn? Nur wenn wir es ehrlich könnten von unserm Standpunkt, aus unserer Geisteshaltung. Die Wahrheit läßt sich nicht erben und nicht kopieren, nur erringen in eigenem Erleben, und die Wahrheit von gestern kann morgen zur Lüge werden, wenn der bloß nachsprechende Geist ein anderer geworden, dem sie nun Anderes bedeutet; ja, der eigene Irrtum kann echter, ehrlicher und darum wahrer sein als eine fremde Wahrheit, die äußerlich suggeriert, innerlich unverstanden bleibt. Gerade weil die Wahrheit zugleich Charaktersache ist, weil die Wahrheit nur aus der Wahrhaftigkeit kommt, muß die Weltanschauung sich wandeln; denn der Lebensstoff wechselt und will aus neuer Seele neu erlebt und neu geformt sein. Mit allen Lehren der Vergangenheit bereichert ist doch jeder denkende Geist zugleich ein neugeborener, der von vorn anfangen muß, der verantwortlich steht vor der ganzen Welt und mit ihr eigenen Kontakt suchen muß; sonst ist er kein Denker. Und es bleibt dabei: die Wahrheit ist kein Ding, sondern ein Verhältnis: Geist und Welt, Subjekt und Objekt müssen zusammenschlagen, damit die Evidenz der Wahrheit aufleuchte, damit der Geist sozusagen der Welt zunicke in jenem vollen Einverständnis, jener Ueberzeugtheit, in der er im Glauben an den Gegenstand zugleich sich selber glaubt. Und diese Einigung muß immer von neuem sich vollziehen nach immer neuer Entfremdung. Denn mag dem Wurm sein Quentchen „Wahrheit" unmittelbar gegeben sein in jeder Tastempfindung, mag vor dem Gott die universale Wahrheit offenbar liegen, der Mensch muß die Wahrheit dazwischen erst suchen durch das Mittelbare des diskursiven Denkens und hier zwischen tierischer Impression und göttlicher Intuition die Notwendigkeit erst künstlich herstellen in der Einigung von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein.

Da die Wahrheit aber dabei für das Weltobjekt Vielseitigkeit erheischt und zugleich für das weltfassende Subjekt Einheitlichkeit, diese aber in menschlichen Grenzen sich immer wieder als Einseitigkeit herausstellt, so muß der Philosoph immer wieder erfahren, daß er nicht der Weltgeist ist, dem nachzustreben doch gerade sein Wesen ausmacht, und so muß sich jede Welterfassung immer wieder von neu aufschießenden Seiten des vielseitigen Weltobjekts überholen lassen, bis das Subjekt von dessen Uebermacht sich losreißt und von neuem ringend über bisherige Einseitigkeiten sich aufspannend es höher umgreift, um seiner Fülle Herr zu werden. So waren alle höchsten Standpunkte, die eines Platon oder Aristoteles, eines Spinoza oder Leibniz, eines Kant oder Hegel aus aufgeweiteter hoher Seele gewonnene Welteinigungen, Ueberwin-

dungen früherer Gegensätze und darin dem formalen Ideal der Wahrheit als System, als ganzer Einheit voller Vielheit, als geistigem Kosmos näherkommend und somit ewig vorbildlich — doch mehr dynamisch in ihrer Geisteskraft, als statisch nach ihrem Inhalt, ihrem Geistesstoff; denn auch in diesen größten Synthesen lag noch die menschliche ὕβρις der Einseitigkeit, die ihren Lehrinhalt in tragische Vergänglichkeit riß und so nur ihre Idee fortleben ließ. Inzwischen aber durften engere Geister gegenüber diesen hohen Synthesen das Recht ihrer skeptischen Kritik, ihrer kühnen Thesen und scharfsinnigen Antithesen verfechten, die gewiß einseitiger, doch andern auftauchenden Seiten des Weltlebens besser gerecht wurden. So vollzieht sich der Weltprozeß des Geistes in bald höheren, bald niederen Wahrheitsbildungen als ein gewaltiges Ringen der Geisteseinheit mit der Weltvielheit, die sich gegenseitig zum bewußten Vorschreiten drängen, und darum müssen Einheitsbildung und Vielheitsbildung, Bindung und Lösung, Synthese und Analyse ständig wechselnd einander ergänzen — sind aber Synthese und Analyse nicht eben die Eigenformen des Denkens, das ja sich nur betätigt als bewußtestes Binden und Scheiden des Geistes? So sind die Grundformen der Wahrheitsbildung dem Denken eingeboren und nicht etwa ihm fremd auferlegt vom Leben, doch darum auch nicht dem Leben fremd aufgezwungen vom Denken; denn sie kehren ja wunderbar wieder in den Grundgegensätzen der organischen Lebensentfaltung als Zusammenschließung und Gliederung. So schlagen Denken und Leben frei und grundlegend zusammen in ihrem Formenwechsel, weil eben das Denken selber eine Hochform des Lebens ist, sich aus dem Leben über das Leben erhebend als seine Abklärung, seine höchste Bewußtseinsentfaltung, vom Leben genährt und es wieder befruchtend — lachend des Rationalismus wie des Irrationalismus und ihres unnützen Streits.

Alles was sich bildet, bildet sich als System, ob nun als Denksystem oder Planetensystem oder Nervensystem, ob Staat oder Kunstwerk. Denn alles was sich bildet, bildet sich als Einheit der Vielheit, und sofern es lebt, atmet es wechselnd in beiden Momenten, ausschwingend nach beiden Polen, wechselnd im vorwiegenden Zug zur Einheit und im vorwiegenden Zug zur Vielheit, wechselnd also in Zusammenschließung und Gliederung, und sofern es sich lebend entwickelt, steigert es sich eben im Wechsel nach beiden Richtungen. So steigert sich auch das Wahrheitsstreben im Wechsel der Weltanschauungen, der möglich, ja notwendig ist für das Atmen der Wahrheit, denn sie selber, die Wahrheit *lebt*. Wir müssen aufräumen mit jener starren Wahrheit eines verschollenen, heute nur noch sich selbst verkennenden Absolutismus. Man ehrt nicht die Wahrheit, indem man sie versteinert; man erniedrigt sie damit und nährt höchstens den Unglauben des Relativisten, der solcher Wahrheit den Rücken kehrt. Gewiß, die Wahrheit ist ewig; aber muß denn das Ewige durchaus das Starre sein? Dann wäre der Stein wahrer als der Mensch. Dann allerdings wäre nur der Irrtum das Leben und die Wahrheit nur der Tod — wie es immer nur Uebergangsmenschen glaubten, die der alten Wahrheit den Rücken kehrten und der neuen noch nicht trauten. Doch die Wahrheit lebt nicht nur als ewig alte, auch als



ewig neue. Oder gibt es kein Neues? Dann gibts auch keine Schöpferkraft, weder in der Welt noch über der Welt. Dann ist die Welt nur eine unendliche Wiederholung. Dann sind wir auch selber nicht originell noch auch nur individuell, sondern bloße Repetiermaschinen starrer Allgemeinheiten, Wiederkäuer von Wiederkäuern. Aber wir empfangen nicht nur alte Wahrheiten, wir bilden auch neue; denn wir selber sind immer zugleich alt und neu und schauen Altes und Neues, und wie sollten Neue über Neues nur alte Wahrheiten austragen?

Wohl ist die Wahrheit über uns — sonst könnten wir sie nicht suchen; aber sie ist auch in uns — sonst könnten wir sie nicht finden. Die Wahrheit ist zugleich subjektiv und objektiv, immanent und transzendent — wie das Leben, das in uns ist und über uns hinausschwingt. Und die Wahrheit ist ewig, aber sie muß auch irgendwie zeitlich sein, sonst könnte sie auf Zeitliches wie unsern Geist nicht einwirken noch selber zeitliche Wirkungen als Inhalt in sich aufnehmen, sondern müßte sie auslöschen, so daß es über solche keine Wahrheit gäbe. Nein, die Wahrheit ist ewig und zugleich zeitlich, und darin nicht rätselhafter als das Leben überhaupt, das aus ewigem Grunde quellend zeitlich sich entfaltet. Wie von allem Lebendigen gilt es von dem Wahren: es ist und es wird.

Und auch diesen anscheinenden Widerspruch hat ja die Wahrheit mit dem Leben gemein, daß sie zugleich einheitlich und vielhaltig ist, wie alles Lebendige nur als Einheit der Vielheit, zuletzt nur als System faßbar ist. Wie will mans sonst deuten, daß die Wahrheit gleich einem Lebendigen ihre Einheit wahrt wie im stärksten Selbsterhaltungstrieb und im Widerspruch stirbt wie das Lebendige in der Zerspaltung? Und doch gliedert es sich und entfaltet sich vielseitig, und wenn sich das Leben wandelt und steigert, muß nicht auch die Wahrheit über das Leben sich wandeln und steigern? Die *Wahrheit* selber entfaltet sich geschichtlich, und die Weltanschauungen selber sind ihre mehr oder minder echten Entfaltungen, sind mehr oder minder hohe Ausschwingungen des Lebens zum Bewußtsein, mehr oder minder große Siege oder Niederlagen des Geistes im ewigen Ringen mit der Welt. Die Wahrheit ist das Weltbewußtsein, d. h. nicht das Bewußtsein der Welt, sondern über die Welt, die vollendete Weltvergeistigung, und darum kann sie selber im Weltgeist wohnen.

Der Weltgeist aber, wenn er existiert und wahrhaft ein Gott ist und kein Götze, kein Idol und Schema, muß geschichtlich sein als der, der da war, ist und sein wird, und dann kann er die Wahrheit nicht als einen Sack voll Steinen in sich tragen und auswerfen, sondern als eine Fülle von Samen; selber lebendig läßt er sie als Leben zu Leben sich auswirken, zu immer neuen Wahrheiten. Ja, die Wahrheit ist fruchtbar, das heißt aber nicht, wie der Pragmatist will, die Fruchtbarkeit ist wahr. Nein, die Wahrheit ist fruchtbar auch für sich selbst. In der Wahrheit kommt das große Weltmysterium zur Offenbarung, die ewig sich austragend ewig neue Zeugen zeugt. Und wenn selbst die Wahrheit schon geboren ist, ausgetragen als Wort, der Sinn des Worts muß immer neu erlebt, neu gedeutet, neu verwertet werden. Die Wahrheit selber ist ja ein Wert und gewiß ein absoluter; aber das Absolute ist tot, wenn es sich nicht beständig auswirkt im Relativen, im Individuellen. Der Wahrheit als absolutem Wert wider-

spricht nur die Nivellierung, die bloße Relativierung, nicht aber die Graduierung der Denkgestalten. Der reine Relativismus entwertet die Wahrheit, der reine Absolutismus entwertet die Geschichte, entwertet sie zum leeren Maskenspiel. Der Absolutist unifiziert die Wahrheit, der Relativist atomisiert sie, beide mechanisieren die Wahrheit, die damit abgetötet wird. Die Wahrheit lebt aber in ihren Gestalten, den Weltanschauungen, die wie alle Gestalten eben leben und sterben, weil sie die Allgestalt anstreben und nicht erreichen und nur mehr oder minder Anteil haben am ewigen Leben der Wahrheit.

Wer aber meint, die Wahrheit sei nur substantiell fest und starr und ohne Fähigkeit zur Funktion in mannigfacher Entfaltung, der steckt bei allem noch so modernen und kritischen Gebahren gar tief im Mittelalter — wie noch zumeist unsere Logik, wenn sie die Wahrheit wesentlich in Begriffen sucht. Begriffe allerdings sind fest und starr, die Wahrheit schläft im Begriff und lebt erst wahrhaft im Urteil und damit in der Entfaltung aus oder zu Begriffen. Doch sie liegt auch nicht in einem Urteil fest oder selbst in hundert Urteilen, nein, die Wahrheit ist unendlich, und es ist fast ebenso schwer, etwas absolut Falsches zu sagen wie etwas absolut Wahres. Die Wahrheit entfaltet sich in einer Unendlichkeit von Urteilen, und ist nicht auch jeder Begriff schon als „logisches Ideal", wie Lotze ihn nennt, gar vieler Definitionen fähig, die alle mehr oder minder berechtigt sein können? So kann auch die Wahrheit nicht nur in vielen Urteilen, sondern auch in vielen Urteilen aus Urteilen, in vielen Weltanschauungen sich entfalten, die darum so wenig wie die Einzelurteile gleichwertig sind, vielmehr wie diese erst mehr oder minder wahr sein können.

Ja, die Wahrheit lebt, und darum atmet sie auch im Wechsel des Denkens. Die Wahrheit lebt, und darum wird sie fruchtbar in immer neuen Geistesgestalten. Die Wahrheit lebt, und darum entwickelt sie sich im Wandel der Weltanschauungen. Sie lebt, und darum entfaltet sie sich im Denken aus dem Leben, mit dem Leben, über das Leben, es zum Bewußtsein führend und das heißt jenen Kontakt von Subjekt und Objekt, von Seele und Welt, in dem eben das Leben besteht, zu schärfster Spannung bringend und darüber zu höherer Einheit. So läuft nun die Denkgeschichte in, unter und über der Lebensentfaltung, auch der vollsten und reichsten, und spinnt ihren Leuchtaden ein in das Netz der Weltgeschichte.

WELTANSCHAUUNG UND WELTGESCHICHTE

Im Denken entfaltet sich das Leben, im Leben das Denken; sie führen einander und folgen einander, und so entsprechen sich mehr oder minder Wandel des Lebens und Wandel des Denkens. Am meisten aber entsprechen sich höchstes Denken und höchstes Leben: Weltanschauung und Weltgeschichte. Denn gerade das höchste Leben drängt zum schärfsten Bewußtsein, und gerade das höchste Denken ist das lebensvollste, wirkungsreichste. Weltanschauung wirkte Weltgeschichte, und Weltgeschichte Weltanschauung. Leben ist höheres Geschehen, und Steigerung des Lebens, dieses höheren Geschehens wirft Geschichte auf, und höchste Geschichte braust als Weltgeschichte. Geschichte aber ist hohes Lebensgeschehen nicht nur, weil sie äußerlich heftiger tobt in hohem Wellenschlag, sondern weil sie bemerkenswerter und merkenswerter ist, kurz, weil sie innerlich niederschlägt, in Erinnerung, in Bewußtsein eingeht. Das Wort „Geschichte" besagt ja nicht nur Geschehen, sondern auch Geschehensbewußtsein und schließlich Geschichtswissenschaft. Geschichtsleben wird eben bewußt als Geschichtsdenken, zuhöchst als Geschichtsphilosophie.

Das ist dann aber eine andere Art Geschichtsphilosophie, als uns die letzten Jahrzehnte in bloßer Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft bescheerten. Da lehrte man uns wohl hineinschauen in den Geschichtsforscher, aber nicht in die Geschichte. Man präsentierte uns die Brille, durch die wir das geschichtliche Leben anschauen, und prüfte und putzte scharf die Gläser. Das war sehr löblich, aber doch nur optische Vorbereitung. Denn schließlich wollen wir ja nicht die Brille, sondern durch die Brille die Dinge sehen, an die man aber vor lauter Prüfung des Sehens nicht herankam. Man konnte da Geschichtsphilosophie ohne Geschichte schreiben, ohne ein historisches Datum und eine lebendige Gestalt vor sich zu haben. Man lernte so wirklich nur der Herren eignen Geist und nicht den Geist der Zeiten kennen. Der erkenntnistheoretische Uebereifer führte vor lauter Vorsicht nur zum Verzicht auf Stoffbewältigung. Da ließ man immer nur das Denken in Lebensfremdheit Inzucht treiben, statt es fruchtbar in und über das Leben auszutragen. Und auf der andern Seite ließen gleichzeitig die bloßen „Lebensphilosophen" das Leben in emotionaler Denkfremdheit sich austoben. So viel sie auch davon sprachen, beide Richtungen kamen doch nicht zum „Verstehen" des Lebens durch das Denken.

Das gesteigerte Leben der Geschichte pflegen wir als „Entwicklung" anzusprechen. Aber stocken wir nicht heute bei diesem Wort, bei diesem seit mehr als hundert Jahren fest eingelebten Begriff, der nun alt und kalt zu werden

beginnt? Geschichtsphilosophische Skepsis, und sie nicht allein, rüttelt hier am geistigen Mark des 19. Jahrhunderts — nicht ohne Grund, da der Evolutionismus mechanisch geworden in genetischer Hast, die über dem Laufen das Schauen vergaß und über dem Wege das Ziel. Man hat über der Kontinuität der Entwicklung die Mahnung Rankes vergessen, daß „jede Epoche unmittelbar zu Gott" ist und nicht bloß der „vorhergehende Träger der nachfolgenden". Aber weil das abgenutzte Haltseil der „Entwicklung" morsch und brüchig geworden und zu reißen droht, soll darum die Geschichte samt dem Denkgang ins Chaos abstürzen? Nein, es scheint mir vielmehr heute statt der bloß geradlinigen Kurve ein anderes Ordnungsschema der Denk- und Lebensbewegung heraufzukommen oder aus älterer Zeit sich zu erneuern: die *Periodizität*. Nach den unendlichen Sequenzen meldet sich wieder der Rhythmus, der heute in allen Künsten wieder heraufklingt, der uns in der biologischen Spekulation aus den Lebenstiefen und auch für die „Arbeit" wieder zum Bewußtsein gebracht ward. Man hat die Periodik für das Leben zu erfassen gesucht seit Nietzsches Vorblick in der Wiederkehr des Gleichen bis zu Spenglers Kulturparallelen; man hat aber andererseits als moderne Denkfigur die Entfaltung in Gegensätzen, die „Antinomik", zugleich als „Dialektik", „Heterologik", „Aporetik", „Kontradiktion", „Spannung", „Problematik" bis zur Tragik herausgearbeitet. Doch es gilt das mehr aus dem Leben und das mehr aus dem Denken Geschöpfte, Parallele und Antinomie zu verbinden zur Wiederkehr der Gegensätze, die doch eben in der (nach Linke „periodischen") Rhythmik gegeben und gefordert ist; es gilt sie, wie schon Goethe und Robert Mayer taten, als Gesetz der Polarität oder der Kompensation sich bewußt zu machen. Oder will man es lieber Gesetz der polaren Schwingung, des periodischen Umschlags oder der Vergeltung nennen? Und läßt sich nicht so das geschichtliche Werden als urgewaltiger Rhythmus erkennen?

Nehmen wir die Geschichte zunächst einmal materialistisch in einer krassen Konsequenz, wie sie der Marxismus nie gewagt, nehmen wir die Geschichte, weil sie nun einmal die Natur zur Unterlage hat, als reinen *Naturprozeß* gleich jeder Bewegtheit anorganischer Massen, so gibt sich alles Geschehen ja schon als Wiederkehr von Gegensätzen im Wechsel von Attraktion und Repulsion, im Wechsel von Stoß und Gegenstoß gleich Pendelschwingungen. Jede Bewegung hat Richtung und jede Richtung erschöpft die Bewegung, daß sie in ihr sich nicht ausgeben kann, sondern Umschlag fordert. Und Sonnen und Monde kreisen in Wiederkehr, und noch die Elektronen kreisen im Atom, und unsere ganze farbige, tönende, wärmende Sinnenwelt beruht auf Schwingungen. Mag da das Geschehen im kleinen Kreis, mag das Wasser im Glas und noch im Teich zu starren scheinen, das Meer der Geschichte kann nicht stille stehen, sondern braucht seinen Wellenschlag, seinen Wechsel von Ebbe und Flut gleich dem Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, gleich der Wiederkehr der Eiszeiten, der Sonnenfleckenperioden, der stärkeren Niederschlagsperioden, und mit beiden wollen ja manche heute Steigerungen des Geschichtslebens in Verbindung bringen. Alles aber ist getragen vom größeren Wechsel

der Gestirnbannen, begründet zuletzt im Grundgesetz der Erhaltung der Energie, das da Wärme in Bewegung umschlagen, die Energien sich austauschen, die Naturformen um ein Gleichgewicht balanzieren, fluktuieren läßt. Kurz, die ganze Natur entfaltet sich als rhythmische Schwingung. So sehen heute schon einzelne Historiker und Geisteswissenschaftler in einzelnen Aeußerungen typische Prozesse in der Geschichte wiederkehren (Burdach) und lassen einen Wechsel von Beharrung und Bewegung, Kontinuität und Variation, Reaktion und Kontrast als Untergrund der Geschichte antönen (Th. Lindner, Strygowski, Kuno Francke). Wer dies zu mechanisch findet, müßte auch den größten Lebenskünder Goethe als Mechanistiker verdächtigen, wenn er den Gegensatz von Licht und Finsternis als ewige Formel des Lebens und unendlichen Rhythmus verkündet und weiter sagt: „es ist immer Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; kann man es auch nicht aussprechen, so beobachte man es genau und achte darauf."

Führen wir so auch die Geschichte höher aus der unbelebten Natur in die organische, aus einem physikalischen Prozeß in einen *biologischen*, so sehen wir die Periodik mitsteigen aus einem Gesetz der Natur zu einem Gesetz des Lebens, das in der Ruhe oder gleichbleibenden Bewegungsrichtung stagniert und schließlich zu Tode erstarrt, das den Wechsel der Haltung, der Bewegung braucht in Atem und Pulsschlag, in Blutkreislauf und Stoffwechsel, in Wachsen und Welken, Wachen und Schlafen, Hunger und Sättigung, Anspannung und Abspannung.

Aber der Rhythmus der Geschichte schlägt noch höher vom vitalen zum *psychischen Prozeß*, und die Periodik schwingt weiter zum Gesetz der Seele, die nach der Pendelschwingung des Uhrwerks sich den Kreisgang des Lebens einteilt, die aber auch selber atmet im Wechsel der Stimmungen, Neigungen, Blicksrichtungen und durch Eintönigkeit der Abstumpfung, ja der Hypnose verfällt und die da schwingt vom Reiz des Neuen zum Ueberdruß und schwingt zwischen der Lockung der Fremde und der Lockung der Heimat. Man hat so heute in der Kunstgeschichte und auch für den Sprachstil ein Gesetz der Ermüdung, eine Theorie der Abstumpfung aufgestellt; denn „jede Mode führt zu Tode", d. h. zu ihrer Ueberwindung im Wechsel. So findet J. Petersen in der deutschen Geistesgeschichte „eine periodische Ablösung von frühlingsmäßiger Lebenslust und herbstlicher Wehmut, von Dur und Moll, von Endlichem und Unendlichem". Nicht nur in der Kunst genießt auch sonst die Seele die sich bedingenden Kontraste, sie selber taumelt faustisch von der Begierde zum Genuß und vom Genuß zur Begierde, und himmelhochjauchzend, zu Tode betrübt, wirft sie sich in die Schaukel des Gefühls; denn im Wesen des Gefühls liegt die Antithese, liegt auch der Wechsel von Ebben und Fluten, und im Schaukeln metrischer, rhythmischer Formung bringt die Lyrik ja das Gefühlsleben zum reinsten Ausdruck. Das Schöne selber aber formt sich immer neu als Harmonie von Gegensätzen.

Doch über die Gefühlssphäre hinaus entladet sich ja der historische Prozeß vor allem in Taten des Willens, und hier erst recht wirkt ja das Leben sich aus

im Streit und Austausch der Gegensätze, so daß die kampfreichsten Zeiten als die größten der Geschichte erscheinen, die Schäferzeiten aber als die leersten. In Werken des Willens aber waltet die Geschichte zuhöchst als *moralischer Prozeß*, der niemals endet, der jede Epoche, ja jeden Tag als neuen Kampfplatz auftut, nicht bloß, weil die wilden Triebe der Urzeit sich eher ablenken als abtöten lassen, und zeitweilig noch aus dem Naturuntergrund vulkanisch hervorbrechen, nein auch, weil der Kampf ja gar nicht bloß gegen das Rohe oder gar nur gegen das Böse sich richtet, sondern auf edlerer Stufe immer feiner fortwirkt innerhalb des Guten, dessen schlimmster Feind ja das Bessere ist, und so bleibt das moralische Leben in unendlichem Schwingen und Ringen der Gegensätze. Und hängt nicht schließlich auch über dem weltgeschichtlichen Prozeß das Gesetz der Vergeltung, erst als rohe Rache und Revanche treibend in wilder Brust, dann in höherer Kultur Gerechtigkeit heischend, wägend und wirkend, alle Hybris strafend, gegen jede Ausschreitung reagierend und schließlich „Weltgeschichte als Weltgericht" dichtend, anstrebend und von genügend hoher Warte doch wohl auch erkennend?

Was nun sich als Gesetz der Natur, des Lebens, der Seele im Fühlen und Wollen offenbart, muß wohl auch irgendwie das Denken durchwalten. Heben wir nun die Geschichte endlich zum *logischen Prozeß*, als Fortschritt im Bewußtsein, wie Hegel sie deutet; das Bewußtsein aber, lehrt Fichte, erwacht am Anstoß, und es steigert sich in der Reibung der Gegensätze, schärft sich im Kampf der Parteien, die meist, was sie wollen, erst erkennen an dem, was sie nicht wollen, und die nun auch philosophisch in ewig wechselndem Streite als Idealisten und Naturalisten, Rationalisten und Empiristen, Realisten und Nominalisten, Deterministen und Indeterministen und wie sonst noch all die Gegensätze heißen, sich gegenüberstehen und hundertmal überwunden, hundertmal als „alte Feinde mit neuem Gesicht" aus dem Mutterschoß der Gedanken wieder emporsteigen. Auch jede Denkrichtung hat ihre Hybris und fordert logische Vergeltung. Jede These schon ist ein Heraustreten aus dem logischen Gleichgewicht, das sich wiederherstellen muß durch eine Ergänzungsthese, und muß sich nicht schon jeder Satz das Gleichgewicht erkämpfen zwischen Subjekt und Prädikat? Nicht zufällig ward das Volk der Agone zum Volk der Dialektik, der philosophischen Kritik und Klärung, in der schließlich Platon das Denken selber als eine Debatte der Seele deutet, und als eine Debatte von Jahrtausenden entfaltete sich die Geschichte der Philosophie, in der mancher Denker von seinem Gegner lebte, an ihm seinen Standpunkt orientierte und in der die größten Denker, die den Kampf der Stimmen und Gegenstimmen in die eigene Brust genommen, in beständigen inneren Ueberwindungen sich entwickelten und den Ausgleich der Gegensätze suchten und fanden im System. Denn wie es einen Kreislauf des Wassers und des Blutes gibt, so auch einen Kreislauf der Erkenntnis, die im System immer wieder in ihren Ausgangspunkt zurückführen muß.

Geschichte hat, wie schon Hegel betont, eine Doppelbedeutung: objektives Geschehen und subjektives Bewußtsein davon bis zur Geschichte als Geschichts-

wissenschaft. Ist dies nur eine zufällige Amphibolie, die man wie andere als Quelle von Mißverständnissen eigentlich beklagen müßte? Nein, sondern eben weil das geschichtliche Geschehen in Gegensätzen schwingt, kann es niederschlagen im Bewußtsein. Der Gang in gleicher Richtung bleibt unbewußt als Nachtwandel. Nur wenn der Klöppel hin und her schwingt, tönt das Glockenspiel, sonst bleibt es stumm. Was so alte Meister wie Heraklit und J. Böhme wußten, daß wir jedes nur an seinem Gegensatz spüren, gilt im größten Sinne von der Geschichte. Sie wirkt, ja wird Bewußtsein, *weil* sie in Differenzen verläuft, weil sich ein Geschehen am andern als Folie abzeichnet. Die *Differenz* und darin der Ansatz zum *Bewußtsein* gehört so zum Wesen der *Geschichte*.

Unsere neueren Historiker haben schon auf den verschiedensten Geistesgebieten „Wellenbewegungen" festgestellt. Aber soll nun die Geschichte bis ins Geistigste hinein sich in diesem Hin und Her der Gegensätze, in diesem Wellenschlag und Kreislauf erschöpfen? Dann ist sie im leeren Rhythmus nicht mehr als die mechanische Natur, dann gibt's überhaupt keine Geschichte. Das bloße Hin und Her versinkt als Gleichmaß wieder ins Unbewußte. Der Wechsel muß sich potenzieren, muß sich über sich selbst erheben, die Gegensätze müssen sich aneinander oder vielmehr übereinander absetzen, sich aneinander aufbauen, um Bewußtsein zu werden. Bloße Rückschläge geben so wenig Geschichte wie bloße Schläge. Geschichte braucht mehr als Einzelheiten und ihre Wiederholungen. Geschichte ist nicht ein Schrei und nicht ein Trommelwirbel. Geschichte braucht aufsteigenden Zusammenhang. Geschichte trägt sich selber als Erlebnis ein, als Stufe der Ueberwindung, um darüber hinauszuleben. Fortschritt ist als solcher schon Fortschritt im Bewußtsein. Geschichte braucht Bewußtsein, um nicht leer abzulaufen, und Bewußtsein braucht Geschichte, weil es selber geschichtlich lebt in beständiger Erhebung über sich selbst. Aber allgemeiner ist ja das Wesen der Geschichte schon Erhebung über die Natur, und wenn ihre Bahn nicht tiefer gehen soll als die Natur, die doch als organische schon sich höher entwickelt, wenn Geschichte also nicht Rückfall sein soll aus der höheren in die niedere Natur, dann muß sie neben der Mechanik des Rhythmus auch die Dynamik des Aufschwungs in sich tragen und neben dem Gesetz des periodischen Umschlags auch das der steigenden „Entwicklung" erfüllen. Aber landen und stranden wir mit diesem Begriff nicht wieder am verlassenen Ufer des 19. Jahrhunderts? Nur, wenn wir ihn von der Periodik ablösen, die wir brauchen, die aber der Entwicklung so wenig widerstreitet, daß sie vielmehr von ihr gefordert wird. Denn wahrlich steil genug ist der Berg der Geschichte, daß er mit Goethe den Aufstieg in „Spiralen" braucht und, mit Grillparzer zu reden, „erst in dem ewigen Zickzack die Welt ewig ein wenig vorwärts kommt". Die Periodik verträgt sich mit der Entwicklung als die stete Antithese, die der steten Synthese erst Material und Arbeit bringt, aber man ließ im späteren 19. Jahrhundert die „synthetische" Entwicklung der spekulativen Denker ohne deren inneres Erlebnis nur als einschläferndes Wiegenspiel mechanisch auslaufen in einen leeren Monismus der Evolution. Und wer sich nicht bloß als Partei einstellte in die Geschichte, ließ sie biedermeierlich oder protzenhaft als braven

oder festlichen Fortschrittsmarsch an sich vorüberziehen. Man nahm den Geschichtsverlauf nicht mehr ernst genug in seinen tragischen Brechungen, bis diese sich bitterlich meldeten. Nun endlich fühlt man wieder die Antithesen bluten und ruft nach der Synthese als heilendem Ausgleich. Denn Ringen ohne Aufstieg ist schließlich ebenso leer wie Aufstieg ohne Ringen. Das Bild der Geschichte gibt ja doch ebenso ihren Pessimisten recht, die im Sinne von Machiavell oder von Burckhardt, von Schopenhauer oder von Spengler in ihr nur mehr Wiederkehr sehen, wie ihren Optimisten, die sie als Entwicklung anerkennen und darum als Idealisten belächelt werden, während sie doch damit der Geschichte nur dasselbe zuschreiben, was ihr schon als Fortsetzung der organischen Natur zukommen *muß*. Auch der Geschichtspessimist ist kein Realist, sondern ein Idealist mit negativem Vorzeichen und wird, unter die Buschmänner versetzt, nur zu bald sich als Romantiker erkennen, weil er mit der Entwicklung auch die Kultur verleugnete. Gewiß, wir brauchen die Melancholiker der Geschichte zur Korrektur ihrer Sanguiniker. Aber schließlich schauen alle Temperamente durch gefärbte Brillen, und es gibt nicht nur Tänzer der Bejahung, sondern auch Gecken der Verneinung, ja das Wohlfeilste auf der Welt bleibt Verachtung, die jeder Wicht schon aus Eitelkeit aufbringt.

Doch auch abgesehen von allen Extremen, man macht sichs zu leicht, wenn man den Gang der Geschichte mit *einer* Geste aus *einer* Stimmung abtut und in *eine* Richtung weist. Die Geschichte läßt sich weder als Lauf des Eulenspiegel verstehen noch als Arbeit des Sisyphos. Kreisend *und* steigend wie das Leben überhaupt trägt sie Rhythmik wie Dynamik in sich, und wer diese nur als Gegensätze auseinander zu halten weiß, ist taub gegen alle Musik, die ja *im* Rhythmus die Melodie aufsteigen läßt und darin den Sinn der Lebensbewegung wiedergibt. Goethe wußte es besser, was uns strebend hinanzieht, indem wir unseres Daseins Kreise vollenden, und Nietzsche ahnte es, da er seinen aufschwebenden Adler von seiner Schlange umringeln ließ, da er den Aufstieg des Uebermenschen mit der Wiederkehr verband und schon in seiner Frühzeit zur künstlerischen Lebenshöhe den Ausgleich des Apollinischen und Dionysischen forderte, den doch dieser Dionysier selbst nicht wahrte. Ja, Maß und Uebermaß wechseln in jeder Entfaltung; denn jede braucht Ausschreiten und Einhalten, Gang und Gestalt, Richtung und Form, Dynamik und Statik, Variation und Konstanz, Auszug und Heimkehr. Und so ist auch die geschichtliche Lebensentfaltung weder ohne Richtung noch ohne Form. Mag die Richtung der anorganischen Natur in aller Beharrung abwärts gehen bis zum Maximum der Entropie (was man heute bezweifelt), für die organische Natur ward nicht umsonst das Gegenprinzip der Ektropie aufgestellt; denn das Wesen des Lebens ist Bildung als Organisierung. Und wenn der Realist und der Idealist sich dahin einigen können, die Geschichte als höheres Leben über der organischen Natur anzusetzen, so ist ihr eben schon die höhere Organisierung als Grundzug mitgegeben.

Ist aber die Geschichte als Fortsetzung wie als Ueberwindung der Natur Lebenssteigerung, worin kann sie denn ihre Periodik austragen, ihren Wechsel der Gegensätze bis zu tragischen Rückschlägen? Die Organisierung trägt eben

im Unterschied zur Mechanisierung selber schon ihre Antinomik in sich. Alles Leben drängt ja beständig zur Formung und drängt doch beständig über jede Formung hinaus, da jede zu erstarren und so aus dem Organischen ins Mechanische abzusinken droht. Das Leben erfüllt sich und entleert sich in jeder Form. So ringen in ihm beständig Gang und Halt, und die Kraft zerbricht immer wieder die Gestalt und muß doch immer wieder zu neuer Gestalt streben, um nicht ins Leere zu verrauschen. So gilts bis ins Geistigste: Mystisch aufquellender Glaube erbaut sich schließlich die Dogmen- und Kirchenform, die er doch immer wieder überströmt, und künstlerische Phantasie ringt stets nach Stil und entringt sich ihm immer wieder. So wechselt das Leben zwischen Formbildung und Formsprengung. Schon im Stoffwechsel der leiblichen Organismen wechseln ja Assimilation und Dissimilation, Aufbau und Abbau, Schichtung und Sichtung, Komplizierung und Zerlegung der Lebensstoffe, Bindung und Freiwerden der Energien. Wenn heute vielfach im Zuge eines Nietzsche und Bergson das Leben wesentlich als Gegensatz zur Form genommen wird, so wird es vereinseitigt und droht sich in dionysischem Rausch aufzulösen. Und wenn (namentlich seit Simmel) für das Leben auch die Notwendigkeit der Form wenigstens als Schranke, als „Gehäuse" (Jaspers) anerkannt wird, so ist damit die Form erst negativ verstanden. Doch das Leben braucht nicht bloß, sondern ist selbst ebenso sehr Formung als Schäumung. Im Stoffwechsel mögen sich noch Aufbau und Abbau die Wage halten; aber daß eben das Organische im Gegensatz zum Anorganischen auf Formbildung zielt, offenbart es in den spezifisch organischen Fähigkeiten der Regeneration, des Wachstums, der Fortpflanzung und Vererbung, die alle die Form erneuern und weiterführen wollen. Zumal die Vererbung ermöglicht die höhere Entwicklung, in der die überwundenen Formen nicht nur ausscheiden, sondern sich absetzen als Postament. Die Vererbung ist ja nur ein Hauptfall für jenes Gesetz der Erhaltung, das die organischen Wesen erst auf ihre Vergangenheit ihre Zukunft bauen läßt. Auch die Gegensätze des Lebens erschöpfen sich nicht im mechanischen Wechsel, im bloßen Wellenschlag und Pendelschwung, sondern setzen sich dabei aneinander ab in eindrucksvollen „Spuren", bereichern sich gegenseitig und steigern sich im Kampfe aneinander empor, indem der Sieger vom Ueberwundenen lernt und erbt und so nach Hegel im „Aufheben" zugleich negiert und konserviert. Die moderne Biologie zeigt uns dieses Konservieren, zeigt uns (seit Hering) das Gedächtnis als Grundeigenschaft alles Organischen, das ja in seinen Strukturen, Dispositionen eine gewaltige Summe von Funktionen aufgespeichert hat. Wie sollte nun als das höhere organische Leben die Geschichte, die ja als solche schon nicht nur Geschehen, sondern zugleich Bewahrung des Geschehens ist und nicht nur wie Semons „Mneme" der Organismen unbewußte, sondern bewußte Erinnerung, in menschlich ausgeführten „Engrammen" sprechend, wie sollte sie nicht als stärkster Niederschlag sich vererben, nicht als Summe des Gelebten und Geleisteten sich eingetragen haben ins menschliche Lebensbewußtsein? Mehr als von seinem Klima und seinem Blute, mehr also als von seiner Natur lebt ein Volk von seiner Geschichte, von seiner eingelebten Vergangenheit. Die Geschichte ist es, die ein Volk bildet,

und die auch alles wirkliche Menschentum erst zur Gestaltung bringt und zur Erhöhung, denn es gehört zur Geschichte, daß in ihr der Wechsel Früchte trägt, daß sie nicht nur in Evolutionen und Reaktionen sich bewegt, sondern sich absetzt in Traditionen, in Menschen überlebenden Formen und Werken als Ausbau höheren Lebens, kurz, daß sie *Kultur* wird.

Es gibt keine Kultur ohne Geschichte, aber auch keine Geschichte ohne Kultur. Naturvölker können in die Geschichte wohl eingreifen, wie die Natur selber einwirkt als Untergrund und als Zwischenkraft, etwa in Armaden vernichtenden Stürmen, aber Naturvölker können nimmermehr Träger der Geschichte sein, es sei denn, daß sie in ihr zu Kulturvölkern heranwachsen. Denn Geschichte und Kultur gehören zusammen, Geschichte als die *Funktion* der Kultur und Kultur als die *Substanz* der Geschichte. Damit soll die Geschichte gewiß nicht auf die sogenannte Kulturgeschichte beschränkt werden; denn Kultur kann nicht nur der Inhalt, sondern auch erst die Wirkung, der Ertrag der Geschichte sein. Die Funktion kann sich eben nicht nur als zur Substanz gehörig erst innerhalb ihrer vollziehen, sondern auch vor ihr und nach ihr, sie erst bilden und über sie hinaus wirken, wie der organische Prozeß den Organismus nicht nur bedient, sondern auch bestimmt, ihn bildet und auflöst. So wechseln auch die Organismen, die da Träger der Geschichte sind, d. h. jenes organischen Prozesses, in dem sich die Kultur bildet, die ja selber schon nichts anderes bedeutet als Höherbildung, höher jedenfalls als die Natur. Kulturkreise und Reiche, Rassen und Völker, Staaten und Individuen sind da Bildner wie Gebilde der Geschichte; denn ihr Bildungsprozeß wird intensiver und extensiver, greift immer tiefer ins Besondere bis in die Seele des Einzelnen und immer weiter ins Allgemeine bis zur Symbiose der Menschheit. Wer wie Spengler die Kulturen zwar auch als geschichtstragende Organismen faßt, aber sie nur als Zonenblüten typisiert und gegeneinander abschnürt bis zur Isolierung, vergißt über den Organismen die Organisierung, über den Geschichtsträgern den Geschichtsprozeß, der sie durchgreift und der sich nicht einschnüren läßt, sondern wie über die Zonenkulturen hinaus sich nach Völkern und Individuen differenziert, so in Vererbung und Verpflanzung sich zeitlich und räumlich in die Menschheit hinein auswächst, wie er ja heute auch die Kulturkreise der Chinesen und Inder mit den abendländischen zu verweben beginnt und die bewohnte Erde in Wirken und Leiden zusammenschweißt. Aber schon die selber in alle Erdteile ausgreifende „abendländische Kultur" datiert ja ihre Geschichte nicht erst mit Spengler vom Jahre 1000, sondern will aus Grundlagen verstanden sein, die auf Athen, Rom, Jerusalem zurückreichen, ja bis Memphis und Babylon und bis ins 5. vorchristliche Jahrtausend an den bisherigen Kalenderanfang der Geschichte.

Nehmen wir also die *Geschichte* zunächst als den *Kulturprozeß* der sich über den Naturprozeß erhebt; nehmen wir sie so einfach als gesteigertes und bis zum Geiste sich steigerndes Leben (denn der Geist ist organischer, ist lebendiger als die Natur), so trägt sie eben in diesem organischen Prozeß, dieser Lebenssteigerung eine stachelnde Antinomik, die sie in ständigem Kampf und Umschlag höher treibt. Auf dem „Gegensatz des Besonderen und Allgemeinen" beruht



nach Ranke „die ganze europäische Geschichte", und schon manche, die heute vom Wechsel geschichtlicher Gegenbewegungen sprechen, spüren ihre Entfaltung am Gegensatz von Freiheit und Bindung, Individuum und Gemeinschaft oder Masse (Tönnies, Strygowski, Kuno Francke). Solcher Gegensatz von Sonderung und Bindung steigt ja schon aus der Natur auf, als deren Grundrhythmus Goethe den Wechsel von „Systole" und „Diastole" vernimmt und die da beständig Ballung und Zerstreuung sich ablösen und erst recht das Leben umschwingen läßt zwischen Aufbau und Abbau, Assimilation und Dissimilation. Während es aber in der niederen Natur beim bloßen Wechsel bleibt, während das Mechanische starr geschlossen beharrt oder atomistisch rasch zerfällt, während sein Zustand also Einheit oder Vielheit gesondert darstellt, lebt das Organische gerade als Einheit der Vielheit, als Ganzheit in der Gliederung und umgekehrt und findet eben in der Durchdringung beider sein Wesen. Aus Einheit wächst Gliederung, und Sonderung webt sich zur Ganzheit. Denn wenn nun einmal die Organisierung sich als Steigerung fortsetzt, so muß sie, da in jeder Bewegung eine Richtung vorwaltet, entweder nach der Seite der Ganzheit ausschreiten als stärkere Konzentrierung oder nach der Seite der Gliederung als stärkere Differenzierung. Da aber die absolute Konzentrierung zur Erstarrung, die absolute Gliederung zur Auflösung und so die Extreme beider Richtungen ins Mechanische, zur Aufhebung des Organischen, zum Tode führen, müssen im Organischen, wenn es eben als solches bestehen, d. h. leben will, die Richtungen in periodischem Umschlag zur Führung gelangen, doch eben nicht nur wechseln, sondern im Wechsel fortschreiten, indem die Lösung in höhere Bindung eingeht, die wieder von einer höheren Lösung aufgenommen wird zu einer noch höheren Bindung, so daß das Geschichtsgewebe der Kultur sich nie ganz verknotet und nie ganz auffädelt, sondern eben sich ausspinnt, indem es den Faden abwechselnd zu weiterer Knüpfung und Lösung führt. Auch die Lösung kann positiv wirken, das Einzelne formend, auch die Bindung kann negativ wirken, das Einzelne deformierend. Denn der Kulturprozeß lebt und webt eben echt organisch sowohl in die Glieder wie ins Ganze, bildet das Individuum bis zur Höhe der „Kultur" und die Gemeinschaft bis zur Breite der „Zivilisation". Es gilt da die Kräfte zu entwickeln in Befreiung und Einigung, es gilt den Menschen wie die Menschheit zu bilden, den Humanismus wie die Humanität auszubilden und die wahrhaft organische Durchdringung als Kulturziel würde erreicht, wenn das Einzelleben vom Ganzen erfüllt wäre und das Ganze voll Einzelleben, wenn so die Menschheit sich ganz individualisierte, der Mensch aber die Menschheit in sich trüge, wenn das Individuum als Mikrokosmos in Goethes Sinn zugleich ganz universal geworden, kurz, wenn volle Eigenseelen sich zu vollem Bunde einten.

Schon in der Tierwelt spielt der Gegensatz von Sammlung und Sonderung, von Kollektivierung und Partikularisierung, aber als ein stabiler, der die Tiere noch zu dauernden Typen scheidet wie in polygame und monogame, so in Herdentiere und Nesttiere. Erst beim Menschen entfaltet sich der Gegensatz auch als Wechsel, als geschichtliche Folge — schon vor der Geschichte. Ob und wie man nun die vorgeschichtlichen Lebensformen des Menschen als Stufenfolge



ansetzen mag, es zeigt sich in ihnen wie schon im organischen Prozeß mit dem Nebeneinander auch ein Nacheinander von Gegensätzen, ein Wechsel von Bindung und Lösung, von Sammlung und Zerstreuung. Die Horde lebt zusammen, und der kollektive Geist beherrscht selbst die Keime geistigen Lebens bei den Naturvölkern (wofür jetzt Levy-Bruhl Daten beibrachte). Das Jägerleben aber treibt zur Separierung, zur Scheidung der Reviere selbst bei so tiefstehenden Völkern wie den Weddas auf Ceylon. Das Nomadentum wieder sammelt mit der Herde auch den Stamm, der geschlossen wandert, ja das Hirtentum gibt für immer das patriarchalische Vorbild sozialer Organisation; der Ackerbau dagegen treibt in seiner Entwicklung wieder aus der Gemeinwirtschaft zum Privatbetrieb, während das erwachende Gewerbe zum städtischen Leben zusammendrängt. Doch über diese allgemeinen, zumeist prähistorischen Lebensstufen, die doch, wie eben im Fortschritt alles Frühere positiv „aufgehoben" wird, als Berufe in der Kultur fortleben, steigt nun die Geschichte empor — etwa nur in der Richtung der Bindung oder nur der Individualisierung? Man entdeckt heute immer deutlicher die Grundzüge einer „heroischen Epoche", also einer individualisierenden nach einer solchen bäuerlicher Gemeinschaft oder sonstiger kollektiver Wirtschafts-, Rechts- und Staatsform und wiederum vor einer solchen, die ihre Individuen im Feudalstaat und noch schärfer im dynastischen bindet. Doch schauen wir über diesen allgemeinen Wechsel hinaus auf die Völkerepochen der Geschichte.

Wenn nun ein Gott oder ein Prometheustrieb der Menschheit selber sie zum Lichte führen wollte, wenn ein Demiurg die Bildung der Kultur betreiben sollte, wie könnte es anders geschehen, als in der Art, in der sich sowohl Natur wie Geist gestalten, sich der Weltkörper wie das Bewußtsein bildet: durch einen Verdichtungsprozeß, einen Akt der *Konzentration*. Die wirkliche Geschichte beginnt mit Reichsbildungen, die zunächst den menschlichen Massenstoff herbeischaffen, den Block, aus dem die Kultur gemeißelt wird. Schon in hethitischem Archiv erscheint der Begriff der Großmacht. So verschieden die altorientalischen Reichskulturen sind in ihrer Struktur und in den Menschentypen, die sie vorschieben, so verschieden der Geist ist, der im babylonischen Kaufmann, im assyrischen Söldner, im ägyptischen Schreiber, im indischen Mönch, im chinesischen Mandarin oder persischen Satrapen lebt, es ist doch in allen ein expansiver Baugeist, ob er Pyramiden oder Pagoden oder babylonische Türme baut, ob er sich mehr phantastisch oder bürokratisch, feudalistisch oder militärisch oder hierarchisch stilisiert, ob Confucius „die Gesetze des Himmels" und ein babylonischer Mythenheld „das Gesetz der Erde" erkennen will, tatsächlich sucht jener auch die irdische Ordnung und der Babylonier die himmlische, und es ist überhaupt die Hingabe an die höhere allgemeine Ordnung, es ist der Zug ins Eine und Absolute, Ewige und Unendliche, der diese Kulturen auftreibt, es ist die Andacht zum Großen, Monumentalen, das alles überwölbt und umschlingt, und darum hat der Orient alles dem Himmel überantwortet und Welt und Leben ganz in *Religion* getaucht, um alles in ihr zu *einheitlicher Bindung* zu bringen: Einheit der Weltanschauung und

Wissenschaft, der Politik und Kunst mit der Religion und in ihr selber Einheit. Selbst im praktischen China blieb die Baukunst von der religiösen Stimmung beherrscht (Boerschmann), und selbst das größte Denken des Orients, das indische, blieb, wie Oldenberg, Deussen u. a. es schildern, „am Altare hängen", und H. v. Glasenapp zitiert den Ausspruch eines alten Brahmanen: „In Indien ist alles Religion." Aber schon die altindischen Göttergestalten sind „so nebelhaft durchsichtig, daß man durch sie hin die Einheit ergreifen könne", daß sie so leicht in die Einheit eingehen „wie die Kühe in den Stall", und in späteren Teilen des Rigveda findet man auch das Suchen nach Einheit, auf der alle Vielheit der Götter und der Dinge beruhe. In den Upanishaden gar, die Oldenberg „in allem Einzelnen voll von Unklarheiten" findet, heißt es zum Triumph der Alleinheit, daß nie ein Beweis für die Vielheit, ja nur für die Zweiheit geführt werden könne. In Brahmas „Zweitlosigkeit", im „unermeßbar großen" Atman versinkt dem Inder die Buntheit der Welt, und der „heilige Sieger" erlöst sich in die Einheit des All. Aber auch der chinesische Taoist Lieh-tszu erklärt: „Daher begreife ich wohl die Unendlichkeit und Unbegrenztheit, nicht aber die Endlichkeit und Begrenztheit." Sonst zeigt sich im praktischen China der absolutistische Geist des Orients mehr im Glauben an Tradition und Subordination. So bekennt sich Confucius, der ja den chinesischen Geist geprägt oder doch zum machtvollsten Ausdruck gebracht hat, als bloßen „Ueberlieferer". „Ich glaube ans Altertum und liebe es." „Der Fürst sei Fürst, der Untertan sei Untertan, der Vater Vater, der Sohn Sohn. Das Wesen des Herrschers ist der Wind, das Wesen des Geringeren das Gras. Wenn der Wind über das Gras hinfährt, muß das Gras sich beugen". Eine beständige Wesensart hat nach Confucius nur, wer sich nach der Norm richtet. Die Norm aber ist gegeben; und der Gebildete kennt die Regel der Ordnung, und Confucius selber heißt „nicht mehr denken, nur lernen".

Doch mehr als in den fernen, wie zeitlos fortlebenden Sphären Chinas und Indiens ist ja für uns der alte Orient geschichtlich gegeben in Aegypten und Babylonien. So verschieden sie sind, die Geschichte lebende, schreibende, dichtende, wechselreiche, vergängliche, Lehm schichtende, mobile, merkantile, rechnende, zahlenreiche Kultur Babylons aus der dionysischen Dynamik Asiens gegenüber der geometrisch messenden Statik des alles fixierenden, alles bis zum Totenkult konservierenden, Urgestein wälzenden Aegypten, man hat doch die „merkwürdige Aehnlichkeit der Kulturbedingungen und des Kulturablaufs" in beiden Ländern längst bemerkt. Schon die Regulierung des Bodens, der beherrschenden großen Flußläufe hier und dort, schon „Kolonisation und Kanalisation" verlangten straffste staatliche Konzentration. Ob es wie in Aegypten ein „einheitliches Volk" war oder ein Mischvolk wie im babylonischen Weltreich, wo dann die Assyrer methodisch Volksmassen verpflanzen und durch Entnationalisierung nivellieren bis zum Weltbürgertum, die Einheit dominiert hier wie dort, nicht nur politisch: eine geschlossene religiöse Weltanschauung, von der das Leben ganz durchzogen ist, macht alle Wissenschaft zur Theologie, alle Tugend zur Frömmigkeit, alle Kunst zum Kultus, alle Geschichte zur

Religionsgeschichte wie alle Staatsordnung zur Hierarchie, ja die Weltordnung zur Kultusordnung. Schon im summerischen Reich ist der König wesentlich Priester, und das babylonische Reich bedeutet die Weltherrschaft eines Stadtgottes. Der König wird, wenn nicht selber zum Gott, zum Sohn oder Diener Gottes, der priesterlich alles Leben unter Macht und Schutz der Götter stellt; denn der göttlichen Kausalität bleibt alles unentrinnbar untertan. „Der Mensch ist Gottes Schatten wie der Sklave des Menschen Schatten", und die ganze Kultur ist (wie H. Schneider formuliert) praktisch beherrscht von dem Satz: „Fürchte die Gottheit, ehre den König", der Mensch, der einzelne dabei ganz eingetaucht in Sünde und Leiden, Ohnmacht und Dienstbarkeit. Der Grundtrieb aber dieser absoluten religiös-politischen Unterordnung ist Vereinheitlichung. In den Pyramiden, sagt Ed. Meyer, kommt das innerste Wesen des alten Reichs zum Ausdruck: der gesamte Staat konzentriert in der Person des „großen Gottes" (Pharao); das Königtum bilde überhaupt den Mittelpunkt Aegyptens, das einen völlig zentralisierten Beamtenstaat darstelle unter einem allmächtigen Herrscher. Auch die Volksgliederung war in Aegypten keine organisch gewachsene, sondern von oben her auferlegte, wesentlich verwaltungstechnische und nur lokal abgemessene. Und so bürokratisch stellte man sich auch die Totenwelt und die Götterwelt vor. Die Götter sind da nur unterschieden durch ihre Kultstätten, aber im Grunde alle wesensgleich. Die Reichsbildung führte von selber zur Systematisierung der Götterwelt, und auch im babylonischen Götterstaat findet man eine solche Uniformität, daß sich die großen Gottheiten nur nach ihren Symbolen kennzeichnen lassen. Wahrhaftes Leben zeigte eben die orientalische Kultur wesentlich in der Einheit, und der große Werkmeister *Imperialismus* bildete da die erste Form als *Uniform*. So ward er, der im Orient schon im 3. Jahrtausend v. Chr. als Idee der Weltherrschaft heimisch ist und den Titel des „Königs der vier Erdteile" wie später den des „Königs der Welt" oder „Königs der Könige" vererbte, nicht so sehr der Begründer der eigentlichen Kultur als selbständiger innerer Entfaltung wie der Begründer der Zivilisation, der äußeren Zügelung der Menschen, der Glättung und Angleichung ihrer Lebensformen, der Regelung ihrer Verhältnisse und Beziehungen zur Gemeinschaftsbildung und Zusammenschließung.

Dieser *„Zug zur Einheit"*, den man längst als beherrschenden des Orients und gerade in seinen „höchsten Leistungen sichtbaren" erkannt hat, mußte sich aber doch mit der Differenz und Variation des Lebens abfinden. Und er konnte es gerade als absoluter, zentraler Sinn, konnte als solcher sich in der zentralen Funktion der Seele heimisch machen, im Gefühl, konnte in dessen Extremen schaukeln und so von einem Absolutismus und Fanatismus in den andern umschlagen. Und im Strom des Fühlens konnten alle Widersprüche untertauchen und vor der berauschten Phantasie sich das Tier als Gott, der Gott als Tier manifestieren. Des Lebens Buntheit wandelte sich da im dunklen Taumel des Wunders, und in mystischer Symbolik spiegelte, maskierte, repräsentierte sich das Eine im Vielen, das Viele im Einen.

Noch mehr aber suchte der Orient das Viele dem Einen äußerlich zu unter-

werfen, es als Massenstoff zu bewältigen durch die Kraft des Einen. Als ein Massenbewältiger, als großer Stilisierer und Regulierer und darum vornehmlich als Architekt und (Menschlichem gegenüber) als Hierarch, Bürokrat, Schematiker betätigt sich der orientalische Geist. Bloße *Massen* läßt er schwellen und zusammenballen von den Massen der Götter- und Ahnenlisten, der Sünden im Totenbuch bis zu den Massen der Triumphbeute. Massen von Texten (20 000) sammelt Assurbanipal für die vollkommene Kultregelung, Massen von Fällen ergaben die ganze babylonische „Listenwissenschaft" und die „zusammenschleppende Weisheit" der alten Aegypter (v. Bissing). Massen werden getürmt zu Kolossalbauten, und der Geist schauert vor unendlichen Räumen und Zeiten und treibt seine Phantasieexpansionen zu riesigen Rundzahlen. Die *Quantität*, in der eben die Vielheit in Graden sich der Einheit unterordnet, dominiert und übertönt jede stärkere Scheidung nach den selbständigeren Qualitäten. Die Welt erscheint da als streng einheitliche Ordnung, und ein festes Band zwischen Himmel und Erde gibt dem Priester Zauberkraft und spinnt ein „System von Entsprechungen", eine phantastische Zahlenspekulation und ein Netz von geheimnisvollen symbolischen Beziehungen, Parallelen und Assoziationen zwischen allen Wesen. Alles ist abhängig, alles gebunden, alles fixiert, nummeriert, alles glaubt und gehorcht und schließt sich zusammen zu fester Ordnung, und da regieren Zahl und Buchstabe, Register und Kalender, Rubrik und Tabelle, Schema und Kanon, Regel und Gesetz (einheitlich bestimmt zumal seit Chammurabi), Ritus und Zeremoniell, Rang und Kaste, Grad und Stufe in strenger *Subordination*.

So ward das ganze noch so reiche, glänzende Leben mechanisiert. Die Macht als *Allmacht* überwölbt, umfängt, fesselt und erstickt schließlich alles selbständige Dasein — den Herrscher ausgenommen, das einzige Subjekt dieser Kultur, dem die Vielen, die Menschen nur Objekte sind. Alles hängt da von oben ab, von Despoten, Göttern, Gestirnen, alles hängt am Absoluten und Universalen, das Zeitliche ertrinkt im Ewigen, das Endliche im Unendlichen, das Kleine im Großen, das Einzelne im Ganzen, der Mensch im Reich und im All, und darum liest er auch die Zahlen, die sein Leben regeln, nicht an seinen Fingern ab im dekadischen System, sondern im duodezimalen am Lauf der Gestirne. Denn am Himmel hängt das Schicksal und die Ordnung des Irdischen. Und nach dem Himmel reckt sich die Monumentalarchitektur des Orients; aber nach dem Lebensgesetz der Polarität wirft dieser superlativische, alles übersteigernde Formtrieb des Orients sich aus dem Kolossalen zugleich in die Kleinkunst und Spezialistik und genießt eben darin das Viele in seiner Kleinheit und Dienstbarkeit, genießt es spielerisch, dekorativ, im Gewebe als Ornament; denn er kann es nicht ernst und wesenhaft nehmen, nur eben als Gegenspiel des Einen und Großen, als Splitter, als Zahl, als Einzelnes, Accidentielles, Ornamentales, nicht als Eigenes, Besonderes, Individuelles, Selbständiges. Trotz individueller Ansätze in Babylonien kommt es nirgends zu schöpferischen, freien und tragischen Persönlichkeiten, nirgends auch nur zu Künstlersignaturen, nirgends zu wirklichen Historikern, nirgends zu innerlich ausgetragenen Typen und

und Germanentum, die nach v. Below das Hauptproblem des Mittelalters bildete, brachte es den Bindegeist auch äußerlich zu universaler Aufrichtung und Gestaltung in Feudalismus, Imperialismus und Hierarchie, in der Macht der Orden, Stände, Zünfte, in der Geltung der Dogmen, Autoritäten und Traditionen und erzog mit zügelnder Kraft die durch die Völkerwanderung verjüngte Menschheit in seinen machtvollen Normen und Formen, in festen Burg-, Stadt- und Klostermauern und vor allem geistig im geschlossenen Bau wieder einer religiösen Weltanschauung, und ließ in ihm, unter ihm doch noch eine solche Buntheit des Lebens aufquellen, die dieser Bau an sich riß wie eben ein Dom die Fülle der Figuren und farbigen Ornamente, wobei er doch mehr Flächen und Massen aufschichtete als die geteilteren antiken Bauwerke.

Ja, Welt und Leben wurden wieder ein Hochbau, ein hochgetürmter, der sich über allen Einzelnen wölbte und mehr und mehr zur einen Spitze bog, ein fest zusammengefügter, schon weil es Massen zu bewältigen, zu ordnen, auch zu schützen galt gegen andere Massen im großen Flutzeitalter des frühen Mittelalters. Die kaum aus der Sintflut der Völkerwanderung aufgetauchte, halb gefestigte Christenheit hatte sich ja zu wehren gegen neue Ueberschwemmungen der Ungläubigen, gegen Hunnen, Avaren, Magyaren, Mongolen, Araber und Türken und strömte selber aus in den Kreuzzügen unter dem Heilsrufe: Dieu le veut! Diese internationalen Kriegszüge zur Rettung der heiligen Stätten aus der Hand der Ungläubigen sind die tiefste, längste Erregung des mittelalterlichen Lebens, das zunächst ein Glaubensleben war, durchklungen von Glocken, durchstachelt von Bußpredigten, durchzogen von Prozessionen. Alles folgt einem Gesetz der Anziehung, alles in Scharen zum einen gebotenen Ziel, alles in Heerzügen, Orden, Zünften, Bünden aller Art dem Führer folgend, alles dienend und glaubend, der Hörige folgsam, der Lehnsträger treu, das Weib in der Kirche schweigend, der Jüngere nach der Regel des heiligen Benedikt dem Aelteren untertan und dienstbereit wie aller niedere Stand dem höheren. So treibt der kollektive Geist des Mittelalters in seinem Einheitsstreben zur vollendeten Subordination statt aller Koordination des griechischen Lebens, und statt der griechischen Freiheit ward Gehorsam und noch höher Demut die Grundtugend mittelalterlichen Lebens, das die Liebe verklärte als die Einigung der Menschen in Gott, der höchsten Einheit, in der schon nach Augustin die unruhige Seele allein Ruhe fand. Alle höchste Einheit aber wie alles Absolute bleibt transszendent, und darum drängte alles Streben des Mittelalters vom übersinnlichen Magneten angezogen über alle Erdenwirrnis, alle Fülle dieser Welt hinweg einzutauchen ins göttliche Licht und freute sich, den eigenen Leib zu geißeln, das menschliche Selbst abzutöten, das Endliche und Individuelle hinzuopfern zur Ehre des Unendlichen, Universalen. Die „katholische", d. h. die universale Kirche allein gab das Heil, das allein aus Gottes Hand kam, dem alles diente. Das ganze Leben sein Kult, die Natur sein großes Buch, der Staat sein Richtschwert, das Kloster seine Stadt, wo Italiener, Iren, Deutsche, kurz alle Nationen eins wurden im Dienste Gottes, wo keiner auch nur einen besonderen Grabstein hatte, und wo der kleine sündige Mensch aus der engen Zelle

ins große heilige Münster atmete. Der wahrhaft „mittelalterliche Mensch" (wie ihn jetzt auch Paul Th. Hoffmann schon aus romanischer Zeit beschreibt) ward der gotische Mensch, der ganz nach oben schaute und lebte, der sich von höherer Ordnung getragen und in ihr geborgen fühlte, ganz eingestimmt auf den herrlichen Traum des augustinischen Gottesstaates, den schon Karl der Große zu verwirklichen trachtete und der noch Dante vorschwebte für den Berg der Läuterung.

Ein Idealstaatstraum, in dem das Leben wie zu Turmglocken aufstrebte und zusammenklang zur höchsten Einheit, zu jener Einheit, auf die das religiös orientierte Mittelalter hinzielte mit all seiner Weltanschauung. Und es herrschte *eine* Weltanschauung wie *ein* Glaube, *eine* Kirche, in der alles gebunden oder mit der doch alles verbunden war! Die Einheit aber, auf die das mittelalterliche Leben gebracht war, ruhte nicht so sehr auf Zwang wie einst im absolutistischen Orient, sondern hatte schon so weit Lösung in sich aufgenommen, daß sie vielfach freie Einung war, ja daß im hohen und späten Mittelalter, wie de Wulf aufzeigte, bereits demokratische, individualistische Ideen aufstiegen. Aber sie blieben Ideen, die sich nicht erfüllten, und sie stiegen mehr aus negativem Grunde auf, weil der selbständige Staats- und Nationalgedanke noch keine Macht hatte. Die (auch nach de Wulf) erst im 14. Jahrhundert erwachenden Nationaltriebe kommen gerade als Lösungen, mit Huizinga zu sprechen, im beginnenden Herbst des Mittelalters. Jene liberalen Ideen aber konnten im 13. Jahrhundert nur gedeihen, weil die Subordination zwar nicht im Staat, aber um so stärker in höherer Einheit und Autorität gesichert war in der Macht der Kirche, die ja nicht nur eine Glaubenseinheit, sondern in der päpstlichen Weltherrschaft eine politische und noch mehr eine Kultureinheit bedeutete. Denn die Kirche war ja der hauptsächlichste Kulturträger des Mittelalters, und an ihrer erziehlichen Kraft und vielfach mit ihr verbunden rankten sich Schule, Erziehung, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Politik empor. Nach Ranke beruhten die Staaten des Mittelalters auf der engsten Verbindung der geistlichen und weltlichen Gewalt, und unter der päpstlichen und der päpstlich gekrönten kaiserlichen Oberhoheit gab es auch noch keine Gleichgewichtspolitik selbständiger Staaten.

Below, der Rankes Charakteristik des Mittelalters unterschreibt und auch die Kirche mit ihrem autoritativen Einheitszug durchaus im Mittelpunkt des Zeitbildes sieht, betont als „greifbarste Eigenschaften des Mittelalters" neben der „kirchlichen Einheit" die „Selbständigkeit der lokalen Gewalten", die freieren partikularen Bindungen im Feudalismus, in Ritter- und Städtebünden, in Korporationsbildungen aller Art, zumal in den Zünften, die ihren „klassischen Ausdruck" im Mittelalter fanden. In all seiner Mannigfaltigkeit drängte eben doch das Leben *zusammen*. „Das Mittelalter ist die große Zeit des Marktes." Alles sucht Ausgleich, Beziehung, Verbindung. Wie im Geistigen Glaube und Wissen, Recht und Moral, Moral und Sitte kaum geschieden werden, so ist das Mittelalter aller schärferen Sonderung abgeneigt. Die Uebergewalt des Kaisertums ist unbegrenzt, Kirche und Staat durchdringen einander, und es gibt keine

risch gewachsenen Gentilwesen die organische Gemeinschaftskraft aufschwellen ließ und diese Bindung mit praktischer Energie ausspannte zum Staate und darüber hinaus zum Weltimperium. Wenn der Grieche nach „Areté“ strebte als individueller Auszeichnung vor den andern und nach dem „Ethos“ des eigenen Charakters, so hielt sich der Römer an die Norm der mores und nannte (nach Mommsen) den einen schlechten Bürger, der anders sein wollte als die andern. Und wenn der junge Grieche vor allem in Homer eingeführt ward und in seine Gestaltenfülle als die Grundlage der Kultur, so lernte der junge Römer vor allem die Zwölftafelgesetzgebung als die Grundlage des Rechts, der sozialen Bindung, der Zivilisation. Der Römer zeigt nach R. Heinze („Von den Ursachen der Größe Roms“) einen „Instinkt der Unterordnung“, eine Neigung der Vielen zur Unterwerfung unter wenige, einen magistralen Sinn, der sich ausprägt in der auctoritas, für die der Grieche kein inhaltlich verwandtes Wort hat, während „die ganze Lebensführung des römischen Volkes von dem Gefühl für auctoritas durchtränkt ist“, für die Anerkennung der Macht als Befehlsrecht, für das Maßgebende, für die historische Kontinuität, kurz für das Bindende.

Jede Neuerung aber kommt in der Entwicklung als höhere Erneuerung, und das Gewebe organischer Bildung reißt schon darum nicht ab, weil das Leben all seine Richtungen im Keime in sich birgt. Alle Völker leben in allen und sind nur in ihren Akzenten verschieden und werden gemäß ihren vorwiegenden Anlagen an ihrem Ort zu ihrer Stunde aufgerufen zu geschichtlicher Hochwirkung. Wundersam verschlingen sich dabei die Gegensätze und stacheln sich gegenseitig hervor bis zum Umschlag. Auch der alte Orient trug ja schon das Selbstbewußtsein der Persönlichkeit aus, aber nur an der Spitze seiner Kultur in dem einen Despoten. Auch der freie Grieche erbte noch den Herrschergeist, der da vom Despoten durch den Satrapen sich auf den ionischen Tyrannen übertrug, daß schließlich „jeder Grieche ein Tyrann“ sein wollte und darüber die Vielherrschaft zur Bürgerfreiheit ausschlug, bis endlich in letzter Umkehr durch die individuelle Verinnerlichung der Herrschaft zur Selbstbeherrschung auch der Sklave sich ein König dünkte. Alle Verinnerlichung aber fordert einen Uebergang aus der Extensität in die Intensität des Lebens und dazu eine Verkleinerung der Sphäre. So stellte sich zu aller Machtexpansion des Orients als große Ausnahme das kleine *Palästina* dar, gleichsam die letzte, komprimierteste Zuspitzung Asiens gegenüber Hellas als erster Vorspitze Europas (beide früh nur leise vermittelt durch das kleine, aber stumme Phönizien und vielleicht durch Hethiter). Und dieses Palästina, wie Hellas klein, arm und vielgestaltig, wie Hellas sich losringend vom Orient, vom ägyptischen wie vom babylonisch-syrischen, hat dessen universalen Bindegeist zum höchsten „Bund“ mit Gott verklärt, mit dem „einen Gott“ für das „eine Volk“ (Josephus), mit Gott als dem Herrn seines Landes wie seines Lebens, dem „mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Vermögen“ angebeteten Gott, hat „Einigung des Herzens“ ersehnt und Einheit der Völker, der Menschheit in Abstammung und Zukunftsziel verkündet, und so die Geschichte „ohne Macht und Gewalt“ zu einer heiligen ausspannend hat es Asiens tiefsten Lebenssaft, die heilige Hingabe an das eine Absolute vergeistigt und dadurch verewigt,

indem es zugleich die höchste, absolute Geistesmacht zum Eigenausdruck brachte, indem ihm das Heilige als das „Abgesonderte“ aufstieg, der Gott als Persönlichkeit aus der Brust von Persönlichkeiten sprach, indem es Propheten herausstellte, wie das von allem Absolutismus gelöste Hellas Denker und Künstler, und indem es, selber aus einem geschichtlichen Befreiungsakte geboren, in „gottgegebener“ Freiheit die Seinen als lauter Priester anerkannte wie Hellas als lauter Bürger.

Rom aber erbte von beiden. Es zählte gern wie der summierende, subordinierende, quantitativ, mathematisch gestimmte Orientale, wählte für Monatsbezeichnungen und Eigennamen Zahlen, zerschnitt den Himmel in mathematische Linien, um da einen Gott in ein templum zu bannen, regelte alles durch die auctoritas, die aber (nach R. Heinze) die Freiheit nur beschränkte und auch jedem pater familias zustand. So folgte es beiden Bahnen, dem bindende Macht und Ganzheit suchenden Orient wie dem befreienden, gliedernden Hellas, und wie es die griechischen Götter in seine (wieder durch einen stark mantischen Priesterstand geregelte) Religion aufnahm und griechisch geschnittene Säulen in seinen orientalisch rundenden, umschließenden monumentalen Kuppelbau und überhaupt Gewölbebau einstellte, so fügte es hellenische Bürgerfreiheit in geregeltes Recht auf dem Grunde der Gemeinschaft, die es nun im werdenden Weltreich immer weiter ausspannte, bis es mit Hilfe der hellenistischen Stoa die Menschheit umfaßte im Gedanken der „Humanität“ (Reitzenstein, v. Wilamowitz). Der griechische Einzelmensch fügte sich nun ein in das absolute Sozialband. Damit war die Bahn geöffnet für die Religion der Liebe, in der wieder aus dem absoluten Geist des Orients der Glaube an den Gottmenschen als Menschheitserlöser ins römische Weltimperium einströmte. Rom aber schloß nun alles zusammen zu den menschlichen und geistigen Banden der Kirche, des Reichs, des Rechts, der Schule, der Sprache — alles ward römisch, und in allem triumphierte gar herrlich der Bindegeist, nun aber nicht mehr jener knechtende der alten Orientreiche, sondern ein durch Griechentum und Christentum hindurchgegangener, vermenschlichter, durchgeistigter.

So baute Rom die große Lebensform des Mittelalters, in die gleichzeitig als neue Lebenskraft überall das Germanenblut einrauschte. Und diese junge Volksnatur brachte für den Kulturberuf schon nach Tacitus das Streben zur Freiheit und zur Treue mit, d. h. mit dem Streben zu sozialer Hingabe auch das Streben zu individuell persönlicher Entfaltung, in dem sie sich (nach v. Wilamowitz) auch z. B. in der Pflege der Eigennamen den Griechen ähnlicher zeigt als den Römern. „Dem echt hellenischen Wesen waren die nationalen Institutionen der Germanen sehr viel verwandter, die sich eben deshalb mit dem römischen Recht so schlecht vertrugen. Wo das Römische nicht hemmend dazwischentrat, nahmen sie eine Entwicklung, die der althellenischen parallel geht.“ Das hängende, haltende Mittelalter entwickelte vorwiegend den ersten germanischen Charakterzug, und die mittelhochdeutsche Poesie verklärte als höchste Tugend die Treue. In der Kreuzung dieses noch partikularen Germanismus mit dem bewußter vortretenden und umfassenden Romanismus, in der Wechselwirkung von Kirche

Gattungen, zu kraftvollen Richtungsdifferenzen und scharfen Antinomien. Wohl gibt es „Andersdenkende“ genug im Orient, aber diese Heterodoxen bringen nur episodische Ketzereien, nur die schwache Folie zum Triumph der orthodoxen Tradition, der absoluten Autorität, die alles Leben band und schließlich entleerte.

Sollte darum das Leben erlöst werden aus seiner Mechanisierung, aus der Erstarrung, in der schließlich Aegypten zur „wohlkonservierten Mumie“ wurde (Ed. Meyer), so mußte der Pendel der Weltgeschichte umschlagen von der Bindung zur Lösung, von der Ballung zur Scheidung, von der Schichtung zur Sichtung und damit vom Universalen ins Individuelle, von der Autorität zur Freiheit. Der geschichtliche Organisierungsprozeß forderte nach der Konzentrierung die *Gliederung*. Hier lag der Beruf von *Hellas*, das als das gegliedertste Land der Erde von der Natur dafür vorbestimmt, nun die Lebensvielheit klassisch entfaltete, nach den Weltreichen selbständige Stadtstaaten, die es allein als Staaten versteht, und in ihnen freie Bürger auslud, aus dem Block der Masse Typen und Persönlichkeiten ausformte, gleichsam aus der Pyramide Säulen ausschnitt. „Nur durch den Vergleich mit den vorhandenen Kulturen kann der Eigenwert der griechischen erkannt werden“ (Laqueur) und wir verstehen nun einmal das Wesen von Hellas, seine Größe und seine Grenze erst aus dem Gegensatz zum Orient — und es ist eben ein Gegensatz von Bindung und Verselbständigung. So sieht jetzt auch Rodenwaldt, nach dem die antike Kunst das Wesen der Antike „rein und vollkommen“ zum Ausdruck bringt, in der ägyptischen und überhaupt archaischen Kunst im Gegensatz zur klassischen einen „Zustand der Gebundenheit“ und einseitiger Stilisierung, und auch W. Weber betont den „Gegensatz der kanonischen Gebundenheit“ der ägyptischen Kunst und überhaupt Lebensform zur griechischen Freiheit. Und nun bildete der Grieche entgegen dem Orient statt des religiösen Absolutismus mit seiner Priesterherrschaft, seinem düsteren Aberglauben im geheimnisreichen Nebel des Unbegrenzten vielmehr die Klarheit der Kunst aus und die kritische Bestimmtheit der Wissenschaft, die er aus der Einheit mit der Religion, aus dem Dienste der Politik, aus den Zwecken der Praxis befreite und nicht zum wenigsten aus der Mischung und Verwischung ihrer eigenen Differenzen. Wenn etwa der Chinese Sein und Nichtsein einander gebären läßt und der Inder unbedenklich lehrt: „Nichtsein gebar das Sein“ (Deussen), so verfehmt der Grieche Parmenides solches als unmöglichen Widerspruch. Wenn ein Confucius gegebene Sozialnormen lernen und immer nur lernen will, so will ein Sokrates selbständig denken und immer nur denken. Wenn die Orientalen in Masse der einen absoluten Autorität glauben, so sagt ein altgriechischer Spruch: „Jenes möge deine Meinung sein und dies die meinige.“ Wenn ein Buddha kündet: „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich“, so bringt der agonistische, kritische, dramatische Grieche den Unterschied, ja Gegensatz von Freund und Feind, von Freude und Leid, von Tragik und Komik zur Ausbildung. Wenn die Orientalen alles mischten, alles färbten und verwoben, alles banden und verbanden bis zur unauflöslichen Einheit, so mußte

der Grieche kommen, den gordischen Knoten des Orients zu sprengen, der Grieche, der auch technisch im Weben und Färben gegen den Orient, noch später gegen China wie gegen Rom zurückstand, gegen all die großen Reiche, die wie mans erklärt, die Färberei schon zu repräsentativen Zwecken, für Standesabzeichen brauchte. Der freie Grieche aber lehnt die ständische Subordination und Repräsentation ab, er befreit sich von Potentaten und Hierarchen, er kennt keine Priesterkaste, keine Propaganda, keine Dogmen, auch keine Haruspizien, kein Augurnlächeln, keine unzugänglichen Mysterien, er darf sich vielmehr in sie einweihen lassen, er ist als Hausherr sein eigener Priester, er wirft alle Talare und Ornate, alle Staatskleider und Uniformen des Orients ab und tritt rein als Mensch, als erster mit offenem Geist und zum Entsetzen des Orientalen mit nacktem Leib in die Arena des Lebens. Und mit lauter Stimme läßt er auch die Vokale austönen und niederschlagen im Gegensatz zur bloßen Konsonantenschrift des geheimnisvoll flüsternden und ins Ohr stechenden Orients.

Aus dem Druck von Macht und Masse brachte Hellas das Leben klärend, aufschließend zu Maß und Form, trug es aus schwellender Dynamik in plastische Statik, führte es aus der Extensität in die Intensität, aus der Quantität in die Qualität und damit in die freie Bahn zu bunter Entfaltung streitender Stile, Denkweisen, Verfassungen, Lebensformen und feierte den Sieg des Einzelnen im Wettkampf des Lebens als Tugend. Aus dem Bann der Autoritäten und Traditionen, aus dem Albdruck der Dämonen und Despoten, aus den allmächtigen Armen der Natur erlöste und erweckte Hellas den Menschen, der ihm ein Göttersohn sein darf wie im Orient nur der Herrscher, und während dort den Göttern und den Herrschern alles gehört, läßt Hellas für sie nur ein *τέμενος* herausschneiden; es enttürmte den Tempel und bildete den Gott nach dem schönen Menschen; es enttronte den Herrscher und bildete den Staat nach dem freien Menschen; es entgeisterte die Natur und verstand den Kosmos aus dem Geiste des Menschen; es entschäumte das Leben und mäßigte die Leidenschaften nach der Vernunft des Menschen, den es als Maß der Dinge proklamiert. Die hellenische Klassik bleibt das ewige Vorbild des Humanismus, der dem alten Orient als seiner Folie so gegenübersteht wie Solon dem Krösus. Was aber bedeutet der Humanismus? W. Jäger antwortet: „Zwei urgriechische Weisheitsworte könnte man über die Bildungsgeschichte der Griechen setzen: „Erkenne dich selbst und werde, was du bist." Doch indem Hellas so auf „die Autarkie des Individuums" als sein „Ziel" hinsteuernd (v. Wilamowitz) den Menschen befreite bis zum Extrem des Individualismus, brachte es ihn in die entgegengesetzte Gefahr wie der allzustraff bindende Orient und löste ihn von allen religiösen, politischen, sozialen, moralischen und intellektuellen Banden, bis er in Unglaube, Anarchie und Skepsis versinkend dem andern Pol der Mechanisierung, der auflösenden Atomisierung des Lebens anheimzufallen drohte.

Da rief der organisierende Weltgeist das Kulturleben zu einer neuen Wendung und ließ das zerrissene Band wieder herstellen durch *Rom*, das in seinem agra-

deutliche Scheidung äußerer und innerer Politik. Alles ist verwoben und widerstrebt der Scheidung. Es ist bezeichnend, daß Kaiser Friedrich II. vergebens zur Pflege der Anatomie aufforderte und daß ein Bischof schon die uns einfachste Polyphonie, die Terz als frivol verketzerte. Im Gregorianischen Gesang kommt die Einstimmigkeit zur höchsten Blüte, und als dann die Mehrstimmigkeit sich hervorwagte, drängte sie als musica composita immer mehr zur Vereinheitlichung in der Harmonisierung. Der mittelalterliche Systemdrang treibt auch hier zu fester Regelung, und die Kontrapunktik steht unter straff formalem Zwang. Zur Einheit aber trieb damals auch das Denken und Streben auf allen Geistesgebieten, zur Einheit von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie, die beide auf die Einheit des Systems hinzielten. Der „harmonistische, konkordistische, synthetische" Zug überwog weitaus den kritisch-spezialistischen, wie Clem. Bäumker feststellt. In Sentenzensammlungen und schließlich in umfassenden „Summen" wird alles Wissen zum geschlossenen monumentalen Bau aufgeschichtet und emporgeführt wie zu einem geistigen Dom. In der festen Ordnung des Ganzen, in der Begriffspyramide hat das Niedere dem Höheren, das Besondere dem Allgemeinen zu dienen wie in der Theologie das Reich der Natur dem Reich der Gnade. Alles ist gebunden, auch Medizin und Jurisprudenz sind kanonisch geregelt und festgelegt wie die Theologie durch die Heilige Schrift, und die Philosophie wieder als „Magd der Theologie" steht im Dienste der Kirchenlehre, gebunden durch die Offenbarung, gebunden durch die absoluten Prinzipien einer dogmatischen Metaphysik und subordinativen Logik, in deren Herrschaft über alle Wissenschaften schon von Boethius an das mathematische Vorbild spürbar wird. Die deduktive Methode herrscht, die das Einzelne an das Allgemeine bindet, der Syllogismus herrscht, der die Folgen an die Gründe bindet, und die Kausalität herrscht, die alle Wirkung an die Ursache oder noch lieber an den Zweck und zuletzt an die absolute Zweckursache und alles Geschehen an die göttliche Weltordnung bindet.

Das *bindende Universale* herrscht über die Dinge wie über die Menschen. Es gilt der Satz: scientia non est de particularibus. Es fehlt mehr oder minder der Sinn für das Einzelne und Wechselnde, für das Experiment, für die historische Kritik und für die Skepsis, deren klassischer Vertreter Sextus Empiricus, obgleich bereits übersetzt, unbeachtet blieb. Es fehlt auch der mittelalterlichen Historiographie, die den Geschichtsverlauf bezeichnenderweise nach den Weltmonarchien einteilt, wie Croce sagt, an Sinn für das Porträt und die Einzelgestalt. Es fehlt daran auch der mittelalterlichen Kunst, die sich mehr an Regel und Uebung des Handwerks anschloß und das Traditionelle, Gleichmäßige, Typische suchte. Es fehlt der mittelalterlichen Literatur der stärkere Zug zu figuraler Differenzierung, wie R. Hirzel ausführt, zur Dialogik und Dramatik. Es fehlt, wie man fand, dem mittelalterlichen Rechtswesen eine Richtergestalt, die nicht Typus bleibt, sondern durch Eigenart namhaft wird. Alles erscheint nach J. Burckhardt unter irgendeiner Form des Allgemeinen. Es fehlt dem Geiste damals an Sinn für das konkrete Spezielle wie für das Individuelle, Partikulare, ja selbst Nationale, dessen Spuren bei einzelnen

Denkern übertönt werden durch den internationalen lateinischen Betrieb der Scholastik, der Lehrer und Schüler ohne Schranke in alle Lande führt. Es fehlt an Sinn für das sich innerlich Absondernde, Wurzelnde, Selbständige. Nicht ausgerungen aus dem freien Denken von Persönlichkeiten kommt die Weltanschauung, sondern aus allgemeiner Ueberlieferung, nicht original und produktiv, sondern reproduktiv und rezeptiv; denn es gilt nicht Neues zu finden, sondern Altes zu lehren. Die Philosophie des Mittelalters erscheint so wie ein einziges großes Gespinst, das sich durch die Köpfe langsam weiterwirkt, die weniger Eigenes beisteuern als das Empfangene immer besser, d. h. immer geordneter, systematischer weitergeben. Von Clemens an strebt der Glaube zum Wissen, aus der spekulativen, hochgestimmten Prophetie der Patristik in die nüchternere, strengere Theologie der Scholastik, aus dem platonischen Idealismus in den aristotelischen Formalismus, bis die Schule ganz sich durchsetzt, die den Geist diszipliniert durch die autoritative Lehre und gerade zum Triumph der Einheit und Ganzheit das System noch bis in die subtile Gliederung ausformt. So geht die Entwicklung vom Glauben durch die Kirche zur Schule, und mit der Schule siegt die allgemeine, abstrakte Form.

Es war eine heilsame Schulung, die der konzentrierende Ordnungsgeist des Mittelalters der in Wildheit versunkenen, unreifen Menschheit auferlegte. Als sie aber der Schule sich entwachsen fühlte, da wurden ihrem ausbrechenden Jünglingstrieb die noch so großen überlieferten Formen kahl und leer, da fühlte der erwachende Geist die alten Formeln als Fesseln und reckte sich gegen den starren Druck der Scholastik. Wieder von Mechanisierung bedroht drängte das Leben heraus aus den Mauern des Mittelalters, die nun gesprengt wurden mehr als durch die äußere Einzelerfindung des Pulvers durch die ganze innere Gewalt des sich erneuernden Lebens, das aus einer tausendjährigen überspannten Zentralisierung wieder umschlagen mußte zur selbständigen Entfaltung der Glieder. Es fehlte ja dem Mittelalter nicht an Individualität; aber, so darf G. Misch sagen, es war nur eine morphologische, d. h. im Verbande lebende, nicht eine organische, d. h. selbständige, wie sie eben das Leben zu weiterer organischer Entwicklung forderte. So holte nun die Weltuhr zu einem neuen großen Schlage aus, mit dem der freie Mensch wieder hervortrat, das Herz berauscht, die Seele noch gotterfüllt, und in Mystikern und Reformatoren als neuen Propheten, in Künstlern und Denkern als neuen Hellenen kündigte die Neuzeit sich an als ein Wiederaufleben des individuellen, subjektiven Geistes, der aber nun im Weltfortschritt geschichtlicher Organisierung doch vom frommen, hingebenden Mittelalter so viel seelische Bindekraft mitnahm, daß er in dieser neuen Aera sogar sich steigern konnte höher als je und dennoch vor dem Extrem antiker Auflösung geschützt blieb vermöge einer sozialen Regenerationskraft, die dem nur immer plastischer ausprägenden und abscheidenden Griechentum versagt war.

Weltzeitalter wogen auf und ab, und der große Atem der Geschichte zieht Jahrtausend auf Jahrtausend ein, um dem Menschenwesen immer höher die Brust zu füllen mit immer reiferem Kulturbewußtsein. Im Vorüberziehen halb

Kommens die Lebensalter ineinandergreifen, läßt die Söhne mit ihren Vätern und dann jene wieder als Väter mit ihren Söhnen zusammenleben. Das Leben selber zeigt und lehrt also einen organischen Zusammenhang von *drei Generationen*, von Großvater, Vater und Enkel, die sich noch kennen und unmittelbar Wirkung aufeinander ausüben. Das Leben selber berechtigt, ja fordert so dreimal 33—35 Jahre, d. h. ein *Jahrhundert* zusammenzunehmen als eine organische Ganzheit und so die Zeitgeister aufblühen zu lassen auf dem Grunde von Säkulargeistern. Schon der alte Herodot, der mehrfach die Generation zu 33 Jahren rechnet, begründet solche Zusammenfassung: *γενεαὶ γὰρ τρεῖς ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτεά ἐστι* (II 142).

Will man in solcher Periodisierung etwa Zahlenmystik wittern? Aber ist es Mystik, daß die Söhne anders denken als die Väter und doch Söhne bleiben und noch Väter werden? Ist es schon Mystik, daß jeder, der seinen Zeitgeist wirklich fühlt, ihn zugleich zwischen zwei anderen, als gegenwärtigen zwischen dem gestrigen und einem kommenden fühlt? Zwei nackte Tatsachen geben die klare und feste Grundlage dieser periodischen Geschichtsdeutung: es gibt einen Zeitgeist, und es gibt einen *Zusammenhang von Zeitgeistern.* Hat der Zeitgeist seine Realität, seinen lebendigen Untergrund in der Blüte einer Generation, so hat der Säkulargeist seine reale Unterlage in dem ebenso unmittelbar gegebenen bewußten Lebenszusammenhang dreier Generationen, die noch als Zeitgenossen in direktem Kontakt stehen: Die Wirkenskraft und darum das Gesamtbewußtsein einer Zeitgenossenschaft umspannt ja auch ungefähr 100 Jahre, von der gemeinsamen Zeitlinie fünf Jahrzehnte etwa rückwärts gerechnet, zu den Frühwerken der Aeltesten und fünf Jahrzehnte vorwärts zu den Spätwerken der Jüngsten, die wohl als Zwanziger noch mit jenen Siebzigern in einem Moment zusammenleben und sich als Schaffende begegnen. So kommen wir wieder auf ein Jahrhundert, das geistig zusammenlebt.

Im letzten Grunde sind es ja garnicht bloß drei Generationen, die im unmittelbaren Erleben bewußt zusammenhängen, sondern als noch konzentriertere, realere Grundlage steht da ein Mensch, der mit seinem voll ausgelebten Dasein als Kind, als Mann, als Greis selber in drei Generationen reicht, drei Zeitalter atmete. Hundert Jahre bilden dazu die äußerste Grenze eines Menschenlebens, die letzte Spanne, in die sich sein letzter Lebenstrieb noch ausrecken kann, und es ist der tragische Sinn des Einzellebens, daß es sich in diese Schranke, die es normalerweise nicht mehr erreicht, doch hineingestellt fühlt, wie in sein Haus, seine Sphäre, in der es sich bewegt, gerade weil es sie nicht ganz ausfüllt. Und es ist ja der Sinn jedes Lebensbewußtseins, daß es über sein Leben selbst hinausreicht, daß es seine Gegenwart aus einer weiteren Vergangenheit herströmen, in eine weitere Zukunft einfließen fühlt. Jedes bewußte Leben lebt eben in drei Zeiten, die sich bei voller Ausspannung in drei Generationen verkörpern. Mag daher ein Menschenleben deren Entfaltungsdauer von hundert Jahren in seinem bloßen Sein, sozusagen statisch, nicht mehr erreichen, dynamisch, kausal, geschichtlich, in seinem Werden, d. h. mit seinen unmittelbaren Ursachen und Wirkungen, mit seinen Eltern und Lehrern, seinen Kindern, Schülern, Erben

umfaßt es tatsächlich solche Zeitspanne, und die Wirksamkeit, die Funktionsbedeutung eines Lebens ist doch wohl wichtiger und eben als geschichtlich für die Geschichte selber maßgebender wie seine Körperdauer. Durfte etwa Kant nicht vom „Jahrhundert Friedrichs d. Gr." sprechen oder Goethe nicht „Winckelmann und sein Jahrhundert" vorführen? Doch auch abgesehen von der Größe einer Wirksamkeit zeigt sich so das Zentenarprinzip nicht bloß im Lebenskontakt dreier Generationen, sondern schon in der Wirkenssphäre eines Menschenlebens und demnach so vital als möglich begründet.

Um aber aus dem Zentenarprinzip das Säkularprinzip zu gewinnen, muß nur eins noch hinzukommen: daß die 100 Jahre wirklich ein Jahrhundert bilden, d. h., daß die notwendigen Zusammenfassungen dreier Generationen gerade mit unsern Säkulargrenzen übereinstimmen und sich unsre Jahrhundertwenden zugleich als Zäsuren der Geschichte abheben und zur chronologischen Einteilung empfehlen. Will man solches Zusammentreffen mystische Willkür schelten, so schilt man zwei Jahrtausende mystisch, weil sie so die Jahrhunderte von Christi Geburt an abzählten. Ob nun dieses Datum, das nicht einmal aufs Jahr genau zu stimmen braucht, wirklich zum absoluten Datum der Weltgeschichte taugt oder nicht, markant genug hat es sich wahrlich in der Wirkung eingetragen, und mindestens als Typus eines Säkularanfangs — mehr brauchen wir hier nicht — dürfte es auch der kritischste Freigeist und Antimystiker gelten lassen, der ja selber nach diesem Zeitschema abgrenzend unbedenklich und liebevoll etwa vom „Jahrhundert der Aufklärung" spricht. Aber selbst wenn die traditionelle, säkulare Chronologie noch so sinnlos zufällig entstanden wäre, sie hat doch Sinn bekommen und sich tief eingelebt in das Bewußtsein der Menschheit; sie hat gleich dem Millenniumsgedanken Wirkung geübt und gerade in die bewußteste, jüngste Neuzeit hinein, und sie muß doch selber irgendwie tiefen, geschichtlichen Bedürfnissen und Erfahrungen entsprechen.

Zunächst hat die Abgrenzung eines Jahrhunderts sich gleicherweise wie die einer Generation (beide hießen ja saeculum) dem Zeitgefühl der Menschheit als Lebensrhythmus eingetragen. Ich erinnere an die Säkularfeiern der Römer und an Muhammeds Verheißung über seine „Erneuerer": „Gott wird zu Anfang jedes Jahrhunderts einen Mann aus meinem Hause senden, der ihnen ihre Religion klar macht." Im Jahre 1300 verkündet dann der Papst die Feier eines anno santo, die alle 100 Jahre am Säkularanfang sich wiederholen solle (erst später aus praktischen Gründen häufiger angesetzt). Für das Jahr 1000 erwartete die Christenheit in tiefster Spannung eine Wandlung aller Dinge, und zumal Kaiser Otto III. erträumt zu dieser Stunde seine Welttheokratie. Aber auch reifere Geister von universalhistorischer Perspektive erstrebten und erwarteten für die nächste Säkularwende den Anbruch einer Weltreform, so Otto v. Freising für 1200 und Campanella für 1600. Doch ich denke mehr an das Zeitbewußtsein kritischerer Epochen, an die vielen Stimmen, die in der Aufklärung sich zu ihrem Säkulum bekannten (wie noch Kant) oder wie Hamann es bekämpften, jedenfalls es fühlten, wie schon Bolingbroke stark das Jahrhundert betonte, „in dem wir leben und sterben werden". Und höher noch zur



Idealen, Strebenszielen bestimmen. Denn schließlich ists doch der Geist, der bindet und scheidet. So muß man auch Zeit*geister* zusammenfassen und unterscheiden, sofern die Richtung ihres Strebens sie eint oder scheidet. Die innere Richtung entscheidet, nicht die sichtbarste Entladung im äußeren Ereignis. So hat Spangenberg recht: eine Periode beginnt, wo eine neue Entwicklung einsetzt, nicht wo sie ihren Höhepunkt erreicht. Aber wenn er nun (im Aufsatz: Die Perioden der Weltgeschichte, Histor. Ztschr. 1923) skeptische Kritik übt an der Abgrenzung eines „Mittelalters", das er mit Stieve als „Verlegenheitsbegriff" erklärt, wenn er und andere moderne Historiker darüber streiten, ob der große Einschnitt des letzten Jahrtausends um 1200 oder 1300 oder 1400 oder 1500 oder erst mit dem 17. Jahrhundert anzusetzen sei, so ist offenbar die Grenzscheidung zweifelhaft, weil der Begriff der *Richtungswendung* unklar ist und noch nicht prinzipiell erfaßt. Und alle Periodisierung wird zweifelhaft bleiben, solange man sie sporadisch wählt nach irgendeinem laut empfundenen äußeren Ereignis und nicht nach einer prinzipiell erfaßten Richtung, die sich an einer Gegenrichtung vorher und nachher, also am Wechsel der Richtungen orientiert. Und diese Richtung kann nur eine *formale* sein, weil sie eine allgemeine sein muß, da sie sonst nur einem Gebiet oder einer Zeit, einer Kultur zukäme. Tatsächlich können historische Periodisierungen nur Typisierungen sein, die übertragbar sind. Wie konnte man sonst seit H. Leo auch vom griechischen Mittelalter sprechen oder vom ägyptischen oder japanischen Feudalismus, wenn solche Bestimmungen nur einmalige Gegebenheiten bedeuten und nicht als allgemeine Charakterzüge und Richtungsformen wiederkehren, beim „Mittelalter" sichtlich als eine Struktur der Gebundenheit.

Man kann *Perioden* nur bezweifeln, wenn man *Grundrichtungen* bezweifelt. Aber mag man Geschichte noch so sehr als kontinuierliches Rauschen nehmen, auch das Meer hat seine Wellenzüge nach Windrichtungen. Alles Geschehen hat seine Richtung, die sich von einer Gegenrichtung abhebt. Und die Geschichte erst recht als das Werk bewußt strebender Wesen muß sich in Richtungen entfalten. Zeiten und Völker haben nun einmal ihre Charaktere, gleich den Menschen, aus denen sie bestehen, und in ihrem Charakter tragen sie eben ihren Lebensakzent, ihre Strebensrichtung, ohne die es nun einmal zu keiner Kraft- und Willensentfaltung und damit zu keiner Geschichte kommt. Damit allerdings ist noch nichts über die Dauer der Richtungen, über das Tempo ihres Wechsels und die Länge der Perioden gesagt, und gerade der Streit über die Abgrenzung des Mittelalters und die einsprechenden Gegeninstanzen zu jeder vorgeschobenen Gesamtrichtung können lehren, daß die Weltgeschichte doch wohl ein zu feines Gewebe ist und schärferer Differenzierung bedarf, um sich mit jenen vier Perioden zu begnügen, die man meist ohne inneres Verhältnis, ohne Sinn ihrer Folge und darum nur mit streitigem Recht ihrer Abgrenzung aneinanderreiht. Aber auch bei gewonnenem Einblick in ihren Kontrastwechsel muß man doch einräumen: wenn sich der Richtungswandel der Geschichte wirklich nur in jenen Weltzeitaltern auswirken und so die geschichtliche Wellenbewegung sich nur so im Groben und Großen vollziehen würde, dann erscheint sie als eine

schematische Vergewaltigung des bunten Lebens, denn dann bliebe die Welthistorie ein gar einfaches Rechenexempel und ein wieder wesentlich mechanisches Schauspiel.

Nun aber ist es das Wunder des Lebens, des organischen, daß es zugleich aus dem Größten ins Kleinste schwingt und aus dem Kleinsten ins Größte, daß in der Samenzelle schon das volle Leben keimt, wie in der zartesten Muschel leise noch das Rauschen des ganzen Meeres tönt. Der Rhythmus des Lebens und zumal jenes gesteigerten Gesamtlebens, das wir Geschichte nennen, pulsiert so nicht nur im schweren, langsamen Wandel der Jahrtausende, sondern auch in enger und rascher kreisenden Zeitläuften. Im großen Umschwung laufen kleinere, wie unser Leben auch innerhalb des Jahresumlaufs den kürzeren Tageswechsel durchkreist. Mit den großen Weltepochen, diesen Baßtönen der Weltgeschichte schwingen hellere Obertöne, rascher vibrierend, wie uns zum Umlauf des Stundenzeigers so viel schneller der Minutenzeiger pendelt.

Was ist nun gleichsam „die Minute der Weltgeschichte", nach der wir ihren Wechsel im Kleinen messen wie nach der Weltära im Großen? Wir sprechen da vom Wechsel der Zeitgeister, und wirklich ist es ja der *Zeitgeist*, in dem sich zunächst die Geschichte als Bewußtsein absetzt und abstuft. „Die Magie des Zeitgeistes, der alle Lebensäußerungen eines Zeitalters in gleiche Richtung lenkt, ist die Voraussetzung und Grundlage geistesgeschichtlicher Betrachtung" (J. Petersen). Wenn wir so das historische Grundmaß, die epochale Zelle des geschichtlichen Lebens im Zeitgeist erkennen, wie ist dieser faßbar nach seinem Eigenmaß? Auch er wieder nur darin, daß er selber lebendig, selber ein Glied des Lebens ist. Ein Zeitgeist lebt ja als der Geist einer herrschenden *Generation*, bestimmbar auch etwa nach der Geistesblüte ihrer führenden Menschen. Schon Ranke erklärt gern geschichtliche Bewegungen aus dem Charakter einer Generation und noch prinzipieller zieht man in der neuesten Literaturgeschichte (Ad. Bartels, Fr. Kummer) und Kunstgeschichte (Pinder, dessen Buch hier leider nicht mehr benützt werden konnte), zur Erklärung die Generationenlehre heran. In allen Typen der Kunst, dem primitiven, archaischen und klassischen, so findet Rodenwaldt, „pulsiert der Rhythmus der Generationen". Nun sind es nach alter Erfahrung und Schätzung, die schon bei Homer anklingt, wenn er Nestor ins dritte Menschenalter leben läßt, einige dreißig Jahre, in denen ein Menschengeist oder seine Generation zwischen ihrem Werden und ihrem Welken in Blüte steht zu zeitbestimmender Wirkung. In seinem bekannten Aufsatz „Ueber den Begriff und die Dauer einer Generation" bestimmt Rümelin diese als „durchschnittliche Altersdifferenz zwischen Vätern und Kindern" aus reichem statistischem und genealogischem Material auf zirka 35 Jahre, im Süden vielleicht auf 2 Jahre weniger.

Der Begriff der Generation ist so ein gegebener; doch würden wir nun die Geschichte nur nach solchen Generationen als ihren Trägern einteilen, so gäbe solche einfache Rechnung wieder eine mechanisierende Vergewaltigung des Lebens; denn es wirft ja die Menschen nicht so schub- und schichtweise alle 33 Jahre etwa ans Land, sondern läßt zu jeder Zeit im Fluß des Gehens und



vergessener Völker weiß aus ihren Wirkungen doch die Mneme der Geschichte Ring auf Ring anzusetzen am Riesenbaum des Menschheitslebens, und der Baum wächst, auch wenn er hie und da zu dorren scheint, wächst im Wechsel von Blühen und Welken, wächst zur Höhe und Spitze, aber auch in die breiteste, feinste Verzweigung. Wie alles Organische sich entwickelt im Wechsel von Bindung und Lösung, Straffung und Streuung, Einschließung und Entfaltung, so wuchs die Geschichte wechselnd in ihren Akzenten, ihren Grundrichtungen von der orientalischen Konzentration zur hellenischen Differenzierung und wieder zur romanischen Konzentrierung, die wieder umschlug zur Differenzierung der Neuzeit. Soll es bedeuten, daß in jedem dieser Weltzeitalter das geschichtliche Leben wesentlich in einer Richtung lief? Doch wer kann blind sein gegen die Fülle von Lebensbuntheit, die der alte Orient unter all seiner Einheitstendenz entlud, wer blind auch gegen die lange noch fortwirkende Geschlossenheit des griechischen Lebens, aus der es erst seine Individualisierung auftat? Wer kann ferner das Auge schließen vor der so reichen Mannigfaltigkeit, vor all den Sonderkräften, Partikulargewalten, ja „demokratischen Ideen" (vgl. oben S. 39), die das Mittelalter in seiner gerade für so viel Triebreichtum notwendig straffen Lebensordnung zur Schau trug unter aller Wölbung seines hohen Glaubens, in allen Mauern seines treuen Gehorsams? Wer endlich kann die Macht der Lebensbande verkennen in all der freien Entfaltung der Neuzeit?

Bei solchem zeitlichen Ineinanderschwingen der Tendenzen begreift man die skeptische Haltung mancher modernen Historiker gegen die große *Periodisierung*. Die absolute Skepsis, die sie völlig ablehnt, weil alle Geschichte doch kontinuierlich verlaufe, stammt als Extrem aus dem Kontinuitätsdogma des 19. Jahrhunderts, das man durch ein ebenso berechtigtes und ebenso einseitiges Diskontinuitätsdogma paralysieren kann. Wenn heute die Physik durch die Quanten, die Biologie durch die Mutationen die alte Lehre: natura non facit saltus widerlegt hat, so wird man wohl der menschlichen Geschichte mit ihren stärker variierenden Taten erst recht Sprünge erlauben müssen. Mit der reinen Kontinuität könnte man ja alles variierende Geschehen reichlich nivellieren und so die Geschichte überhaupt leugnen. Kein Geschehen verläuft absolut gleichmäßig, keins allerdings auch schlägt ins absolut Andersartige um, sondern jede Wandlung bringt nur Akzentverschiebung, die niemand bestreiten kann. Und nach *Akzenten* allein, nicht nach absoluten Grenzen dürfen wir die Geschichte abteilen und müssen es, wenn wir nicht vor einem Massenchaos auf alle Erkenntnis verzichten wollen. Fürchtet man die Subjektivität in der Abgrenzung allgemeiner Perioden, so hat schon v. Below darauf geantwortet, daß solches subjektive Element in jedem historischen Urteil steckt, auch im monographischen. Ja, man muß heute betonen, daß die Auswahl des Einzelnen ein ebenso subjektiver Akt ist wie die Zusammenfassung zum Ganzen — und ist nicht jedes Einzelne immer noch ein Ganzes, wie umgekehrt jede ganze Periode immer noch eine partikulare? Wer die Geschichte zerschlagen will in Monographien einzelner Gebiete, muß sich von einem schärferen Spezialisierer immer noch den Vorwurf der Verallgemeinerung gefallen lassen; denn auch das engste Gebiet ist immer



noch der Differenzierung fähig. Man kann Geschichtsgebiete in bloße Individuen zerschlagen und wieder Individuen in einzelne Lebenssphären. Man kann, wie Spengler es einmal pointiert, jedes Individuum in jedem Moment für eine besondere Rasse erklären. Wie das Leben, ja als Leben hört Geschichte in absoluter Sonderung ebenso auf wie in absoluter Einheit. Was lebt, hat Glieder und Zusammenhänge und braucht daher Zusammenfassung ebenso sehr wie Unterscheidung, denn Geschichte ist nun einmal Geschichte von Lebendigem.

Wenn der Kirchenhistoriker Heussi Perioden leugnet, weil es keine Universalgeschichte gäbe, keine Einheit der Kulturgebiete und nur deren Sondergeschichte sich schreiben lasse, so ist diese Spezialisierung wohl gegenüber dem historischen Universalismus des 19. Jahrhunderts zeitgemäß und bis zu gewissem Grade gesund und fruchtbar. Aber schließlich läßt sich auch wieder die Einheit eines Kulturgebiets bestreiten, sofern es sowohl sachlich sich spaltet als auch nach Völkern und Zeiten auseinandergeht. Die Einheit aller Kulturgebiete in diesen ist gewiß keine absolute, aber ein innerer Zusammenhang ist unbestreitbar, eine gewisse „Stileinheit" (Honigsheim), und der Zusammenhang der Gebiete einer Kultur ist als solcher so lebendig, so notwendig wie der Zusammenhang der menschlichen Seelenfunktionen, aus denen sich die Kulturgebiete als ihre Erfüllungen herausbilden. Wie Menschen haben nun einmal auch Völker ihr Leben, ihre Seele — hierüber hat v. Below (in der Schrift über historische Periodisierung) dem Skeptiker treffend geantwortet, sicherlich im Sinne der meisten Historiker, wie z. B. auch Dehio die deutsche Kunstgeschichte als deutsche Volksgeschichte versteht. Und mag selbst die Romantik die Bedeutung des von ihr entdeckten Volksgeistes übersteigert haben, er lebt und läßt sich aus der Geschichte nicht mehr wegstreichen, wenn sie selber leben soll. Ist Kunst z. B. zugleich Ausdruck, so läßt sie sich doch nicht ganz von dem abscheiden, dessen Ausdruck sie ist. Daß Literatur und Philosophie ineinanderwirken und nicht minder Philosophie und Religion, Religion und Moral, Moral und Recht, Recht und Staat, Staat und Wirtschaft, Wirtschaft und Technik, dies alles ist zu offenkundig gegeben in überreichlichen Tatsachen, daß man mit Belegen nur offene Türen einrennen würde. Die absolute Einheit aller Gebiete oder auch nur die absolute synchronistische Parallelität ihrer Wirkungen oder auch die absolute Hegemonie eines Gebiets (im Sinne des Oekonomismus oder Politizismus oder Hierarchismus) mag und soll man bestreiten, aber ihren organischen Zusammenhang (bei wechselndem Vorschreiten und Ueberwiegen des Einen oder Andern, indem sie sich wechselweise Inhalt und Ausdruck geben), kann man nicht bestreiten, man müßte denn das Leben selber bestreiten, in dem dasselbe Subjekt ja gleichzeitig religiös, politisch, moralisch, rechtlich, wirtschaftlich lebt, gibt und empfängt.

Wie Menschen und Völker *leben* endlich auch *Zeiten* und haben ihre *Seele*, ihre gemeinschaftbildende Kraft. Selbst ein Dilthey, gewiß kein Schematiker oder Spekulant, sprach so z. B. von der „Seele des 18. Jahrhunderts". So sprach ja schon Ranke von den „großen Tendenzen" oder „leitenden Ideen" der Epochen. So durfte auch Joh. Neumann die Einheit einer Periode nach ihren Ideen,

Macht und Mahnung wächst das Säkularbewußtsein im 19. Jahrhundert wie etwa bei Taine: „Erfüllet euren Geist und euer Herz, so groß sie auch sein mögen, mit den Ideen und den Gefühlen eures Jahrhunderts, und das Kunstwerk wird kommen." Und weiter tönte der Ruf: „Sommes de notre siècle"! Mögen dabei viele, die sich auf ihr Jahrhundert beriefen, mehr ihre allgemeine Epoche ohne bewußte Zentenarabgrenzung meinen, um 1800 jedenfalls regt sich das volle Säkularbewußtsein als Stimmungsmacht, damals als Schiller mehrfach so ernst den Anbruch des neuen Jahrhunderts dichterisch kennzeichnet und als Schleiermachers „Monologen" sich unter ausdrücklicher Sanktionierung solcher zeitlichen Einschnitte als Neujahrsgabe für das 19. Jahrhundert anbieten. Schließlich haben wir es ja an der jüngsten Jahrhundertwende erlebt, wie das Säkulargefühl bestimmende Kraft gewann und das Bewußtsein eines Abschlusses sich mit der Lust zu Neuem verband. Da benannten sich nicht bloß Zeitungen nach dem 20. Jahrhundert, wie vorher nach dem 19., man verkündete und begründete ja den eigenen neuen Stil und Stimmungston als fin de siècle. Aber nicht nur Phantasten und Aestheten, nein, ausgesprochene Naturalisten empfanden und markierten die Zeitwendung. Da bekannte sich Häckel in der Vorrede seiner „Welträtsel" ganz als Sohn des 19. Jahrhunderts, mit dessen Ende er seine Feder niederlegen wolle. Da proklamierte Ostwald in jener Rede, die zuerst seinen Namen weiter hinaustrug, den Energetismus als Vermächtnis des ausgehenden 19. Jahrhunderts an das 20.

Wie wirkungslos zeigte sich dagegen der Vorwurf der Zahlenmystik, den ein Berufs- und Geistesgenosse Häckels und Ostwalds, Dubois-Reymond, in einer Akademierede mehr als ein Jahrzehnt früher gegen die Säkularscheidung, in der „wir erzogen" seien, erhoben hatte. Er sah darin nur die Zauberwirkung der Hundertzahl und übersah völlig deren realen Grund und Sinn im bewußten Lebenszusammenhang von drei Generationen. Die entsprechende Antwort hat ihm schon bald darauf O. Lorenz erteilt in seinem Buche über die „Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben" (1886, s. nam. S. 280), in dessen letzten Kapiteln er bereits trefflich ausführt, wie die Geschichtsteilung nach Generationen und Jahrhunderten den natürlichen Verhältnissen und den allgemeinen Empfindungen und Traditionen entspricht (auch im chronologischen Ausgang von der Stiftung des Christentums) und wie dabei die „Generation" nicht nach ihrer mittleren Lebensdauer, sondern nach ihren normalen historischen Wirksamkeiten zu berechnen sei, nach der etwa 3 Generationen ein Jahrhundert ausfüllen, was er durch das Beispiel der wichtigsten Herrschergeschlechter belegt und an der Dauer der Durchsetzung oder Geltung bestimmter Theorien zu verdeutlichen sucht. In aller Klarheit führt er so das Jahrhundert als „historische Einheit" und „objektiv begründetes Zeitmaß aller geschichtlichen Ereignisse" ein, doch eben mit Recht „nur als chronologischer Ausdruck für die geistige und materielle Zusammengehörigkeit von drei menschlichen Generationen".

Es kann mich in der Durchführung dieses geschichtsphilosophischen Prinzips nur bestärken, daß ich in ihm mit einem so bedeutenden Historiker zusammen-

treffe — von *ganz verschiedenem Ausgangspunkt* zu *ganz verschiedener Anwendung:* Ohne Ahnung von Lorenz, Vorgang (dessen nähere Begründung ich erst nach der ersten Niederschrift obiger Darstellung kennenlernte) drängte sich mir schon vor Jahrzehnten die säkulare Periodisierung auf aus dem stark empfundenen Richtungsgegensatz der Jahrhunderte in der antiken wie in der neueren Philosophie. Lorenz dagegen geht nicht von geistigen *Gegensätzen*, sondern von natürlichen *Gleichheiten* aus. Denn er kommt von der Genealogie her, die er als „die eigentliche Zukunftslehre der geschichtlichen Wissenschaft" preist, während sie jetzt noch kaum die Kenntnis erreiche, die „jeder Pferdezüchter über die Stammbäume seines Marstalls besitzt". Man spürt die Herkunft des Prinzips bei *Lorenz* aus der einseitig genetischen, kollektiv-naturalen Richtung des späteren 19. Jahrhunderts, wie er auch mit der Vererbung nur eine Erklärung für die Kontinuität der Geschichte zu bieten weiß, nicht aber eine solche für den ihr doch wesentlicheren Wechsel, für ihre typischen Differenzen, die eben erst seit unsrer Jahrhundertwende wieder zu stärkerer Beachtung gelangen (s. S. 21). Lorenz dagegen sucht mit seinen Perioden gerade *nicht*, was ich hier suche, charakteristische Scheidungen, sondern das Gegenteil: gleichartige Zusammenfassungen.

Um nun den „natürlichen Periodenbau" nach Jahrhunderten zum „natürlichen System der Geschichte" auszuspannen, weiß Lorenz keinen anderen Weg als nach den drei Generationen jedes Jahrhunderts wieder je drei Jahrhunderte zusammenzunehmen (vgl. auch das bei v. Stromer-Reichenbach reich ausgesponnene „Geschichtsgesetz der Dreihundertjahrperiode"), d. h. die im natürlichen Lebenszusammenhang unmittelbar gegebene Dreizahl der Generationen zu einer nicht so gegebenen Neunzahl zu potenzieren. Damit verfällt er aber erst wirklich in jene Zahlenmystik, die man dem Säkulargedanken zu Unrecht vorwirft. Denn ein Jahrhundert hat seine innere Lebenseinheit in der tatsächlichen Berührung und im Bewußtseinskontakt dreier Generationen; aber worauf soll die Lebenseinheit von drei Jahrhunderten beruhen? Lorenz vermag sie nicht zu begründen, versucht sie nur durch einzelne nicht gerade schlagende Datenbeispiele zu veranschaulichen, findet aber bezeichnenderweise nach der Parallelität der Geschichtslage um 600, 1200 und 1800 die Periodisierung nach 6 Jahrhunderten „noch viel eingreifender" als die nach 3: woher wohl? Ich sehe darin weniger einen Beleg für einen triadischen Zusammenschluß der Jahrhunderte als für ihre *bisäkulare Wiederkehr*, die im Richtungswechsel, im gegenseitigen Reaktionskontrast der Jahrhunderte begründet ist und damit selber erst den Wechsel und gerade den *Rhythmus der Geschichte* begründet, von dem Lorenz noch nichts sieht. Die Geschichte ist eben nicht eine Linie, sondern eine Verflechtung, Durchdringung. Dazu müssen die Zeiten sich voneinander absetzen, sich kritisch aneinander reiben und gegeneinander umschlagen. Geschichte ist Fortschritt nur, wenn sie als solcher bewußt ist, d. h. *Geschichte* ist *Ueberwindung*, und dazu bedarf sie der Gegensätze, die sich übereinander erheben als Reaktionen gegen ausgelebte Richtungen. Geschichte wird erst Geschichte, Geschehensbewußtsein, wenn die Jahrhunderte nicht bloß wie im Nachtwandel

einander folgen, sondern einander antworten. Wundt hat recht, daß die Generationenlehre von Lorenz in ihren Abständen nur die *Möglichkeit* des Wechsels anzeigt, und v. Below hat recht, daß sie über den Inhalt ihrer Perioden nichts bestimmt. Unser säkularer *Kontrastwechsel* von Bindung und Lösung aber bleibt nicht potentiell und leer formal, sondern gibt schon aktuellen Reiz und bestimmte Richtung. Nicht wenige moderne Historiker (v. Below führt a. a. O. einige an), sehen auch bereits auf rechtshistorischen, kunsthistorischen und andern Gebieten „Wellenbewegungen" und wechselnde Kontraste der Zeiten, aber chronologisch und auch sachlich noch zu unbestimmt.

Kurz vor Lorenz hat bereits Wilhelm Scherer für die Geschichte der deutschen Literatur (in der Einleitung des II. Kapitels) auf die merkwürdige zeitliche und innere Parallelität der drei Blüteperioden um 600, 1200 und 1800 bedeutsam hingewiesen; zugleich auf die Tiefstände im 10. und 16. Jahrhundert, und seine Charakteristik arbeitet auch sonst schon viel mit der Bezeichnung nach Jahrhunderten. Aber er steht ohne Erklärung vor der von ihm aufgewiesenen Grundtatsache säkularer Parallelität, und die Jahrhunderte leben ihm noch nicht als Charaktere, als Richtungen und Stile. Bartels erkennt die von Scherer an jenen drei Säkularscheiden aufgewiesenen Höhepunkte an und erfaßt sie als Gipfel der Volks-, der Standes- und der Individualpoesie, wobei er die erste bis 900, die zweite bis 1500 ansetzt — also auch wieder nach Säkulargrenzen. Schmoller betont vor allem die große sozialökonomische Wende um 1200, und Nadler betont jetzt die Jahre 1700 und 1800 als wichtige Einschnitte. Das Stärkste in unserm Sinn sagt wohl jetzt (April 1925) in der „Kunstchronik" Hans Tietze über den „Lebensprozeß der Kunst": „Wiederholt hat geheimnisvollerweise gerade der Jahrhundertanfang vorweggenommen, was das ganze Jahrhundert zu erarbeiten hatte." Auch andere Historiker anderer Gebiete bringen jetzt für solche säkularen Scheidungen Tatsachen ohne Erklärungen, Daten ohne Deutungen, Ansätze ohne Folgerungen. Demgegenüber scheint es mir nach all dieser Beibringung überreichlichen Materials und beim endlichen Wiedererwachen geschichtsphilosophischen Sinnes heute an der Zeit, Ernst zu machen mit der prinzipiellen Anerkennung von *Säkulartypen* als *Geistesstilen* für die gesamte und speziell für die philosophische Geschichte, und in der heutigen Zeitstimmung darf sich wohl eher die Forderung dieses Prinzips hervorwagen, das sich mir in dem reichlichen Menschenalter, seitdem es mir aufgegangen, in täglicher Prüfung und täglicher Häufung von Belegen bewährte. Im Grunde fordere ich ja damit zunächst nur, was sich in der Kunstgeschichte, als der Heimat aller Stilerkenntnis, längst eingelebt hat, seit man sich für das „Trecento" zu interessieren begann und in wie ererwachter Sympathie den Stil des „Quattrocento" gegen den des „Cinquecento" ausspielte. Und liefern nicht Wölfflins „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe" von Anfang bis Ende eine vollendete Durchführung des Stilgegensatzes zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert, von dem es dabei ausdrücklich heißt, daß er auf einem Unterschied der Weltanschauung beruhe? Ich greife nach Worringers jüngstem Buch über die Anfänge der Tafelmalerei und finde als Titel des ersten Kapitels nach der Einleitung: „Der Weltstil des 14. Jahr-

hunderts" (vgl. auch Pinders „Deutsche Plastik des 14. Jahrhunderts"). Ich greife nach einem modernen Handbuch der Musikgeschichte (Dommer-Schering) und finde, daß es seinen Stoff nach Jahrhunderten abteilt, wie es auch mit dem Ende des 18. Jahrhunderts abschließt und dabei gezeigt haben will, daß „jedes Jahrhundert auf seine Weise mit den Problemen gerungen". Ist es nicht bezeichnend, daß heute der Begriff des Mittelalters sich aufzulösen beginnt oder doch seine Abgrenzung zweifelhaft geworden, da die Historiker nur darüber streiten, ob der Einschnitt um 1200 oder 1300 oder 1400 oder 1500, also an lauter Säkulargrenzen anzusetzen ist? Die Perioden der griechischen Literaturgeschichte sondern sich für v. Wilamowitz „von selbst nach den großen geschichtlichen Einschnitten", und auch er spricht da i. A. von Jahrhunderten. Um 700 v. Chr. beginnend, findet er solchen Einschnitt um 500, erlaubt dann aber vom 5. wie vom 4. Jahrhundert als Sondertypen zu reden, allerdings mit Verkürzung um 1 bis 2 Jahrzehnte, und erklärt endlich zwischen „den drei hellenistischen Jahrhunderten", ohne sie stofflich zu scheiden, doch „die Unterschiede fühlbar genug". Ausgesprochener noch hat schon Jakob Burckhardt seine griechische Kulturgeschichte gegliedert nach Kapitelüberschriften wie „Der Mensch des 4. Jahrhunderts".

Ist es Zufall, daß so gerade der Künstler unter den Historikern vorangeht, daß Nohl und Worringer heute gerade Kunststile aus Weltanschauungen deuten? Ja, es ist wahr, wie Nohl ausführt, daß Stilgegensätze die verschiedenen möglichen Auseinandersetzungen des Menschen mit der Welt sind, daß sie aus Urerlebnissen der Welt kommen, daß Stile Weltanschauungen bedeuten. Das ist so wahr, daß es mir eben auch umgekehrt gilt: *Weltanschauungen sind Stile* denn man muß eben den Stil noch um eine Schicht tiefer eingraben: nicht bloß die Kunst, schon der Geist hat Stile. Nicht erst der Ausdruck der Weltanschauung in der Kunst formt sich zum Stil, sondern die Weltanschauung selber; denn sie selber schon ist Ausdruck, ist Formung und zwar der Wahrheit, und sie ist es, weil sie Ausdruck und Formung des Lebens ist. Was man an der Kunst, die ja am deutlichsten Ausdruck des Innenlebens sein will, zuerst begriffen hat, die wechselnde Richtungsentfaltung in Stilen, gilt von allem Leben und gerade vom innersten Leben her. Auch das *Denken ist Formung* und zeigt Richtung, auch die Weltanschauung wandelt sich als Geschichte, in wechselnden Stilen, in *säkularen Schwingungen*. Ist dieser Gedanke der klassischen Historie so fremd? Schon Rankes historische Ideenlehre enthält ja eine verschleierte, unentwickelte Säkulartheorie, wenn er bekennt: „Ich kann also unter leitenden Ideen nichts anderes verstehen, als daß sie die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert sind, wobei wir nicht sagen dürfen, daß ein Jahrhundert dem anderen dienstbar sei." „Der Historiker hat nun die großen Tendenzen der Jahrhunderte auseinanderzunehmen, und die große Geschichte der Menschheit aufzurollen, welche eben der Komplex dieser verschiedenen Tendenzen ist." Klassischer läßt sich nicht ausdrücken, was das Folgende darzubieten sucht. Auch Dilthey, gewiß kein Schematiker, sondern ein feinsinnigster Lebensfühler, sprach von der „Seele des 18. Jahrhunderts". Will man dennoch die säkulare Periodisierung als zu

äußerlich und nur mechanisch beanstanden, so berufe ich mich neben Jakob Burckhardt noch auf zwei große Gegenzeugen, die gerade aus innerer Lebensbetonung aller mathematisch-mechanischen Betrachtung am meisten abgewandt waren: Goethe und Schleiermacher. Als dieser seine Monologen eben dem neuen Jahrhundert darbringt, rechtfertigt er es, daß wir so säkular die „unendliche Linie der Zeit durchschneiden" im „ernsten Gedanken, daß eine Teilung des Lebens möglich sei". Ja, des Lebens, das in lauter Uebergängen unendlich fließt und doch erst seiner selbst bewußt wird in Stauungen, in Stationen, Wegsteinen als Marksteinen, in Abschnitten, die gewiß nicht mechanisch, bürokratisch angesetzt werden dürfen. Wir meinen auch gewiß nicht, daß mit dem letzten Silvesterglockenschlag des letzten Säkularjahres eine völlig neue Aera anhebt, obgleich die moderne Abneigung gegen die Anerkennung plötzlicher Umschläge in der Geschichte auch nur ein Vorurteil ist. Doch jeder neue Geist in der Geschichte wirft „seine Schatten voraus" in die vorangehende Generation, und in der neuen schlägt der alte Geist noch nachzitternd seine Wellen. Gewiß, das Leben läßt sich nicht ganz einschnüren durch Säkularpflöcke, nicht bannen in absolute Grenzen, wohl aber in relative — sonst wäre es ein gleichgültig und formlos und darum mechanisch ablaufendes Gefälle und gewiß nicht organisch. Goethe wußte es; er, der größte Empfinder und Darsteller des Lebens, das er am wenigsten vergewaltigen wollte, findet es selber passend, seine Geschichte der Farbenlehre nach Jahrhunderten abzuteilen. Zwar „mit keinem scheiden sich die Begebenheiten rein ab; Menschenleben und Handeln greift aus einem ins andere; aber alle Einteilungsgründe, wenn man sie genau besieht, sind doch nur von irgendeinem Ueberwiegenden hergenommen. Gewisse Wirkungen zeigen sich entschieden in einem gewissen Jahrhundert".

Im Sinne dieses besonnenen Goetheworts dürfen wir von Säkulargeistern sprechen, nicht als absoluten Wesensunterschieden, aber als Typen, als Akzenten, nach denen wir die Geschichte skandieren. Wie alle Völker leben alle Jahrhunderte in allen, aber alle nur mehr oder minder. Es gilt hier in jedem Jahrhundert die vorwiegenden Züge zu erkennen in dem vollen Bewußtsein, daß es auch andere, gestrige, morgige, ja geradezu seine eigenen Gegenzüge in sich trägt — wie jeder Mensch. Und dennoch hat jeder Mensch seinen *Charakter*, und wie Charaktere der Menschen und der Völker müssen wir nun auch solche der zeitlichen Lebenszusammenhänge, der Jahrhunderte anerkennen. Wie der Porträtist hat der Historiker aus dem Lebendigen die Hauptzüge zu wählen und sie über die immer mitspielenden Nebenzüge herauszuarbeiten. So gilt es die *Dominanten der Jahrhunderte* hervorzustellen — nicht mehr, aber auch nicht weniger. Den Spezialisten dagegen, der solche Betrachtungsweise als spekulative Phantasien verdächtigt oder gar dummstolz belächelt, gilt es endlich einmal in seine Schranken zu weisen und ihm ins Gesicht zu sagen, daß, wer über dem Besonderen das Allgemeine vergißt und das Große und Wesentliche nicht groß und wesentlich faßt, sondern ins Kleine, in die Masse des Einzelnen verwischt, ebenso die Geschichte fälscht wie der Absolutist, der immer nur das Eine, Herrschende sieht und das Viele überhaupt nicht gelten läßt. Beide mechanisieren

die Geschichte, in der doch alles lebendig, d. h. als organische Einheit der Mannigfaltigkeit aufgefaßt werden muß, also weder in der Entleerung zur bloßen Einheit noch in der Zersetzung zu bloßer Vielheit. Wenn man so die allgemeine Spekulation als konstruktiv verdammt oder doch beargwöhnt, so muß man mit gleichem Recht die Empirie des bloßen Spezialisten als *destruktiv* anklagen, da sie nicht minder durch Nivellierung das geschichtliche Leben zu vergewaltigen droht, das nun einmal neben allen Einzelheiten seine allgemeinen Tendenzen und vorwiegenden Richtungen hat, seine Typen und Stile, seine führenden Kräfte und nicht bloß gleichmütig gleichwertige Stoffmassen dahinwälzt. *Auch das Allgemeine lebt*, und es lebt geschichtlich wirksam, nicht etwa bloß in der Betrachtung, sondern so wie in allem Organischen das Ganze, die Seele, der Charakter lebt und nicht bloß die einzelnen Glieder und Gesten. Wenn man daher die Spekulation zu weitsichtig findet, um das Einzelne zu erkennen, so muß man ebenso den Spezialismus kurzsichtig schelten, wenn er sich sträubt, das Gemeinsame und Ganze zu erkennen. Doch wir wollen ihn gar nicht schelten, sondern als notwendig ehren, solange er nur bei seinem Leisten bleibt und fleißig die erforderliche Unterlage schafft auch für die allgemeine Betrachtung, statt sie bloß zu unterminieren und nicht aus Fleiß, sondern gerade aus Trägheit im Einzelnen hängen zu bleiben. Wer da sich nur in der Enge wohl fühlt, mag ruhig in seinem Stalle bleiben; nur soll er sich nicht einbilden, daß darum die Welt, die unendliche, von der er samt seinem Stalle getragen wird, nicht existiere, und daß darum die Wirrnis, in die er das Allgemeine verschwemmt, schon die Wahrheit sei. Wahrlich, der Spezialist hat nun lange genug nicht nur das große, sondern das einzige Wort in der Wissenschaft geführt, lange genug seine Rache gegen die alte Spekulation ausgekostet und genießt noch immer seine billigen Triumphe im kleinen; ja, in dem Mißverständnis, daß nur in der Beschränktheit sich der Meister zeige, hat er mit der Massenbrutalität des Philisters dem letzten Menschenalter nicht bloß die Geschichtsphilosophie, sondern auch den Geist ausgetrieben. Auf der anderen Seite gilt es allerdings heute schon, die entgegengesetzten Gefahren zu sehen und zu meiden: daß der Schöngeist mit der Geschichte Ball spiele und der Tendenzmacher ihr Werden und Wachsen wider den Strich kämme. Wer mit solchem Treiben die Tatsachen mißachtet, entehrt damit die Wissenschaft und treibt eben einen andern Beruf, als wir hier ausüben wollen. Und vielleicht sollte, wer selber nicht spezialistisch gearbeitet hat, auch in der Geschichtsphilosophie am besten schweigen.

Wenn ich es nun wage, hier eine historische Struktur darzubieten, wie sie sich mir in vier Jahrzehnten philosophiegeschichtlicher Arbeit als Geschichtsphilosophie abgesetzt hat, so mag sie sich zunächst eben in den Tatsachen der Philosophiegeschichte, aus denen sie erwuchs, rechtfertigen (meine „Geschichte der antiken Philosophie“ I charakterisiert so zwei Jahrhunderte des Denkens in einer Weise, für die der Ansatz schon Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. 1890 S. 161 ff. gegeben ist); dann erst möge man sich fragen, ob die mehr nur hinzuskizzierten Parallelen stimmen, in denen mir die Denkgeschichte mit der allgemeinen Geschichte, mit der Entwicklung auf andern Gebieten zu laufen

schien. Was sie mir bestätigten, war eben die Ueberzeugung, die mehr ist als bloßer Glaube, daß Denken auch ein Leben und Leben schon seinem Wesen nach eine Ordnung ist, ein Zusammenhang in der Gliederung. Darum schon muß alle echte Geschichtsphilosophie *synoptisch* sein — nicht etwa in der Voraussetzung, daß nun die Entwicklungen auf allen Gebieten absolut gleichen Schritt halten müßten, noch weniger zur Durchsetzung des Dogmas, daß die Denkgeschichte nur Produkt oder Ausdruck der sonstigen Geschichte wäre, oder auch für das umgekehrte Dogma Hegels, sondern für die Erkenntnis jenes organischen Verhältnisses, in dem bald das Denken, bald andere Lebensfaktoren wie Glieder selbständig vorschreiten, um dann immer wieder in den Zusammenhang des Ganzen einzutauchen, den sie bald fördern, bald auch durch Einseitigkeit gefährden und aus dem sie immer wieder neue Kraft ziehen. So schreitet die Entwicklung vorwärts nicht nur in den Weltzeitaltern, auch in den Jahrhunderten, wechselnd als lebendige, d. h. als organische. Jeder Organismus lebt als Zusammenschluß in der Gliederung. Er lebt, d. h. er wechselt nach diesen beiden ihm eingeborenen Richtungen. So vollzieht sich auch der geschichtliche Lebensprozeß im Wechsel von Zusammenschließung und Gliederung, im Rhythmus von Bindung und Sonderung.

Man mag dabei finden, daß sich aus Bindung und Lösung, Konzentrierung und Differenzierung doch bloß *formale Unterschiede* ergeben für den Wandel der Zeiten. Aber können sie anders als formal sein, wenn sie allgemein sein sollen. wenn sie nicht nur für den Wechsel aller Jahrhunderte gelten, sondern auch auf allen Gebieten schwingen sollen? Formal ist ja auch aller Stilunterschied in den Künsten, formal und doch gewiß nicht gleichgültig, sondern gerade Grund der schwersten Menschheitskämpfe ist auch der Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus zwischen Absolutismus und Freiheit, Zentralismus und Föderalismus, Sozialismus und Individualismus — und sind nicht alle diese eben Unterschiede der *Bindung* und *Lösung?* Formal ist zuletzt jede Bestimmung überhaupt; denn der Inhalt bleibt im tiefsten Grunde unbestimmbar, bleibt Wunder und Geheimnis des Lebens. des unergründlichen, unerschöpflichen, unerfaßbaren in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, an der wir doch nur ein paar allgemeine Bestimmungen abtasten. Ja, unendlich mannigfaltig ist das Gewebe des Lebens, immer neu in seinen Gestaltungen, doch eben als Gewebe alle bildend im Wechsel von Knüpfung und Lösung, und auch wieder als lebendiges Gewebe nicht nur wechselnd, sondern sich fortbildend, eben darin, daß beide Funktionen sich gegenseitig durchdringen, beerben, bereichern, variieren, so daß jede Bindung schon darum eine andere, neue ist, weil sie noch die eben überwundene Lösung in sich trägt, und jede Lösung wieder eine andere, neue, weil sie noch die zuletzt überwundene Bindung in sich birgt. Und so bringt jedes Jahrhundert eine andere Verknotung oder Auffädelung der Lebensfäden, jedes erbt eine andere Struktur für seine neue Funktion, jedes steht in einer besonderen Situation vor einer besonderen Aufgabe.

Aber sind die Besonderheiten der Geschichte wirklich nur zeitlich gegebene, zeitlich entwickelte? Sind sie nicht auch räumlich gegeben in den Verschieden-

heiten der Landesnatur, sind sie nicht auch sonst physisch gegeben vor allem in den Rassentypen, sind sie nicht tiefer seelisch gegeben in den *Charakteren der Völker und Individuen*? Und sind diese variierenden Grundlagen oder gar Grundkräfte der Geschichte nicht mit deren säkularer Deutung verleugnet und aufgelöst in das allgemeine Zeitgewebe? Nein, nicht aufgelöst, sondern eingewirkt sind sie in das Netz der Geschichte gerade als die Fäden, die es bilden und die da angezogen werden, wenn ihre Zeit gekommen. Ja, die Zeit ruft: denn das bloße Dasein jener Unterschiede, die bloße Statik differentieller Typen ergibt noch nicht die Dynamik der Geschichte, die eben Entfaltung ist erst in zeitlicher Variation. Der griechische Boden und die griechische Rasse haben ja doch Jahrtausende vorher und Jahrtausende nachher keinen Perikles und keinen Platon hervorgebracht. Aber zur rechten Stunde erschienen diese, erwachsen aus jenen Bedingungen, die also hier nicht verleugnet, sondern gefordert werden. Zumal über die *geographische* Betrachtung stimme ich durchaus denen zu, die ihr für die Charakteristik der Sonderkulturen, der Volksgeister, der Stammestypen grundlegende Bedeutung zusprechen. Wenn sie auch hier vor der Universalperspektive geschichtlicher Wandlungen zurücktreten mußte, so darf ich auf meine „Geschichte der antiken Philosophie" hinweisen, die wie wohl kaum eine andere geistesgeschichtliche Darstellung diese Momente unterstreicht und zu zeigen versucht, wie das griechische Land den wunderbar passenden Leib abgab für die griechische Seele und wie in ihm der Beruf des Hellenentums, die klassische Differenzierung des Lebens gar wundersam vorgezeichnet war. Doch die geographischen Verhältnisse geben, wie unsere Historiker Ed. Meyer, v. Below, M. Gelzer u. a. erkannten, nur Möglichkeiten, nicht Notwendigkeiten. Das Land stellt sozusagen nur die Aufgabe, die das Volk erst leisten, aktualisieren mußte in der Geschichte. Geschichte ist nun einmal gesteigertes Leben, und das Leben, wenn es sich steigern, wenn es in dieser oder jener Richtung zur Gestalt kommen will, holt sich schon in den dafür veranlagten Ländern die dafür veranlagten Völker und Menschen. Mit der Leuchtfackel der Erweckung durchschreitet der lebendige Geist der Geschichte die schlafende Erde und die träumende Menschenwelt und beruft Heere und Helden zum Aufschwung für geistige wie für leibliche Ziele.

Aber kann es überhaupt noch *Helden* geben, wenn das allgemeine Leben sie doch hineinreißt in seinen vorbestimmten Umschwung, in jenen säkularen Wechsel von Bindung und Lösung? Sterben denn nicht dann die Individualcharaktere im Bann ihrer Zeitrichtung, aufgelöst in die allgemeinen Bahnen ihrer Jahrhunderte? Wäre es so, dann möchte ich die Säkulartheorie viel lieber bekämpfen als bekennen. Wäre es so, dann hätte sich nicht gerade die lebendigste Individualität zu ihr bekannt statt sie zu verabscheuen. Denn ich kann mich gegen jenes Bedenken wieder auf den Berufensten berufen, auf den größten Verklärer und Selbstdarsteller der Persönlichkeit. Goethe war's, der das Säkularprinzip am radikalsten formulierte, wenn er sagt: „Die Menschen sind als Organe ihres Jahrhunderts anzusehen, die sich meist unbewußt bewegen." Ja, als Organe — das heißt eben nicht als bloße Instrumente, nicht als tote Mechanismen und

Marionetten, gezogen an den säkularen Fäden. Nein, sie selber bilden Fäden am Gewebe der Geschichte, sie selber sind freie Entfaltungen, wirkende Glieder des geschichtlichen Lebens, das nicht nur *über* ihnen, das *in* ihnen und *durch* sie sich auswirkt. Und immer wieder ist zu betonen, daß durch jene Theorie die Geschichte eben gerade als Leben, als gesteigertes Leben gefaßt und gesichert werden soll. Das Leben aber ist das einzige geschichtsphilosophische Prinzip, das in seiner Allgemeinheit das Einzelne nicht bloß bindet, sondern gerade auch freigibt. Denn das Leben ist in aller Kontinuität zugleich unendlich variabel, ja selber der Quell aller Variation. Das Leben ist als solches ebenso *individualisierend* wie *konzentrierend* — wie sollte es also den Individuen feind sein, die es braucht und selber zeugt und um so mehr braucht und zeugt, je mehr es sich steigert, d. h. je mehr es Geschichte wird, in der es sich eben über die Natur hinaus gerade individualisiert. Konzentrierung und Individualisierung, Bindung und Lösung sind ja nicht dem geschichtlichen Leben fremd auferlegte Gesetze, sondern sind gerade die Formen und Funktionen des Lebens selber, in denen es sich immer bewußter steigert, also immer geschichtlicher wird, und beide müssen wechseln, je nachdem sich die eine oder die andere ausgelebt hat, und sie lebt sich aus, indem sie wachsend, blühend und welkend den tatsächlichen Bewußtseinskontakt dreier Generationen, d. h. ein Jahrhundert durchläuft. Und darum braucht die Geschichte als bewußtestes Gesamtleben den säkularen Wechsel ihrer beiden Lebensrichtungen. So gehorcht nicht das geschichtliche Leben dem rhythmischen Wandel der Jahrhunderte, sondern die *Jahrhunderte dienen dem Leben* und seinem geschichtlichen Aufstieg im Ausschwingen nach beiden Seiten. Das Leben selber bestimmt die Jahrhundertgrenzen als seine *Atemspannungen* im bewußten Richtungskontakt dreier Generationen. Denn das Leben erschöpft sich, mechanisiert sich im erstarrenden Extrem der Konzentrierung wie im zersetzenden der Individualisierung, aber es erhält und erhöht sich im ergänzenden, erholenden Wechsel und in der immer intensiveren Durchdringung beider Tendenzen.

Die *Individuen* gehören also zum geschichtlichen Leben, schon weil es selber nach der einen Seite Individualisierung ist. Doch damit würden sie sozusagen nur auf der einen Seite der Geschichte wohnen, nur in Zeiten vorwiegender Lösung entspringen und würden da auch nur hervortreten als Kinder, als Gebilde der Geschichte, nicht auch als ihre Bildner, ihre Helden. Aber die Individuen sind mehr als letzte Ausschüttungen, Ausstreuungen der Lebensvariation. Sie sind mehr als Atome, sie sind *Kräfte* der Geschichte. Sie bedeuten nicht nur das Kleine, sondern auch Großes in der Geschichte als *Persönlichkeiten*, und die Geschichte braucht große Persönlichkeiten in beiden Richtungen, zur Bindung ebenso wie zur Lösung, sie braucht sie gerade, weil sie mehr ist als bloßes Wechselspiel dieser Tendenzen, weil sie zugleich Wille und Bewußtsein dieser Wandlung ist. Die Großen sind es, die ihr Jahrhundert erst zum Bewußtsein bringen auch dann, wenn sie mit Schiller es „in die Schranken fordern". Die Großen sind es, die als Führer der Zeitgeister den Säkularwillen zur Konsequenz spannen, und sie sind es noch mehr, die ihn, wenn es an der Zeit ist, zur Ueberwindung bringen. Ja,

Zeiterfüller oder Zeitüberwinder, Vollender oder Umwender sind die Heroen der Geschichte, und bedeutsamerweise *Vollender* eher in der Mitte der Jahrhunderte wie unter den Denkern ein Aristoteles oder Spinoza, viel öfter aber und größer noch *Ueberwinder* an der Wende der Jahrhunderte wie ein Platon oder Kant (als Kritizist). Und strahlten nicht eben nach Scherers Feststellung gerade um 600, um 1200 und um 1800 die hellsten Sterne der deutschen Literatur und um 1800 ja zugleich die hellsten der deutschen Philosophie und Musik wie um 1500 die glänzendsten Namen der bildenden Künste in Italien und Deutschland? Und erhoben sich nicht auch sonst an Säkularwenden größte Umwender und Neuformer der Geschichte: Christus nicht nur, auch Muhammed, Augustin, Gregor der Große und Luther, Karl der Große wie Napoleon, Ludwig XIV. und Peter der Große, Leibniz und Bach, Dante und Shakespeare, Kolumbus. Galilei und Newton und noch viele andere Hochgestalten des Geistes? Sie alle aber, in denen so an Jahrhundertwenden geistige Hochgebirge und damit geschichtliche Wasserscheiden aufstiegen, stehen ja damit als starke Zeugen da für die Säkulartheorie, die sich dabei durchaus nicht als leerer, vielmehr als sehr fruchtbarer Boden erweist für die Macht der geschichtlichen Helden eben als Vollzieher dieser Wenden.

Als Steuermänner durchfahren nun die Großen mit den Massen als Ruderknechten Richtung weisend den Wellengang der Weltgeschichte. Doch immer noch droht ein Bedenken! Können sie selber, die Großen mehr sein als Ruderknechte, können sie wirklich die Richtung weisen, wenn diese doch schon vorgeschrieben ist im säkularen Rhythmus des geschichtlichen Lebens? Vorgeschrieben — hier lauert ein Mißverständnis, das zu mechanistischer Deutung verführt. Jener Rhythmus ist ja gar nicht *vor* dem Leben, sondern *in* ihm als seine eigenste innere Dynamik, und das Leben wieder schwingt ja nicht nur über den Helden als ihre Peitsche, sondern in ihnen als ihre Kraft. Sie selber sind gerade die lebensvollsten der Menschen, und eben weil sich in ihnen das Leben verdichtet und zu solcher Intensität steigert, daß es als Flamme aufschlägt, werden sie zu Leuchten, zu *Helden* der Geschichte als des gesteigerten Lebens. In ihnen erst kommt das Leben zu vollem Erwachen und schlägt das Auge auf zu klarstem Bewußtsein und spannt die Muskeln zu stärkstem Willen. Und mit dem Leben tragen sie auch dessen Spannungen in ihrer Brust, seinen schwingenden Rhythmus im notwendigen Wechsel seiner Gegensätze, die ganze Tiefe seiner Widersprüche und das Bedürfnis nach Ausgleich. Da kommen sie nun als die Retter der Zeit, weil sie wissen, was not tut, und sie wissen es, weil die Not der Zeit ihre eigene Not ist. Sie kommen als Ueberwinder, weil sie sich selbst überwunden; denn alle Ueberwindung und damit alle Erhöhung der Geschichte kommt geistig als Selbstüberwindung. Und die Größten der Geschichte sind eben die geistigsten, in denen sie zum Bewußtsein und eben aus Wissen zur Wendung kommt. Weil sie der Geister bedarf, des *überwindenden Bewußtseins*, bedarf die Geschichte der Individuen. Und ist es nicht auch umgekehrt das Wesen des Geistes, daß er geschichtlich ist, weil er der Steigerer des Lebens ist, der Ueberwinder der Natur?

Im geistigsten Geist, im *Genie* schwingt sich das Leben am höchsten aus, am

hellsten und spannendsten auch in seinen Gegensätzen, und während es sich in kleineren Geistern vereinseitigt zu bloß gebundenen Massenmenschen oder zu bloßen Käuzen auf eigene Faust, lebt im Genie ein individuellster zugleich als universalster Geist, der in eigenster Weise eine Welt in sich trägt, der seinen Volksgeist und Zeitgeist, ja den Weltgeist zu persönlichstem Ausdruck formt, der zugleich in sich und in voller, ja höchster Gemeinschaft lebend gleich Goethes Iphigenie am tiefsten gebunden sich am höchsten frei fühlt. So aber über die Lebensgegensätze von Bindung und Lösung, von Konzentrierung und Individualisierung sich erhebend, kann das Genie als der wahrhaft organische und darum harmonische Geist aus der in sich gefühlten Ganzheit des Lebens diese selbsterlebten Gegensätze immer wieder zum Ausgleich bringen und darum aus den Gefahren beider Extreme zu rechter Stunde herausführen und eine ausgelebte, mechanisch erstarrte Bindung zu neuer lebendiger Lösung wie eine ausgelebte Lösung zu neuer organischer Bindung hinführen. Weil sie im labilen Gleichgewicht ihrer Seele die *Harmonie* des Lebens, ja das *Gewissen des Lebens* in sich tragen, sind die Geisteshelden die ewigen Verlebendiger der Geschichte, die steten Lebenserneuerer, Lebenserhöher, die darum nicht etwa berechenbar alle in gleicher Richtung aufschießen, sondern als immer neue, immer andere kommen gemäß dem Leben, das immer neu und anders ist. So stellen sie die Segel ein nach den Winden der Zeit und weisen die Richtung nach dem Kompaß der Zeit, gebunden an keine Bahn und keine Art, gebunden nur an das heilige Gesetz des Lebens selber, das sie in sich tragen.

Dieses Leben aber zeigt unendliche Entfaltung und unendlichen Zusammenhang in ewigem Wechsel und ewiger Durchdringung von Komplikation und Variation, von Bindung und Lösung. Findet man solches Wechselspiel doch noch mechanisch und das Leben vergewaltigend, so verkennt man, daß ja gerade im Gegenteil in ihm die *Dynamik* des Lebens schwingt, daß gerade in ihm sich das Leben bewahrt vor dem Mechanischen, in dem immer nur *eine* Richtung, sei es der Sammlung oder der Zerstreuung blindlings beharrt, daß also vielmehr die Rettung und der Fortschritt des Lebens als organischer Struktur und Funktion jenen Wechsel von Zusammenschließung und Gliederung und durch ihn, die immer tiefere Durchdringung dieser Gegensätze fordern. Findet man nun dieses Wechsel- und Ineinanderspiel wohl organisch, aber noch zu naturalistisch so vergißt man, daß die Seele als solche das eigentliche und höchste *Organische* ist, ja das Organisierende auch für den Leib, das sich selbst Konzentrierende und sich selbst Variierende und daß der Geist im Denken erst recht wieder am reinsten diesen Wechsel von Verbinden und Scheiden als Synthese und Analyse vollzieht. Darf man sich wundern, daß nun auch das Denken der Menschheit wie die Geschichte der Menschheit in diesem Wechselgang fortschreitet? Findet man endlich solche Schwingung und Durchdringung der Gegensätze zwar organisch und geistig, aber ohne inneren Sinn und Wert, ohne heiliges Ethos, so bleibt man blind gegen den durchgehenden Strebenszug zur Harmonie, der in diesem Umschwung immer wieder die Einheit zur Mannigfaltigkeit und diese wieder zur Einheit hintreibt und beide immer reicher verschlingt, immer inniger

versöhnt — blind auch gegen das Aufringen des Geistes, der in jeder Richtungswendung sich selbst überwindet und nur durch innere Ueberwindung höhersteigt — blind geradezu gegen die höchste, schwerste Aufgabe aller Moral, ja aller Kultur, die eben zwischen Lösung und Bindung, zwischen Individualisierung und Sozialisierung, zwischen Selbständigkeit und Hingabe, Ausbildung der Persönlichkeit und der Gemeinschaft immer tieferen, immer gerechteren, immer höheren Ausgleich fordert — blind endlich gegen all die unparteiische, hohe, eines Gottes würdige Gerechtigkeit, die in der Entwicklung der Menschheit jede Richtung ihr Lebensrecht auswirken, jede aber auch ihre Ausschreitung büßen läßt in der Weltgeschichte als wahrem Weltgericht.

Jede Richtung kann positiv und jede negativ wirken. Bindung kann aufbauen, aber auch unterdrücken, Lösung kann auflösen, aber auch erlösen, entbinden. Jede Richtung darf und soll sich auswirken, jede aber kann es geschichtlich, d. h. im Durchgang einer Gesamtentwicklung nur, wenn sie sich einlebt, durchlebt und auslebt in der Bewußtseinskontinuität dreier Zeitgeister, im inneren Lebenszusammenhang dreier ineinandergreifender Generationen, d. h. in der vollen Kurve eines Jahrhunderts. Im säkularen Wechsel entfalten sich so des Lebens Grundrichtungen, aber nicht so, daß darum nun jedes Jahrhundert monoton und monoman all sein Wirken in einer Richtung entladet. Solche bürokratische Festlegung der Zeitrichtungen würde ja die Geschichte entleeren und den Epochen ihre Lebensbuntheit und damit ihr Leben selber rauben. Nein, in jedes Jahrhundert sprechen auch anders gerichtete Geschichtskräfte hinein; denn jedes lebt ja nicht nur aus sich selbst, sondern lebt einerseits als Erbe des vorangehenden Jahrhunderts, das in ihm fortwirkt, und lebt andererseits als Glied eines höheren Ganzen, der Weltära, der es zugehört, und schließlich des Gesamtlebens, das in seinen Tiefen mitschwingt. Aus diesem doppelten Lebenszusammenhang, dem genetischen und dem konzentrischen, trägt jedes Jahrhundert unter seiner hellen, bewußten Hauptrichtung noch *Gegenzüge* genug in sich, nur in unterirdischen Wurzeln gebunden, gedämpft, gleichsam unter der Decke noch nachträumend oder auch schon aufwühlend. Denn jeder Formwille züchtet zugleich seinen Gegenwillen. Jede Bindung ist ja nach ihrer Kehrseite zugleich eine Lösung und umgekehrt. Keine Kraft kann aus dem Leben ganz verschwinden, und so muß die unterdrückte Gegenkraft, da sie im Großen, in der Führung schweigen muß, irgendwo irgendwie in der Begleitung und Dienstbarkeit, und sei es im Dekorativen und Ornamentalen, am ehesten im Kleinen und Engen sich auslösen, wenn nicht gar sich im tragischen Widerstand ausgeben, bis sie in der Kammer durch Leiden gereift, im stilleren Spiel gestählt wieder aus dem Schatten zum Licht hervorbricht und zur Herrschaft berufen wird in einem neuen Jahrhundert. So schlagen in jedem Zeitalter Kräfte und Gegenkräfte zusammen, vorklingende, mitklingende, nachklingende Stimmen weben es zu einer Symphonie, in der sich doch stets ein Hauptthema, eine Melodie mehr oder minder laut und klar herausarbeitet. Die Themen aber müssen wechseln; denn schließlich sind alle Zeitsymphonien doch nur Einzelsätze der großen Weltsymphonie und alle Stimmen nur Stimmungen des Gesamtlebens,

die einander ablösend sich entsprechen. Jede Zeit ist ein *Zusammenklang*, aber jede hat ihre *Dominante*, die ergänzend einklingt in das Wechselspiel der Zeiten. So schlagen nun die Dominanten der Jahrhunderte pendelnd ein in das große tönende Glockenspiel der Geschichte. Abwechselnd bindend und lösend, ja bisweilen auch auflösend arbeiten sie am breiten, leuchtenden Gewebe der Kultur.

Ists nur ein Gespinst der Penelope, an dem die Nacht auftrennt, was der Tag gewoben? Wer es so nimmt, macht die Kultur zur vergeblichen Sisyphusarbeit, zu einem Hin und Her, einem Auf und Ab, wie es die Natur ohne Technik auch schon zustande bringt. Da bleibt der Sinn der Kultur, die eben mehr ist als künstliche Natur, unverstanden. Der Sinn der Kultur ist Aufstieg, aber ein Aufstieg, den man nicht äußerlich, nur innerlich messen kann. Der Sinn der Kultur, der zugleich der Sinn der Geschichte ist, ist nicht der Wechsel, der überflüssig wäre, wenn sie nach jeder Wiederkehr nur ebenso weit wäre wie vorher, nein, der Sinn des Rhythmus ist nicht der Rhythmus sondern die in ihm aufsteigende Melodie und Harmonie. Der Sinn des Geschichtswechsels ist nicht, daß die Richtungen einander ablösen, sondern sich aneinander absetzen, durch wechselnde Ueberwindung einander zur Stufe dienen und so im Wechsel sich gegenseitig höhertragen. Wo aber setzt die Geschichte sich in ihren Stufen ab? In der Erinnerung, im Bewußtsein. Alle wahre *Ueberwindung* ist *geistig*, ist Wirkung innerer Kraft, die wieder Kraft zu innerer Wirkung ist. Alle äußere Ueberwindung füllt nur, ohne zu stärken, und auch der Niederschlag in bloßer Erinnerung bildet nur Tradition, die stärken, aber auch lähmen, nur geistigen Stoff, nicht geistige Kraft abgeben kann. Um fruchtbar zu sein, muß der Richtungswechsel aus einem mechanischen ein dynamischer werden. Der Anstoß weckt das Bewußtsein nach Fichte, und eben der Wiederanstoß erhält und erhöht es. Denn das Bewußtsein, das nach dem Anstoß in seiner neuen Richtung verharrt, veraltet in ihr und versinkt wieder ins Unbewußte. Dies ist der letzte Grund unseres säkularen Rhythmus: drei Generationen, die sich noch im Zusammenleben berühren, können eine Bewußtseinsrichtung ausschwingen. *Das Bewußtsein lebt fort nur im Wechsel der Richtungen* und steigt nur durch immer neue Ueberwindung; denn aller echte *Fortschritt* ist geistig und zuletzt *Selbstüberwindung*.

Wie schon das Leben, atmet eben zuhöchst das Bewußtsein in wechselnden Richtungen und steigt in immer neuer Ueberwindung ihrer Einseitigkeiten zu immer höherem Ausgleich. Doch dieser Ausgleich führt *nicht* zu leerer Indifferenz, zu totem Gleichgewicht — das wäre nur wieder ein Absinken ins Mechanische bis zum Stillstand und gerade nicht zum Fortschritt, der gerade Differenzierung verlangt. Nein, die Gegensätze sollen nicht einander beruhigen, einschläfern, sondern beleben, steigern nicht zum äußeren Kampf, sondern zu innerer Durchdringung. Mechanisch läßt sichs nicht verstehen, mechanisch führt das Ausgleichen der Gegensätze zu ihrer Minderung, Halbierung, ihrer Verwischung, ihrer Subtraktion bis zur Null. Organisch aber führt es zu ihrer Potenzierung, ihrer Kraftsteigerung im Ineinanderarbeiten, wie eben der Organismus nur lebt im wechselnden Vortreten seiner auseinanderstrebenden Glieder wie seiner wechselnden



Funktionen. Das höhere Leben entfaltet immer reichere Gegensätze zu immer tieferem Ausgleich, der größere Geist erwächst in Ueberwindung innerer Widersprüche, die er als Denker schließlich in einem System zum Ausgleich bringt. Und der höchste Geist, das Ideal aller Seinsentfaltung, aller Geschichte wäre der Ausgleich aller Gegensätze, nach dem Cusaner die coincidentia oppositorum, *nicht* als Versinken der Gegensätze ineinander, sondern als ihre evolutio, ihre einheitliche Entfaltung. Klingt dies mystisch, so ist dies Mysterium das Leben, und wenn Gott höchstes Leben, höchste Kraft sein soll, so muß er mehr sein als starre Einheit, sonst würde die Welt durch ihn nur sterben und nicht leben.

Wem aber gegensätzliche Entfaltung und Ausgleich von Bindung und Lösung immer noch zu formal anmutet, der mache seine Augen auf wie seinen Kopf und sein Herz, und er wird das Aus- und Ineinander dieser Gegensätze wiederfinden nicht nur in allem Leben, im Organismus als Einheit in der Gliederung, sondern auch in aller Idealität, in der politischen als Ausgleich von Einheit und Freiheit, in der ästhetischen als Harmonie, als Einheit der Mannigfaltigkeit, gegliederte Ganzheit, in der logischen als Durchdringung von Analyse und Synthese bis zum System und schließlich im moralischen Ideal der höchsten Freiheit in tiefster Hingabe — und hat ein Märtyrer je Heiligeres vollbracht? So geht die Arbeit der Geschichte darauf uns solchen Idealen näherzuführen, gemäß der menschlichen Unvollkommenheit und zugleich gemäß der Forderung des Bewußtseinsfortschritts im wechselnden Vorschreiten beider Richtungen, bald durch Bindung zur Hingebung, bald durch Lösung zur Freiheit hinführend, in beiden Richtungen ansteigend, hochstehend, ausartend, im Lebenskontakt dreier Generationen sich auswirkend bis zur letzten Einseitigkeit, bis zum notwendigen Umschlag. So wollen wir den schwingenden, aufschwingenden Rhythmus dieser *Geschichtsdominanten*, eben die *Säkulargeister* in ihrem wechselnden Fortschritt betrachten, meist nur in rascher Skizze, doch um so schärfer, je mehr sie ihre Richtung in philosophischen Weltanschauungen zu bewußter Ausprägung bringen, und um so eingehender, je näher sie der Gegenwart kommen und so zum modernen Wandel der Weltanschauung hinführen, dessen Verständnis uns ja als letztes Ziel vorschwebt.

DER WANDEL DER WELTANSCHAUUNG IM GESCHICHTLICHEN WECHSEL VON BINDUNG UND LÖSUNG

PRAELUDIUM

All die Jahrtausende bis zum Beginn des letzten v. Chr. wollen, ja müssen wir wohl im historischen Nebel ihrer vorphilosophischen Dämmerung lassen, den die Orientalisten von Fach erst noch mehr und mehr lichten mögen. Allerdings bleibt es bezeichnend: während die griechische Geschichte so viel später wesentlich mit Auswanderungen, mit Bildungen des mykenischen Stils und mit Olympiasiegen beginnt, also mit Freiheit, Kunst und Wettstreit einsetzt, wird die orientalische schon im 5. resp. 4. Jahrtausend v. Chr. mit einer Kalendereinführung und Reichseinigung eröffnet. Die bindende Ordnung ist eben die Wurzel und Kraft dieser Geschichte. Und was schimmert uns sonst noch aus dem Dunkel jener ersten vier Jahrtausende dort entgegen? Namen nur von Königen, zumal von großen Eroberern und Weltherrschern im Stil eines Sargon, Sesostris, Thutmosis III., dazu machtvolle Bauten, Tempeltürme, Grab- und Siegesmonumente dieser Könige, wobei schon sehr früh das Flechtband und Tiermotive in der Ornamentik, später auch landschaftliche Hintergründe als bindende Horizonte erscheinen, und schon um 3100 auf der sumerischen Geierstele in monumentaler Reliefkomposition eine geschlossene Phalanx vorrückt — das Bild absolutistischer Massenbindung. Dazu hören wir schon im 3. Jahrtausend von Reichsannalen, von mathematisch-astrologischer und stärker noch religiöser Literatur. Am Ende dieses Jahrtausends steht da der babylonische Einheitsstaatsgründer Hammurabi I. mit seiner Gesetzeskodifikation, die noch Familienhaftung kennt nach dem Vergeltungsrecht. Selbst die wenigen noch persönlich greifbaren Gestalten wie dieser Hammurabi oder der „in der Wahrheit lebende" ägyptische Reformer, ja Revolutionär Amenophis IV. suchen doch nur neue Einheit, neue gesetzliche, dogmatische Ordnung und Umfassung. Reiche wechseln, Priesterschaften, Söldnerheere, Erobererhorden drängen zeitweilig vor, und schon regen sich um die Mitte des 2. Jahrtausends, namentlich nach dem Westen und dem Meere zu, neben und in den Großstaaten, aus der Masse sich herauskämpfende Kleinstaaten, wie die der Philister, Phönizier, Israeliten, und in Kreta bildet sich wie ein Uebergang aus dem Barock des Orients zu Aufklärung und Klassik hellenischer Kultur eine impressionistisch lockere, feminin feine, spielerische Rokokokultur; aber auch hier gabs ein Einheitsreich mit Kriegsflotte, mit stilisierten Palästen, mit Wandgemälden und dem Labyrinth! Wie Wolkenzüge schieben sich dann in den letzten Jahrhunderten des 2. Jahrtausends nach Verfall der alten Großmächte Wanderungen ein und bereiten im Westen für hellere Zeiten den neuen geschichtlichen Boden vor.

An der letzten Jahrtausendwende, als die Tyrrhener hier Italien erschließen, steigt im Osten das Assyrerreich mächtig auf; libysche Condottieri besteigen den Thron der Pharaonen; das Aramäische breitet sich als Weltsprache aus, und die phönikische Erfindung der Schrift eröffnet neue Kulturwirkungen. So weitet sich damals der Horizont zur Weltbühne. Im 10. Jahrhundert erhebt sich nun in Phönikien wie in Palästina die Königsmacht in Hiram I., in Saul, David und Salomo und führt hier zur Festigung der Staatseinheit und zur Tempelgründung. Im *folgenden* Jahrhundert aber sinkt das Königtum und streitet mit den Propheten.

KÖNIGLICHE BINDUNGEN DES 8. JAHRHUNDERTS V. CH. ZU EINHEIT UND MACHT

Lauter beginnt nun der säkulare Rhythmus von Bindung und Lösung zu schwingen. Das 8. Jahrhundert zeigt deutlicher wieder konzentrative Kraft im Auftreten großer Heerkönige, zumal der assyrischen Welteroberer Tiglatpileser IV., Sargon und Sanherib, in der Vereinigung Assyriens mit Babylon, auch in der Einsetzung des astronomischen Kanon; dazu erscheint in Palästina die erste große Prophetenära und die monarchische Restauration unter Hiskia, Joas und Jerobeam II., der die Staatseinheit erneuert. Gleichzeitig beginnt die griechische Geschichte lauter und heller zu werden, in der man im Sinne historischer Wiederkehr für jene Zeit gern von einem „Mittelalter" und (wie Wilcken) auch von einer Rückkehr zu Urzeitformen in der autonomen Hauswirtschaft und dem Volkskönigtum spricht. So einseitig es ist, dem Orient alles individuelle Leben abzustreiten, das dort von der Macht der Konzentration nur überwölbt und beschattet ward, so einseitig ist es, das griechische Leben nur als einen Individualisierungsprozeß ausfließen zu lassen und über dieser unbestreitbaren Hauptrichtung die Kraft und Fülle pietätvoller politisch-sozialer Bande zu vergessen, die sich noch lange erhielten und an denen die Individualisierung sich erst durch Reibung entfalten und bewußt werden konnte. Dagegen läßt eine Geschichtsphilosophie der säkularen Schwingungen, die sich ablösen und sich durchwirken, erst die wechselnde Komplikation der tatsächlichen Geschichte verstehen, in der diese Gegenkräfte immer wieder als Reaktionen eingreifen und zeitweilig vortreten. Dabei muß hier diese Betrachtung, da sie ja auf die modernen Wandlungen hin breiter einmünden will, für das Altertum sich auf die Auszeichnung der entscheidenden Grundlinien beschränken und für weitergehende Belege auf meine „Geschichte der antiken Philosophie" verweisen.

Unverkennbar zeigt nun die griechische Entwicklung den säkularen Wechsel von Ballung und Lösung im geistigen und sozialen Leben. Schon das 8. Jahrhundert v. Chr. offenbart hier wie im Orient eine starke dynamische Spannung: so namentlich im Machtaufschwung Spartas zum lakonischen Einheitsstaat mit straffer Disziplin und Subordination, in der Einigung Attikas unter der Herrschaft Athens, im Auftrieb breiter kolonialer Expansion, der, wie man fand,

eine Konsolidierung des Mutterlandes entsprach, in der Fixierung der *panhellenischen* Olympiafeste, zugleich als Anfang griechischer Chronologie, in der Zusammenschließung der Heldensänge zum monumentalen, objektiv gerichteten, monarchisch gestimmten, höfisch gepflegten homerischen Epos, das den Griechen zum geistigen Nationalband ward und ihre keimenden Ideale, ihre ästhetischen, wissenschaftlichen, religiösen und politischen Bestrebungen noch in *Einheit* umschloß. Statt der gesungenen bunten Einzellieder wird nun das ganze lange Epos in langen ausgebildeten Hexametern von Rhapsoden vor größerem Publikum deklamiert, und am Ende des Jahrhunderts wird es aufgezeichnet, und mit den ersten schriftlichen Fixierungen erscheint auch die erste Münzprägung. Aber Schrift und Münze, mit denen der erfindsame westliche Orient absolut Gültiges festlegen wollte, schlagen für den Hellenen zu gegenteiliger Wirkung um im folgenden Jahrhundert, das nun überhaupt einen gegensätzlichen Lebenszug offenbart.

RITTERLICHE LÖSUNGEN DES 7. JAHRHUNDERTS V. CH. IN SANG UND STREIT

Hesiod macht an der Säkularwende den Uebergang: noch ein sammelnder Epiker, der noch zum Welthorizont aufstrebt, spaltet er doch schon das Dasein als erster wertender Antithetiker und färbt das Weltbild aus persönlichem Bekenntnis. In den so objektiven, kristallklaren Weltspiegel Homers und dessen hohe olympische Götter- und Königssphäre mischt Hesiod den Erdgeruch seiner heimischen Gottheiten und seinen genealogischen Familienzug, mischt er zugleich den Schweiß seiner Landarbeit und den Dunst seiner eigenen düstern Lebenserfahrung — sichtlich ein Vorläufer des nun folgenden *subjektiveren, lyrischen* Zeitalters. Und das weitere 7. Jahrhundert tut sich nun auf als ein lösendes, das in heftigen sozialen Umwälzungen aufwühlend die partikularen, subjektiven Kräfte entbindet zu kühner Selbständigkeit, zu leidenschaftlichem Ausdruck in *Lyrik* und in *Agonistik*, dazu die ritterlichen Instrumente, Leier und Schwert in Schwung setzt, auch die idyllischen Inseln tönen macht von Sang und Flötenspiel, individualisierend und differenzierend auch statt des höfischen und epischen Allgemeingeistes den Wettstreit der Dichter, ihrer Sangformen und Lieder entzündet wie den Wettstreit mannigfaltiger Baustile und Lebensformen, den Wettstreit vor allem der adligen Kämpfer, der Familiencliquen, der Wahlkandidaten zum Archontat, den Wettstreit der Parteien, der Stände, der Stämme, der Städte, die sich nach der Handelskonkurrenz von Chalkis und Eretria durch ganz Hellas gegeneinander gruppieren, und schon das Durchdringen der privatisierenden und mobilisierenden Geldwirtschaft lockert jetzt die Bande des Lebens. Das *Haus* mit seinem Sonderleben tritt hervor statt des Hofes und Staates; es festigt sich jetzt aus Holz und Lehm zum Steinbau; es bereichert sich durch Handel und Gewerbe mit Schätzen und erweitert sich mit gekauften Sklaven, und es schallt von Saitenspiel und Liedern der Gesellschaft. Der oligarchische

Adel drängt das Königtum ganz zurück zum bloßen Priestertitel, und die dauernde Einherrschaft löst sich nun völlig in den jährlichen Wechsel einer Mehrheit von Archonten. Kylons Tyrannenversuch wird blutig niedergeschlagen vom Adel, der seine Vorrechte, selbst noch sein Privileg zur Blutrache schließlich durch Drakons harte Gesetze festlegen läßt. Es ist die Glanzzeit der griechischen Ritter, die nun ihre Persönlichkeit entfalten im politischen, militärischen, ökonomischen wie im gymnastischen und musikalischen Wettkampf.

In der Fülle seiner Sänger und Kämpfer bekundet sich das 7. Jahrhundert als das erste von ausgesprochen individualisierender Richtung, die den Menschen seelisch aufwühlt und auftreibt auch zu den höchsten lyrischen Schwüngen von Archilochos bis Sappho, zugleich aber das sozialpolitische Leben zerreißt. Selbst Sparta ist jetzt durch innere Staatsumwälzungen und vom messenischen Aufstand schwer erschüttert und hat doch zugleich ein Ohr für die Lyriker und holt sich einen Alkman, einen Terpander und Tyrtaios ins Land. Auch der Orient spricht in diesem Jahrhundert freier, persönlicher, schon griechenähnlicher oder griechenfreundlicher wie im Lyder Gyges und im Aegypter Psammetich I, die zugleich als Befreier ihrer Länder hervortreten. Aus Lydien und Phrygien rauscht damals auch ein Strom von Musik ins hellenische Land, das gleichzeitig von der sich jetzt verfeinernden ägyptischen Kunst für seine Plastik lernt. Aus dem im vorigen Jahrhundert siegreichen orientalisierenden Dekorationsstil und einer noch gebundenen Ornamentik lassen nun die griechischen Vasenmaler Figuren hervortreten, wie sie damals schon im griechischen Leben sich stärker vordrängen. Wenn damals auch der Orient sich gestaltenreicher differenziert, so schlägt er sich gleichsam ins eigene Fleisch und zerwühlt sich seinem eigenen Universaltrieb entgegen in heftigen Sonderkämpfen. Neue Völker und alte unter nationalen Befreiern richten sich jetzt auf, und das im 8. Jahrhundert so hochgestiegene assyrische Weltreich spürt seit dem Anfang des 7. unter Sanherib die ersten Zeichen des Rückgangs und stürzt schließlich im weithindröhnenden Fall von Ninive 612 zusammen unter dem Jubel so vieler unterdrückter Völker, die nun vom Zwange dieser nivellierenden Zentralisation aufatmen.

DAS JAHRHUNDERT DES DOGMATISCHEN ABSOLUTISMUS (6. V. CH.)

Gegenüber dem lösenden 7. Jahrhundert tut sich das 6. nun wieder auf als ein Zeitalter machtvoller Konzentration, ja darin wohl als das echteste, größte des Orients, in dem seine größten Zentralgestalten, seine souveränsten, spekulativsten Geister aufsteigen, Welteroberer und Reichsordner, nationale Reformatoren und Weltpropheten, Beherrscher der Seelen wie der Staaten, Führer zum Absoluten und Universalen, die für weite Massen der Menschheit Horizonte wölben. Ob hier ein Zarathustra noch als Person zu nennen ist, wie die ältere Tradition annahm und neustens wieder Joh. Hertel erweisen will, oder ob er

nach andern neueren Forschern eher in das geistesverwandte 8. Jahrhundert, wenn nicht gar ins 10. zurückzuschieben ist, jedenfalls dringt er praktisch damals erst durch in der Erhebung seiner Lehre zur Staatsreligion — in demselben Jahrhundert, indem nun ein Buddha, ein Laotsze, ein Konfuzius ihr Licht über ihre Völker in die Welt ausstrahlen, in dem auch das Judentum zur Neubildung, ja erst zu vollem Bewußtsein kommt, eine neue Prophetenreihe aufsteigt und der zweite Tempel hergestellt wird. Dasselbe Jahrhundert aber sieht auch die mächtigsten Herrscher, die Urbilder des Absolutismus vom Siegerthron ihrer Völker über andere Nationen das Szepter schwingen: da prunkt der Babylonier Nebukadnezar als Erneuerer der Reichseinheit, und Erbauer des Riesentempels, und neben ihm der heeresmächtige Meder Kyaxares, der reichtumsstolze Lyder Krösus, der kluge ägyptische Staatsordner Amasis, vor allem aber der typische Weltreichsgründer Kyros, der seine als Reiter und Bogenschützen in die Ferne ausgreifenden Perser zu Sieg und Herrschaft führt und wieder als ein „König der vier Erdteile" in Babylon einzieht, und dann seine Nachfolger auf dem Perserthron, der gewaltige Kambyses, der Aegypten dem Reiche einverleibt als neuer göttlicher Pharao, und weiter der große Organisator Dareios, der die Reichseinheit politisch festigt und in machtvollen Bauten zur Repräsentation bringt, durch Straßen, Posten, Kanäle Verbindungen schafft und mit der heilig verehrten Lehre Zarathustras die Perserherrschaft zugleich durchgeistigt, die auch sonst eben im säkularen Fortschritt den Völkern milder aufliegt als einst die assyrische.

Immerhin bringt das 6. Jahrhundert ein starkes Vorschreiten des Orients gegenüber dem Griechentum, dessen Kolonialexpansion nun im Osten durch die Perser, im Westen durch die Karthager gehemmt und stillgelegt wird und dessen asiatische Küstenstädte erst unter lydische, dann unter persische Oberhoheit kommen. Nur Milet widersteht da unter seinem Mustertyrannen Thrasybul. Doch wo die orientalische Herrschaft nicht hindringt, reißt damals der orientalische Einfluß mit seiner ganzen Konzentrationskultur das Griechentum in seine Bahn. Dieses barockartige „Jahrhundert, das sich am buntesten Putze freute" (v. Wilamowitz), treibt nun nach dem Vorbild orientalischer Herrscher, ja unter ihrer sichtlichen Protektion die jetzt griechisch erneuerte Monarchie als *Tyrannis* empor, die aus den Parteikämpfen des individualistischen 7. Jahrhunderts noch mit persönlicher Kraft revolutionär zur Volksbefreiung aufgestiegen, sich nun als *einigende Macht* für Volk und Staat betätigt in so kraftvollen, meist auch geistig überlegenen Herrschernaturen wie Periander, Kleisthenes, Peisistratos, Phalaris, Polykrates. Unter dieser adelsfeindlichen Tyrannis feiert nun das höfische Epos vom 8. Jahrhundert eine Nachblüte; dafür tritt der freie ritterliche Sang und Sieg des 7. Jahrhunderts nun wieder zurück gegen die hochgespannte Macht und Pracht der Hofkultur, gegen ihre Söldnerscharen, aber auch gegen die Chormasse der Bürger und gegen das schwere breite Hoplitenkorps. Sparta zumal, das im vorigen Jahrhundert noch einzelne „Vorkämpfer" in die Schlacht schickte, entwickelt jetzt seine Phalanx, und während es damals noch auswärtige Lyriker zu freierer Geisteskultur ins Land lockte, schließt es sich jetzt fremdenfeindlich

ab zum konzentrierten Polizei- und Militärstaat. Ueberhaupt konsolidieren sich jetzt die Staaten und suchen am klassischsten im Attiker Solon durch Gesetzeskodifikation festere Ordnung und Rettung aus Parteikämpfen und individualistischer Ausschreitung. Wie im Tyrannen konzentriert sich auch sonst der *Staat*, ja das Leben höchst undemokratisch in einem normgebenden Bürger wie einem Solon, Cheilon, Pittakos und anderen „7 Weisen", von denen jeder den großen Mann, den Geistesfürsten seines Staates darstellt, wie einst die wirklichen Fürsten im homerischen Griechenheer vor Troja ihr Land einheitlich repräsentierten.

Es ist ein Jahrhundert der *Diktatoren*, *Dogmatiker* und *Didaktiker*, ein Jahrhundert der *Disziplin*, der *Sammlung* und *Fixierung*. Die plastische Kunst prägt sich jetzt fester aus in Marmor und Bronzeguß, und die Baukunst legt ihre Stile fest. Man sammelt jetzt Truppen zu Schlachtreihen, Stimmen zu Chören, Bakchanten zu Prozessionen; man sammelt die Heldenepen zum jetzt erst ganz geordneten Homer; man sammelt die Orakelsprüche zum Normbuch, die geschichtlichen Erinnerungen zu den Chroniken der Logographen; Städte und Stämme sammeln sich zu Kultverbänden, Münzgemeinschaften und größeren Staatsgebilden. Spartas hegemonische Kraft sammelt nun die Peleponnesier zum festen Bunde, und sogar Pläne von griechischen Einheitsstaaten steigen auf in den Köpfen von Weisen wie Thales und Bias. Aber die Griechen selber drängen jetzt stärker *zusammen* zu nationalen Festen wie zu den Panathenäen, so zu den panhellenischen nemeischen, isthmischen, pythischen Spielen, die nun ähnlich, nur z. T. mit geistigeren Interessen, wie im 8. Jahrhundert die zu Olympia angeordnet werden. Vor allem aber schart sich jetzt Hellas um den „gemeinsamen Herd" von Delphi als religiöses Zentrum, dessen pythisches Fest nun regelmäßig gefeiert wird, dessen Schutz nun der Amphiktyonenbund sichert, auf dessen Gott als den weisesten die „sieben Weisen" hinblicken sollen, und auf dessen Rat und Spruch sich die spartanische Politik damals ebenso gern stützt wie die der Tyrannen, ja dessen Priesterschaft damals in ihrer Autorität an den Orient gemahnt, wie sie ja auch von Herrschern des Orients geschätzt ward und noch in den Perserkriegen sich zu ihm hingezogen fühlt. In diesem für alle *Bindung* und zumal für die höchste *religiöse* so empfänglichen 6. Jahrhundert, in dem auch Hellas gleich dem Orient sein Zeitalter der „Propheten und Gesetzgeber" (wie Dümmler es nannte) erlebt, erscheinen vielfach Seher von Epimenides bis Tellias als Staatsretter. Der „heilige Krieg" wird für Delphi geführt und gleichzeitig die „heilige Lehre" der Orphik verkündet. Die Mystik schwillt auf, eben unter Einflüssen des glaubenseifrigen, phantastischen Orients und läßt schließlich in der „Göttermischung" die Gestalten der Mythologie zur Alleinheit des Weltwesens zusammenschlagen und einen orphischen Pantheismus sich zu monistischen Bekenntnissen versteigen wie: „Zeus ist das Haupt, Zeus ist Mitte, Zeus ist's, aus dem Alles hervorging", aber auch „*ein* Gott ist Zeus, Hades, Helios, Dionysos, *ein* Gott ist in allen". In diesem *Einheitsrausch* wird die Zerreißung des einen Naturgottes beklagt, und die Sonderformen verlieren ihre Grenzen; Gott, Mensch und Tier wandeln sich ineinander, Seele,

Gottheit und Natur schlagen in eins zusammen im Allgefühl dieser Mystik, die nun in schon allgemein gefaßten Phantasiegestalten sich den Wandel der Welt zu veranschaulichen sucht.

Ja, die Welt rauscht damals in den Ohren der Griechen voller Geschehen. Es ist ein Zeitalter der erneuerten, reflektierteren Epik; man hat es auch das Zeitalter der Novelle genannt, und aus dem Orient strömt die Fülle der Fabeln wie die Fülle des geschichtlichen Lebens, der Welttatsachen; eine Sucht nach objektivem Stoff, ein Hungern nach Erzählung, eine große *Weltneugier* regt sich in Hellas in allerlei Weltwanderern wie Solon oder Hekataios und andern, die damals „Erkundung" (*ἱστορία*) suchen, die hören und schauen wollen, doch eben überschauen und so die Geschehenstoffe sammeln wollen in Zusammenhängen bis zum Ganzen, nicht bloß als Logographen, sondern in Genealogien und Kosmologien und wie Hekataios sich eben über die „vielgestaltigen Erzählungen der Hellenen" erheben wollen. Dieser *Ganzheitssinn* erwacht im Griechen in jenem klassischen Jahrhundert Asiens, das die Macht seines absoluten Geistes als religiöse, spekulative, politische und soziale Bindung himmelhoch aufsteigen ließ.

Ja, der griechische Geist, dieser erstgeborene Europas, dem er sein Wesen vorzeichnen, das er vom Orient emanzipieren sollte, erwacht damals am Mutterbusen des *Orients*, dessen schäumenden Lebenssaft er einsog, von dem berauscht und mitgerissen er sich erst zum Bewußtsein ausringen mußte. Und er erwachte eben aus dem Orient bei den asiatischen Griechen, den Ioniern in der Sphäre und der Epoche stärkster Berührung mit dem Orient, mit Aegypten wie mit Babylonien und namentlich mit dessem kulturellen Vorland Lydien und mit Persien, den beiden Reichen, denen ja Ionien schließlich untertan ward. Ionier aber waren auch die Begründer der drei Denkerschulen des 6. Jahrhunderts, in dem eben Hellas zu vollem geistigem Erwachen kam in *Weltanschauungen*.

Es erwacht am Bindegeist des Orients nicht als fremdem Gegenreiz, sondern indem es ihn in sich aufnimmt, in seiner Weise verarbeitet und dadurch überwindet. Denn der *Einheits-* und *Ganzheitszug*, den der hellenische Geist im 6. Jahrhundert zeigt, bedeutet kein bloßes Versinken in den Orient, kein bloßes Vergessen des schon im 7. Jahrhundert ausgebrochenen Individualtriebs, sondern das Individuum selber füllt sich jetzt im 6. Jahrhundert wieder mit *Allgemeinsinn*, den es nun selbständiger, bewußter, geistiger als im Orient, eben aus dem Persönlichen, Inneren heraus erneuert, in Bünden und Plänen, in Gefühlsbanden und Spekulationen eine freiere Einheit suchend. Es ist auch in der großen Neugier für den Orient und für seine Wandelfülle kein bloßes Annehmen fremder Stoffe, sondern ein Einsaugen in den eigenen Geist und ein selbständiges Bewältigen durch ihn. Hekataios will das zusammenhängende Geschehen wiedergeben, „so wie es mir wahr zu sein scheint". Selbst die Mystik, deren weitere asiatische „Völkergedanken" Reitzenstein verfolgt hat, individualisiert sich auch nach ihm in Hellas; sie separiert sich nun in Sekten und erneuert subjektiver die Religiosität; die Tyrannis kommt als eine künstliche Restau-

ration des Königtums und sucht, weil ihre Macht nicht durch Tradition, sondern durch individuelle Kraft gewonnen ist, sie als Sozialband romantisch zu sanktionieren, durch Monumentalbauten, dionysische Massenfeste und delphische Orakel, durch neue Propheten, Barden und Chormeister. Die reformatorische Persönlichkeit soll wieder zur verlorenen *Lebenseinigung* führen wie der Gesetzgeber Solon, der als „Versöhner“ der Stände diktatorische Gewalt erhält und (laut Aristoteles) für das Wohl des Ganzen lebte, oder wie der Tyrann, der sich dionysisch als Allperson des Staates inszenierte. Der Menschengeist drängte eben diktatorisch, dynamisch zum *Allwillen* und gleichzeitig mystisch-orphisch zum *Allgefühl* und nun auch zum *Alldenken* in der Weltspekulation der ersten Philosophen.

Der *universale Bindungstrieb* des 6. Jahrhunderts kommt am bewußtesten zum Ausdruck in seinen Denkern, die im Zeitalter des Kyros die Philosophie begründen als eine geistige *Welteinigung*, als einen theoretischen Imperialismus, da ihnen in den engen Republiken der praktische versagt war, als eine Weltdiktatur, eine zwingende Staatsauffassung der Welt nach ihrer Familienauffassung in der mehr ritterlichen genealogischen Dichtung, kurz als einen nach innen geschlagenen, spekulativ ausgeschwungenen *Absolutismus*, der sie jetzt in der Weltbetrachtung die „ἀρχή“ suchen läßt, d. h. nicht mehr bloß den patriarchalischen Anfang, sondern die Herrschaft, das Prinzip, eben das Absolute. Und sie suchen es in der Natur nicht etwa im Gegensatz zum Geistigen, das sie vielmehr mit ihr einigen, noch etwa aus bloßer Freude an der Naturbeobachtung — man verkennt sie als bloße Physiker und gar als Materialisten —, nein, sie sind Naturphilosophen, weil sie Kosmologen sind, weil sie damals, als der expansive Orient zumal für die Kolonien den Welthorizont geöffnet, die universale Weite, das All suchen und im All das Eine. Denn es ist eine entscheidende Grundtatsache, daß die Denker des 6. Jahrhunderts, die sich auch bezeichnenderweise in Schulen wie in Dynastien zusammenfassen lassen, allesamt *Monisten* sind im wahren Sinn, Konzentratoren des Kosmos, Tyrannen des All, Absolutisten der Welt, die sie auf ein Prinzip hin einigen, binden, sei es ein qualitatives wie die *Ionier* oder ein quantitatives wie die *Pythagoreer* oder ein substantielles wie die *Eleaten*. Alles ist Wasser und strömt voll von bewegtem göttlichen Leben, alles entspringt und mündet im Unbegrenzten als unerschöpflicher Quell des Weltwerdens, alles ist Luft, regiert vom göttlichen Hauch der Weltseele, alles ist Feuer und wogt unter der einen ätherischen Vernunft — so tönen ja die Stimmen bei den ersten, die das Weltleben in einem Urstoff als Urkraft zusammenfassen wollen. Alles ist Zahl — proklamieren die zweiten, die für Jahrtausende die Bindung der Welt in mathematischer Ordnung vordachten. Und in den dritten endlich spricht die ganze säkulare Bewegung ihr Fazit aus: alles ist eins. Und dann nachdem die Weltkonzentration im Eleaten Parmenides zum schärfsten Bewußtsein gebracht, zur letzten Spitze getrieben ist im kahlen Einssein unter Preisgabe der Welt als Wechselfülle, in der sie doch gleichzeitig Heraklit ebenso zur Einheit zusammenwirbelt, wie der Eleat sie zur Einheit zusammenpreßt, nachdem so in diesen beiden diktatorischen, ja tyrannischen Geistern, deren

„Blüte" in die letzten Jahre des Jahrhunderts gesetzt wird, der Monismus auf seine beiden Pole gebracht ist, muß er umschlagen [1]).

DAS JAHRHUNDERT DER GRIECHISCHEN AUFKLÄRUNG (5. V. CH.)

Die Wende des 6. zum 5. Jahrhundert bringt einen Sturm der *Befreiung* über Hellas, bringt den Fall der Tyrannis und die Herstellung der Demokratie in Athen, den Sturz der Pythagoreerherrschaft mit ihrer gebundenen Lebensordnung in Unteritalien und den Freiheitskampf der Ionier in Kleinasien, und in weiteren Jahrzehnten bringt das neue Jahrhundert die Freiheitssiege der Hellenen über die Orientalen, über die Perser im Osten und die Karthager wie die Etrusker im Westen, den Sturz der Tyrannis auch in Sizilien, die Machteinschränkung der attischen Staatsautoritäten, des Archontats und Areopags, das Sinken der spartanischen Hegemonie, gegen die auch Messenier und Heloten aufstehen und dafür die *Triumphalzeit Athens*, die anhebt mit dem Anfang des Jahrhunderts und tragisch endet mit seinem Ende. In diesem attischsten und darum hellenischsten Jahrhundert siegt so die *Stadtkultur* über das Land und das Reich, siegt der *Bürger*geist über die Herrenkraft, der Intellekt über den Willen, die Aufklärung über die Mystik, die *Kritik* über die Dogmatik, Kunst und Können über Glauben und Sollen. In Athen, dem „Prytaneion der Weisheit" (Platon) treffen sich die Meister und Künstler, in Athen wird Herodot erst aus einem Logographen zu einem Historiker (Wilcken), der sein Interesse zuspitzt auf Athens Freiheitssieg über das Perserreich, und der Attiker Thukydides wird „Vater der historischen Kritik" damals, als Hippokrates die Medizin aus der Magie zur Wissenschaft abklärt und als Aristophanes in den Horen die exotische Mystik abtut. Der *Mensch* in seiner Besonderheit als Leib und Geist wird nun scharf erfaßt, satirisch wie historisch, medizinisch wie plastisch. Die Eigenheit und Buntheit kommt zu ihrem Recht gegenüber der absoluten Einheit des Ganzen

[1]) Um die säkularen Schwingungen der Geistesgeschichte damals auch im ferneren Orient wenigstens mit einem Beispiel zu belegen: Das 6. Jahrhundert v. Chr. brachte China die sozialgeistige Restauration des Konfucius, der dem Individualismus, selbst dem moralischen entgegenhält: „Wer nur bedacht ist sein eigenes Leben reinzuhalten, bringt die großen menschlichen Beziehungen in Unordnung." Doch im folgenden Jahrhundert findet sein eigener Enkel Tsze-sze das Heil des Staates in der Selbstausbildung des Einzelnen und seinem inneren Gleichgewicht, indem er „sein Herz rechtschaffen und seine Gedanken wahrhaft macht." Und etwa zur selben Zeit verkünden Yang-Tschu einen extremen Egoismus und Moh Tih einen altruistischen Subjektivismus (nicht Sozialismus), beide aber werden im folgenden (4.) Jahrhundert als Häretiker bekämpft von Meng-tsze, der nun wieder als begeisterter Erneuerer die orthodoxe Lehre des Konfucius aus dem 6. Jahrhundert in Geltung bringt, damit aber wieder im folgenden (3.) Jahrhundert Gegner findet in Siün K'oang wie in Tschuang-tsze, der dabei eher die Linie Laotszes dichterisch, skeptisch, subjektiv auflöst. Dieser selbst hat ja in dem großen diktatorischen 6. Jahrhundert wie der praktische Confucius das Willensleben, so das mystische Gefühlsleben zur allgemeinen Norm gebracht, und er erinnert wie mit seiner Grundstimmung an Buddha, so mit seinem Tao, das man Weg, Norm, Logos übersetzt und mit seiner coincidentia oppositorum an einen andern jüngeren Allspekulanten desselben Jahrhunderts, an Heraklit.



und die begrenzte Gestalt hebt sich aus der umschließenden Gewalt. In der nun „bunten Halle“ läßt Polygnot Heldenbilder erglänzen; aber die damals durchdringende Vierfarbenkunst dient weniger der in Licht und Schatten wallenden Kontinuität des Malerischen als der Kolorierung der figurierenden Zeichnung. Das Tafelbild sondert sich ab von der Wandfläche, und die klassische Plastik sprengt fast die Architektur, wie die Athena Promachos noch die Bauten der Akropolis überragt. Das *Subjekt*, der Mensch siegt über die Macht des Objektiven, die Freiheit siegt über die Herrschaft, die Lösung über die Bindung, die Lebensgliederung über die Lebensganzheit, die Differenzierung über die Konzentrierung, kurz, die Vielheit siegt über die Einheit — nicht nur im Leben, auch im Denken. Auch in der Weltanschauung siegt nun die Republik über die Tyrannis, der *Pluralismus* über den Monismus, der *Individualismus* über den Absolutismus. Wohl findet die eleatische Lehre noch ihre Verteidigung, doch eben nur Verteidigung bei *Zenon* und auch sie nur indirekt, nicht als Rechtfertigung der Einheit, sondern als Bekämpfung der Vielheit wie im Haß der Liebe, als Bestreitung der Vielheit gerade durch leidenschaftliches Einwühlen in sie, durch ihre lachende Uebertreibung in fortgesetzter Teilung bis ins unendlich Kleine. Die Methode Zenons ist so gerade nicht mehr die monumental konstruktive, versgebundene, visionär dogmatische, diktatorische des Parmenides, sondern die entgegengesetzte entsprechend dem Jahrhundert der Aufklärung nämlich *Dialektik*, *Kritik*, *Analyse*.

Und nun bringt dieses neue Säkulum in seinem ersten Jahrzehnt die drei Denker hervor, die auch positiv die Philosophie von der Welteinigung zur Welt*scheidung* überführen in den drei führenden Natursystemen des 5. Jahrhunderts. Da ist *Empedokles*, ein Tyrannenfeind (wie schon Zenon) und Menschenfreund, ein Volkstribun, der auch theoretisch die bunte Vielheit zu ihrem Rechte bringt und sie liebevoll bis in die zartesten Spuren verfolgt, der Begründer der chemischen Analyse und Entdecker der Elemente, d. h. der stofflichen Urdifferenzen, die er für die Wahrnehmung bis in die feinsten Partikelchen zerlegt, und dann *Anaxagoras*, dem die ganze Weltbildung eine Ausscheidung wird unendlich vieler unendlich teilbarer Urstoffe, und endlich *Leukipp*, der die Weltspaltung bis zu den letzten Bruchteilen, den kleinsten, ziseliertesten Figurationen, den Atomen vollendet. Ja, Elemente, Atome, überhaupt Zerlegungsprinzipien entdeckt mit lächelnder Feinheit die Naturphilosophie des 5. Jahrhunderts, während die des 6. in der Andacht zum Großen und Ganzen das allesbindende Absolute, den Weltknoten in seiner ἀρχή gesucht hatte. Vom Makrokosmos schaut nun *Demokrit* auf den Mikrokosmos, auf den Menschen als das „Bekannteste“ und bis in das Einzelste und Kleinste der Natur, und läßt aus ihm erst das Große und Ganze erstehen, und wie er die Atome in ihrer Existenz, ihrer Form, ihrer Bewegung völlig freigibt, und für ihr autonomes Spiel der Weltbildung jede Kraft als zwingende Macht ausschaltet, so findet er selber als Schätzer und Schützer der Freiheit in der völligen Unabhängigkeit sogar von Familienbanden sein egozentrisches idyllisches Lebensideal. Immerhin, so sehr diese schon individueller vortretenden Denker im Unterschied zu

den autoritären Schulen des 6. Jahrhunderts die Welt nicht mehr zusammenschließen, vielmehr *aufschließen* bis ins *Kleine* und *Einzelne*, es bleibt doch die Welt, die objektive, die sie so analytisch entbinden.

Nun aber löst die fortschreitende *Individualisierung* des 5. Jahrhunderts nach den Objekten die *Subjekte;* sie löste schon bei Empedokles und Anaxagoras von den objektiveren Stoffen die subjektiveren Kräfte (als Liebe, Haß und Geist) und löste sie dann immer individueller, freier, menschlicher und löste schließlich das menschliche Interesse aus den Weltbanden, aus dem Naturganzen und schob darum die theoretische Philosophie vom All zurück gegen die *praktische* vom Individuum. Der *Mensch* tritt hervor bei den *Sophisten*, diesen echtesten Söhnen des Jahrhunderts der griechischen Aufklärung, die nun als Anthropologen, Humanisten und Lehrer der Praxis Menschliches Allzumenschliches verkünden vom Menschen für Menschen. Ja, der Mensch tritt hervor selbst gegenüber den Göttern, von denen er nach Protagoras doch nichts wissen kann oder die er nach andern Sophisten selber gebildet hat. Und wenn nun Gorgias das große Objekt des 6. Jahrhunderts, das allgemeine Weltsein, die Natur als das „Nichtseiende" zersetzt, so verkündet ja Protagoras positiv das Programm der Sophistik in dem Satze vom Menschen als Maß aller Dinge, der seienden, sofern sie sind, der nichtseienden, sofern sie nicht sind. Der Mensch hat gesiegt als das *sich lösende Subjekt* über den Bann der Objekte, die es nun wertet, wiegt und färbt im Für und Wider seines freischaltenden Interesses. So wird der Sophist zum Rhetor, der über dieselbe Sache „zwei entgegengesetzte Reden" führen und beliebig die (objektiv) „schwächere Sache zur stärkeren machen" kann, zum Rhetor, der als Schöngeist die Kunst monologisierender Subjektivität als eine neue prosaische Lyrik betreibt, zum Rhetor vor allem, weil er das Wort pflegt als die geistige Waffe in der neuen Agonistik, die jetzt im parlamentarischen Zeitalter von der Arena auf die Agora überspringt. So hat der Sophist den lyrisch-agonistischen Individualismus des ritterlichen 7. Jahrhunderts für das 5. modernisiert. Nicht umsonst als Junkererzieher beliebt will er ausdrücklich die ἀρετή lehren, d. h. die Auszeichnung des Individuums im Konkurrenzkampf mit andern. Und diese „Tugenden" der Menschen sind ihm ebenso verschieden wie die menschlichen Standpunkte, in die der *skeptische* Sophist die objektive Erkenntnis auflöst, und wie die menschlichen Affekte, die er als ethischer Psychologe sondert wie als Grammatiker die verschiedenen Sprachformen und Synonyma mit jenem kritisch analytischen *Differenzierungstrieb* des ganzen Jahrhunderts der Aufklärung, das eben Entfaltung sucht in Wettstreit und Sonderung, in Gliederung und Lösung. So löst der Sophist den Menschen als Individuum von heimischen Wurzeln, von sozialen, ethischen, religiösen Banden, vom „tyrannisch" bindenden „Gesetz", und was da vom verbleichenden Universalsinn noch nachschimmert, läßt er einsinken ins Subjekt, in den Einzelmenschen, der nun als Alleskönner sich präsentiert, als Virtuose des Scheins.

Doch das Jahrhundert der Aufklärung vollendet sich nicht in den eitlen sophistischen Spielern, sondern erst im klarsten der *Analytiker*, der immer fragend auf Definitionen ausgeht, im schärfsten der *Kritiker*, der die Kritik schließ-

lich gegen das eigene Wissen kehrt, im *Urdialektiker Sokrates*, der nur in der Debatte das Wissen sucht und im Wissen eben nur das menschliche Ideal, die Tugend sucht durch die Selbsterkenntnis. Und in diesem individuellsten Individuum der Antike, das sein Eigenstes, Innerstes selber als Daimonion anstaunte, in diesem „absonderlichen“, „einzig unvergleichbaren“ Sokrates, wie Platon ihn nennt, kommt am Ende des Jahrhunderts der *Individualismus* zu tragischem Umschlag. Sokrates ist sich selbst nicht mehr genug und strebt aus der Selbsterkenntnis zur Begriffserkenntnis, d. h. er reckt wieder die Arme auf nach dem Allgemeinen, nach einem neuen geistigen Allgemeinen, aber er erreicht es noch nicht, er kommt nicht zum Wissen, und dies klassische Individuum muß nun an der Säkularwende sterben, im ersten Jahr des neuen Jahrhunderts als Ketzer gerichtet von der wiedererwachten Allgemeinmacht des Staates, jenes Staates, der ihn doch selber geboren aus der Fülle seiner genialen Individuen und doch am Anfang dieses Jahrhunderts ganz Hellas die Freiheit gebracht hat, um am Ende desselben von Sparta niedergeworfen zu werden „für die Freiheit von Hellas“!

Eine *Tragödie der Freiheit* wars, die sich in diesem Jahrhundert vollzog. Der Freiheitsdrang hatte zuerst die Kraft gespannt zum Heldensieg über das persische Weltreich und löste und stachelte zuletzt die Kräfte zum „volksverderbenden Zwist der Hellenen“ im dreißigjährigen peloponnesischen Krieg. Der Freiheitsdrang hatte schon an der Säkularwende die Tyrannen vertrieben und mit seiner lösenden Kraft in der Verfassung des Kleisthenes die Adelsvorrechte zerschlagen, die feudalen Geschlechterverbände, die Blutbande der Phylen zerrissen, diese Phylen vervielfältigt und lokal geschieden, die Gemeinden verselbständigt, dabei jeder Phyle für ein Zehntel des Jahres mit täglich wechselndem Vorsitzenden die Staatsgeschäfte zugeteilt, während der Areopag mit seinen lebenslänglichen Senatoren alle politische Macht verlor; kurz, jede dauernde Autorität und feste Beamtenordnung ward da durch den Wechsel des Tages und sogar durch den Zufall des Loses zerlöst. Schließlich regierte die Willkür, und die Laune und Leidenschaft der Stunde entschied; überhaupt die momentane Bewegung galt damals, wie sie schon Myron künstlerisch festhielt. Das Schicksal der Menschen, Parteien, Staaten schaukelte wie auf Wellen des Meeres. Das Meer selber, das schaukelnde, trug im 5. Jahrhundert die Geschicke Athens zu Heil und Unheil, und der nun in der attischen Lebenssphäre vorherrschende maritime Betrieb machte sie immer beweglicher und immer demokratischer. Die Massen wogten mit ihrer wechselnden Stimmung auch in der Volksversammlung; wie im Arginusenprozeß brauste die Stimme des Demos über das Gesetz hinweg, und das Volk forderte das Recht „zu tun, was es wolle“. Der *Adel* als Stand und Sippe, als feudale Korporation trat zurück; aber, wunderbar, in der ritterlichen Entfaltung der Individuen stellte er alle Staatslenker bis zu *Perikles*, der als Nobile mitten in der Hochblüte der Demokratie eine „Herrschaft des ersten Mannes“ begründete, wie er mitten in der Hochgeltung der politischen Autonomie und Partikularität doch ein attisches Bundesreich begründete und auch mitten in der Glanzzeit der Plastik die Monumentalarchitektur der Akro-

polis aufsteigen ließ — mit alledem wieder den Beweis liefernd, daß alles wahrhaft Große synthetisch ist, daß alles *Klassische* sich erhebt über die Einseitigkeit seiner Zeit und ihr zu höherem Lebensaufstieg gleichsam unterirdisch ihren eignen Gegensatz einbaut. Doch das klassische Individuum ging dahin, und der säkulare Lösungszug entband nun die individuelle Kraft und Gier bis zur Zügellosigkeit. In die Staatsleitung teilten sich jetzt plebejische Demagogen vom Schlage Kleons und ritterliche Abenteurer wie Alkibiades und Kritias, die ihrem Ehrgeiz, ihrer Leidenschaft rücksichtslos nachlebten wie auch in Sparta ein Lysander. Doch Athen vor allem, das jenen säkularen Lösungszug bis ins Extrem des *Individualismus* ausbildete, brach am Jahrhundertende zusammen, erschöpft vom Bruderkrieg der Hellenen, vom Parteikampf seiner Bürger und vom selbstischen Austoben seiner Individuen.

Ja, es war eine Tragik, wie sie damals Thukydides beschrieb und wie sie in diesem 5. Jahrhundert von den großen antiken Dramatikern ausgestaltet ward, weil sie damals gelebt wurde, weil sie dem Attiker im Blute lag, weil sie aus dem vom säkularen Lösungszug so hochgesteigerten Wesen des Individualismus hervorquoll. Den Menschen, den Einzelnen in seiner freien Kraft und Gestalt hatte dies Jahrhundert emporgetragen, hatte ihn verklärt durch Pheidias und Polyklet, durch den ganzen klassischen Aufschwung der Plastik, hatte ihn verklärt in Pindars neuheroischer, neuritterlicher Lyrik, hatte des Menschen Größe und Grenze, seine ἀρετή und seine ὕβρις im Drama verklärt, sein Prometheusschicksal bei Aischylos vorgeführt und ihn bei Sophokles gepriesen als „das Gewaltigste" auf Erden. Und seit Aischylos aus der Chormasse auch den Gegenspieler gelöst, hatte das Drama ganz wie das politisch-soziale Leben sich immer schärfer individualisiert bis zu dem „sophistisch" scharfen Charakteristiker Euripides, bis dann die tragische Dissonanz noch greller, noch kritischer in die komische überschlug in dem größten satirischen Dramatiker Aristophanes und bis schließlich die poetische Dramatik noch reiner kritisch sich zuspitzend in die philosophische mündete, in die Dialogik und Dialektik des Sokrates, an dem sich nun am Grabe des Jahrhunderts das Gericht vollzog über die ganze Aufklärung und zugleich der attische Geist sich selber richtete, der im Leben wie im Drama immer den Menschen, den Einzelnen aus dem Allgemeinen hoch und herrlich emporsteigerte, um ihn dann doch ob seiner Hybris zu stürzen.

Sokrates stirbt, aber er lebt gerade als Persönlichkeit fort in den Dialogen der Sokratiker, und die älteren von ihnen, die schon im 5. Jahrhundert reif geworden, steigern noch halb sophistisch seine Aufklärungszüge ins Radikale. Die *megarische* Schule des Eukleides steigert seine dialektische Kritik bis zur skeptischen Eristik. Antisthenes steigert seine Analyse, so daß ihm nur das analytische Urteil, ja schließlich nur noch die Tautologie übrig bleibt in einer Art logischer Atomistik. Und wie das Wahre will er auch das Gute nur im „Eigenen" anerkennen. So steigert er, doch nicht minder sein *kyrenaischer* Antipode den sokratischen Individualismus und Subjektivismus, daß beide das Allgemeine zum bloßen Wort verflüchtigen und nur das sinnlich Einzelne erfassen. Und beide steigern zugleich die sokratische Geistesfreiheit bis zur völligen

Lösung des selbstherrlichen Weisen von äußeren Verhältnissen, auch vom bestehenden Staat und von der geltenden Moral, und sie beschränken in Abkehr von der Theorie des Allgemeinen das sokratische Wissen wesentlich auf das praktische Interesse des Individuums, dessen „Glückseligkeit" beide suchen, aber in entgegengesetzter Lösung finden: der *Kyniker* in der Freiheit des Verzichtens als Freiheit von Begierden, der Kyrenaiker in der Freiheit des Genießens als Freiheit von Vorurteilen und Rücksichten. So endet in ihnen das Jahrhundert des Individualismus ebenso in einer radikalen, nur praktischen Antithese wie das Jahrhundert des Absolutismus in der theoretischen Antithese eines Heraklit und Parmenides.

DAS (4.) JAHRHUNDERT DES KLASSISCHEN UNIVERSALGEISTES

Nun aber macht der jüngste Sokratiker *Platon* als Synthetiker beiden Antithesen ein Ende, und in gewaltigem Richtungsumschlag eröffnet er ein neues Jahrhundert des Universalismus. Aus der Tragödie des Sokrates, die ja zugleich die des Individualismus war, läßt er über das sterbende Individuum sieghaft die Idee aufsteigen und verkündet gegenüber den subjektivistischen, skeptischen Sokratikern die *objektive Macht des Allgemeinen*, in dessen Schauen das Begriffsstreben des Sokrates zum Ziele führt und in dessen Idealität er den „Staat" erhebt über das Sonderinteresse der Stände und der Einzelnen. Ja, im Triumph des Allgemeinen als *Idee* wie als *Staat* bringt Platon die große Reaktion gegen die individualisierende Aufklärung, stemmt er sich in Erneuerung und Vergeistigung des altattischen Staatssinns zugleich zur Rettung der hellenischen Kultur jener erst befreienden, dann zersetzenden Lösungstendenz des 5. Jahrhunderts entgegen und bringt so eine *Restauration des Bindegeistes* aus dem 6. Jahrhundert. Er erneuert gegenüber der immer mehr anthropozentrischen, humanistischen Aufklärung den Welthorizont der alten monistischen Naturphilosophen und ihren Sinn für das Universale und Zentrale, für das Feste und Absolute, er erneuert den souveränen Weltblick eines Heraklit und noch mehr eines Parmenides, er erneuert den pythagoreischen Sinn für den mathematisch fundierten Zusammenhalt einer straff geschlossenen Welt-, Staats- und Lebensordnung. Er baut den Staat als Konzentration des ganzen Lebens in solcher sozialen Gebundenheit, daß alles eigene Interesse aufgesogen wird im öffentlichen und allgemeinen und alles diesem Entgegenstehende zur Aufhebung kommt: Eigentum wie Familie, Geschlechtertrennung und individuelle Liebe, lyrische Leidenschaft und dramatische Darstellung, private Erziehung und Berufsneigung — alles wird geopfert für die Staatseinheit. Und Platon erneuert den solonischen Gesetzestrieb des diktatorischen 6. Jahrhunderts und geht zum Tyrannen, um seinen Kastenstaat zu verwirklichen.

Mit all diesen restaurativen Bindungstendenzen geht Platon doch in der Richtung des neuen Jahrhunderts, dessen *wiedergespannte Dynamik* alles wieder emporträgt, was im 6. Jahrhundert in Macht stand, im 5. aber in Schatten sank. Da ist der bindungseifrige Pythagoreismus, der jetzt nicht nur seine



theoretische Weltordnung erneuert und dafür in der platonischen Schule weiteren Ausbau findet, der auch eine politische Renaissance erlebt in der unteritalischen Herrschaft des Archytas wie eine religiöse in Phlius und eine sozialpädagogische in Theben. Da ist ferner die *Tyrannis*, die nach dem demokratischen Jahrhundert wieder das Haupt erhebt, am höchsten in Syrakus in der reichsbildenden Kraft des älteren Dionys und des Agathokles. Da erhebt sich weiter nach einem Jahrhundert der *ἀριστεία* des liberalen Athen wieder das strenge, gebieterische Sparta zur Hegemonie und endlich mit ihm und zugleich als seine Stütze das nach Dareios gesunkene persische Königtum, das in der Mitte dieses Jahrhunderts in dem machtvollen Artaxerxes III. noch einmal Aegypten unterwirft und das Weltreich zu fester Einheit bringt, auch schon 387 den Griechen den schimpflichen „Königsfrieden" auferlegt, mehrfach als ihr Schiedsrichter auftritt, die asiatischen Griechenstädte wieder an sich reißt und überhaupt nun auf Hellas einen Druck ausübt, den man mit der Suprematie und dem Diktatorstil Ludwigs XIV. gegenüber den deutschen Staaten verglichen hat Ein Ktesias schreibt nun als Leibarzt am Perserhof die Geschichte dieser Monarchie, und selbst ein Attiker und Sokratiker wie Xenophon hängt sich nun an einen persischen Kronprätendenten, den neuen Kyros wie auch an den Spartanerkönig Agesilaos und verklärt romantisch die altspartanische Disziplin und die Weltreichsgründung des alten Kyros aus dem 6. Jahrhundert, und in beiden Verklärungen geht er jetzt zusammen mit dem Sokratiker Antisthenes. Wie so der erste Kyniker sich für den persischen Welteroberer begeisterte und dabei ausdrücklich ein Heldentum der Barbaren neben dem der Hellenen verkünden will, so zieht ein anderer Kyniker gleich dem Skeptiker Pyrrhon mit Alexander in den fernsten Orient, und sie interessieren sich dort für die verwandten Bestrebungen der indischen Gymnosophisten. Gleichzeitig mit Platons und Aristoteles' Staatslehren entwickelt Mengtsze in China eine Kulturstaatslehre. Die platonische Schule zeigt damals in der Epinomis und in Xenokrates das Eindringen orientalischer Spekulation und widmet zumal Zoroaster hohe Verehrung. Aber hat sich nicht schon Platon selber an der konservativen Tanzordnung und Kunstpflege der Aegypter erfreut und einen Kastenstaat erträumt, der die Griechen „ägyptisch" anmutete? Ja, in diesem *romantischen* Jahrhundert spricht der *Orient* gar laut lockend und fordernd zu Hellas, das schließlich selber im *Alexanderzug* als säkularer Konsequenz in den Orient einrauscht und im neuen Welteroberer sich doch wieder einfangen läßt in den Herrschaftszug des Orients; denn in aller Betonung seiner griechischen Mission läßt Alexander sich als König von Asien feiern, auch als Pharao wie als Sohn des Ammon, und von Priestern eingeholt, opfert er auch den babylonischen Landesgöttern. Es drängt ihn zum Heiligtum in der afrikanischen Wüste wie in die östlichen Fernen Irans und Indiens bis an den Erdrand des Ozeans, und am Ende seines expansiven Weltrausches verfällt er selber in den grausamen, demutfordernden Despotenstil des Orients.

Freiwillig romantisiert sich Hellas damals zum orientalischen Stil, der eben der Stil des Jahrhunderts ist, das wieder die *heilige Einheit* sucht, die Sanktion der Macht und Größe und die *soziale Bindung*. Es war nicht genug an dem restau-

rativen Zuge, der schon an der Säkularwende die Athener archaisierend für die „väterliche Verfassung" schwärmen ließ und zur orthodoxen Reaktion und Ketzerrichterei trieb; er treibt nun auch die Griechen wieder wie im 6. Jahrhundert zu „heiligen Kriegen", und die „heilige Schar" der Thebaner stürzt sich, in Liebe verbunden, in die Schlacht. Und überhaupt Gemeinschaft wird das heilige Ideal, das Programm der Zeit. Selbst der individualistische Kyniker wird nun zum Liebesapostel; Diogenes träumt neben Platons Sozialstaat einen Kommunistenstaat, und der Kyniker Krates treibt soziale Mission. Doch auch sonst siegt nun das *κοινόν* überall, in der Sprache, die gemeingriechisch wird, in der Politik und in der Religion: „Ewige Symmachie" wie „ewiger Friede" werden proklamiert, Synhedrien gegründet, Kongresse berufen, Bünde beständig erneuert oder gestiftet wie der hellenische, der attische, thessalische ätolische, der Inselbund u. a. m. Der arkadische wie der messenische Einheitsstaat werden durch *συνοικισμός* in einer neuen Hauptstadt begründet, Böotien wird unter Thebens Vorherrschaft zusammengeschlossen, Sizilien unter Timoleons Führung geeinigt, das Ideal des *Panhellenentums* wird von Gorgias und noch lauter von Isokrates verkündet, und als panhellenischer Bundesfeldherr wird schließlich Philipp gewählt, ja als solcher zieht auch Alexander in das Perserreich, um zuletzt die *größte Einigung* anzustreben, damals als Menander (nach Ed. Norden) vom allgemein Menschlichen spricht, die Völkermischung zwischen Abendland und Morgenland, symbolisiert in der Massenhochzeit des makedonischen Adels mit vornehmen Perserinnen. Aber ach, diese Massenhochzeit war befohlen wie die Einigung von Hellas und schon die von Böotien oder Thessalien erzwungen. Die geschlossene Kraft von Sparta, dann die von Theben eroberte sich die Hegemonie über Hellas; doch sie genügte noch nicht und ward geschlagen; denn die festere Einigung verlangte die starke Hand des einen Mannes, und der säkulare Zug der *Konzentration* drängte zur *Monarchie*.

Nach dem 5. Jahrhundert, dem klassischen des Freistaats, der Polis tat sich das 4. auch für Hellas wieder auf als ein Jahrhundert der *Herrschaft* [1]). Nicht nur Sizilien erneuert damals die Tyrannis, in Tarent herrscht der Pythagoreer Archytas, in Thessalien steigt die herzogliche Gewalt des Tagos gar kräftig auf in Iason und in Alexander von Pherä, und in Kleinasien schwingen sich allerlei neue Dynasten auf wie Hermias von Atarneus, Klearch von Heraklea, Maussolos von Karien, Euagoras von Cypern, und schließlich reckt sich die Urkraft patriarchalischen Königtums empor in Makedonien, wo noch keine Polis die priesterliche, richterliche und militärische Obergewalt des Monarchen gebrochen hatte. Nach schwachen Vorläufern im 5. Jahrhundert erhebt sie sich an der Säkularwende in dem starken Archelaos, steigert sie sich in Philipp und triumphiert endlich in der Weltmonarchie Alexanders. Doch auch nach seinem Tode lebt noch der Gedanke des *Weltimperiums* und der Reichseinheit wie selbstverständlich fort in Reichsverwesern und stirbt erst in seinem letzten Verfechter, in dem nach universaler Alleinherrschaft strebenden Antigonos gerade am Ende des Jahrhunderts (301),

1) Auch in Indien begründete damals König Tschandrapupta eine neue Dynastie und ein großes Reich.



um für das folgende dem Prinzip der Territorialreiche Platz zu machen. Ist es nur die Gewalttat einzelner Männer und die Schwäche der Massen, die ihnen in diesem Jahrhundert die Einheitsherrschaft fremd auferlegte? Nein, trotz aller damals wieder angerufenen, oft verheißenen und oft vergewaltigten „hellenischen Freiheit" strebte der Säkulargeist selber aus der Freiheit zur *Einheit* und rief immer wieder und immer lauter nach dem Führer zur Einigung, nach dem rettenden Helden und Herrscher; man begrüßt Tyrannen und dynastische Usurpatoren, man proklamiert Philipp und Alexander zum ἄρχων Thessaliens und als „unbeschränkten" ἡγεμών von Hellas; man überschüttet schon Agesilaos mit Ehrungen, heroisiert geradezu Lysander und glaubt schließlich Alexander, daß ihm „nichts übrig bleibe als ein Gott zu werden". Seine Apotheose durch das Jupiterorakel lassen die Griechen gelten, wie ihnen schon im Anfang des Jahrhunderts der Großkönig so stark imponierte und später auch Philipp so suggestiven Eindruck machte, daß selbst sein Feind Demosthenes davon angesteckt ward.

Wie im 19. Jahrhundert Kaisertum und Reichseinheit erst aus dem Willen der Nation romantisch ersehnt und ersungen wurden, ehe sie mit „Blut und Eisen" zur praktischen Durchsetzung kamen, so bereitete damals auch der griechische Geist die große Einigung vor. Der Panhellene Isokrates ruft nach dem starken Fürsten und wendet sich bald an Euagoras, bald an Dionys, bald an Iason und schließlich an Philipp. Die Sokratiker gehen zum Tyrannen, und selbst der freie Kyniker lehrt jetzt die „Königskunst" und verkündet den Weisen als „König", und gerade indem seine Moralphantasie alle Schranken niederriß zwischen Bürgern und Fremden, Männern und Frauen, Herren und Sklaven, Hellenen und Barbaren, die er alle mit gleichen Rechten umfangen will, half er mit solcher bewußten *kosmopolitischen* Nivellierung die *Welteinigung* vorbereiten und rechtfertigen. Und Antisthenes schon verklärte wohl in Kyros eine soziale Weltherrschaft zugleich als patriarchalisches Hirtenkönigtum nach dem Vorbild des „Völkerhirten" Agamemnon bei *Homer*, den er ja systematisch in vielen Schriften als Bibel auslegte. Auch der von Xenophon idealisierte Spartanerkönig Agesilaos läßt sich damals als neuer Agamemnon feiern, wie Alexander als neuer Achill nach Troja zieht. Homerisch überhaupt, *höfisch*, episch, historisch wieder fühlt dieses Jahrhundert, das die Poesie sonst, zumal als Lyrik zurücktreten läßt, dafür in Ephoros eine griechische Universalgeschichte schreibt, in romantischem Expansionsdrang der Phantasie und der Tat den „Alexanderroman" aufrollt und in Antimachos z. B. auch das Epos erneuert, das höfische. An den Hof der sizilischen Tyrannen, der kleinasiatischen Dynasten, der Makedonierkönige, schon des Archelaos lassen sich nun die Künstler und Denker aus der attischen Metropole der Intelligenz locken, in die sie im vorigen Jahrhundert zusammenströmten. Ein Lysipp und Apelles so gut wie ein Aristoteles erscheinen nun im Kreise Alexanders, den eine Fülle von Forschern nach Asien begleitet.

Dieses Jahrhundert des Machtschwungs entwickelt geradezu einen griechischen *Barockstil*, drängt zu leidenschaftlichem oder effektvollem Ausdruck und treibt die politische Rhetorik zur höchsten Blüte. Auch die bildende Kunst entfaltet

sich jetzt in gesteigerten, pathetischen Formen wie in der Niobidengruppe, im farnesischen Herakles und andern Kolossalstatuen, in allerlei dekorativen Rundbauten, im höher und prächtiger sich ausladenden korinthischen Stil, in Riesenbauten wie dem Mausoleum von Halikarnaß, mit denen nun wieder Kleinasien die attische Kunst übersteigerte, die doch gleichzeitig selber im steinernen Dionysostheater, im neuen Stadion, in Arsenalen und andern Massenwerken sich monumentaler und massiver ausformte. Alles wächst, alles dehnt sich und streckt sich nun eben barockartig, räumlich und zeitlich ins Große und Massige, Lange und Dauernde. Wie zur Freude der Athener Konon die langen Mauern wiederherstellt, wie die Bauten sich mehr in die Höhe spannen, so Lysipps Kanon der Menschengestalt im Vergleich zum polykletischen, und so vergrößern sich auch Philipps Kriegsschiffe und Belagerungsmaschinen, so verlängert nun Iphikrates die Speere der im vorigen Jahrhundert bewährten leichtbewaffneten Peltasten, so verlängert und verdichtet sich die thebanische und die makedonische Phalanx. Die Kriege vergrößern sich mit ihren Truppenmassen, so daß Alexander die Kämpfe im kleinen Hellas nur noch „als Mäusekriege" verachtet. Seine Welteroberung erweiterte ja zugleich den naturwissenschaftlichen wie den politischen Horizont. Es drängt nun alles zur äußersten *Expansion*, zum Letzten, *Absoluten* und Ganzen: Philipps neue Vernichtungsstrategie verfolgt den Feind bis zum letzten Atemzug, und Alexanders Feldzug strebt bis an den Rand der Erde. Als „unbeschränkter", lebenslänglicher Bundesfeldherr schließt Philipp eine „ewige Symmachie", und schon der persische Königsfriede ward als ein „ewiger" geschlossen, wie Wilcken vermutet, nach orientalischer Sitte im Gegensatz zu den früheren zeitlich befristeten griechischen Friedensschlüssen. Und dieser Friede wirkte auch lange nach wie, alle Politik, ja alles Streben dieses Jahrhunderts weiter atmet, weiter ausgreift im Gegensatz zum momentanen Wechsel des vorigen (s. S. 73). Auf *lange Sicht* legt man nun für weitere Zwecke reichere Mittel an. Archytas begründet die Mechanik in diesem kausaler denkenden Säkulum, das gleich dem neuzeitlichen Barock die *Technik* steigert, zumal als Belagerungstechnik eines Dionys oder Philipp.

Es gilt eine *Dynamik als Konzentration;* es gilt Massen durch Mittel einheitlich lenken in diesem Jahrhundert der großen Organisatoren, der großen Feldherrn von Agesilaos bis Alexander und der epochemachenden neuen Heeresordner. Selbst Athen stellt jetzt neben weitblickenden Finanzverwaltern wie Lykurgos und Eubulos tüchtige Strategen wie Chabrias und Timotheos, und Iphikrates begründet die neue Peltastentaktik mit strengem Drill, für den nun Söldner besser taugen wie freie Bürger. Und überall siegt, immer unattischer, die *festere Bindung*. *Sparta* siegt, und dann siegt *Thebens* „heilige Schar", und Epameinondas begründet die schiefe Schlachtordnung der Phalanx mit dem massierten Offensivflügel. Und endlich siegt *Mazedonien*, das an der Säkularwende von Archelaos durch militärische Rüstungen, durch Heerstraßen und Festungen gestärkt, von Philipp zum Weltbesieger ausgerüstet ward durch straffste Disziplin, durch Zusammenfassung der Kavallerie und taktische Verbindung aller Waffengattungen, und endlich begründet Alexander das Weltreich als größter Feldherr

und zugleich in großzügigster Organisation mit einheitlichem Reichsmünzwesen, einheitlichem Finanzsystem, das da mehrere Satrapien zu Steuerbezirken zusammenschließt, weiter mit Kanalsystemen, Feldmessungen, Eröffnung von Handelsstraßen und Seewegen, mit der Gründung von 70 Alexanderstädten in allen Reichsgegenden, mit der Einstellung auch von Orientalen in Heer und Verwaltung kurz mit einer *Völkerverbindung* allergrößten Stils, und all diese einheitliche *Weltorganisation* bringt dieser klassisch große und darum hochsynthetische Geist nicht mehr bloß durch Zwang und Despotie, sondern erfüllt von griechischer Geistesfreiheit, beflügelt von homerischem Schwung, begleitet von wissenschaftlicher Entdeckerlust, fremde Kulten und Sitten tolerierend, in allem Siegesdrang Pindars Haus und vor allem Athen schonend und ehrend und schließlich attische Bildung und hellenische Kultur austragend zur Weltherrschaft.

Der bindende Allgemeingeist, den im Anfang des Jahrhunderts der Athener Platon als Idee und als Idealstaat aufspannte, erfüllt sich so weltmächtig in Alexander und ward zwischen beiden im selben Säkulum aufgeweitet durch *Aristoteles*, den Schüler Platons, den Lehrer Alexanders. Und in denselben Jahren, da dieser das Weltreich verwirklicht, vollendet Aristoteles das *Weltreich der Theorie*, das wie Alexanders Reich Hellenen und Barbaren, so die Gebiete von Geist und Natur umfassend vereinigt und seine einheitliche Spitze findet gleichsam in einem kosmischen Alexander, in Gott als „Monarchen" und „Feldherrn" der Welt; denn „*ein* Herr soll sein" — so fordert auch Aristoteles mit dem homerischen und höfischen Geist seines Jahrhunderts. Selber Sohn eines königlichen Leibarztes richtet er schon seinen frühen Protreptikos an einen kyprischen Fürsten. Nach Platons Tod begibt er sich zum Dynasten Hermias nach Kleinasien; dann folgt er dem Ruf an den makedonischen Hof zur Erziehung Alexanders, mit dem er auch später in Fühlung bleibt und dessen Tod auch sein Schicksal mit sich reißt. W. Jäger hat noch auf hochpolitische Fäden im Leben und Verhalten des Aristoteles hingewiesen, der wahrlich den Säkularstil geistig vollendet, wenn er die „Welt unter dem Bilde der τάξις" sieht und zum „Organisator der Forschung" wird. Er ist's, der nun dem wissenschaftlichen Betrieb auf lange Zeit die Regeln gibt, der zuerst eine umfassende Bibliothek anlegt, ein riesiges Sammelwerk über 158 Staatsverfassungen begründet, ein gewaltiges naturwissenschaftliches Material in methodischer Arbeit bewältigt, kurz, wie kein anderer im vollen Sinne die *Totalität* des Wissens anstrebt, Es ist der Geist der *Bindung*, der hier triumphiert, wie er schon das ganze 4. Jahrhundert hindurch auf allen Gebieten vorherrscht. Dieses zeigt auch die Denker nicht mehr wie im vorigen Jahrhundert einzeln wandernd oder für sich lebend, sondern wie im 6. meist in Lehrzusammenhängen und an festen Sitzen. Ja, das 4. Jahrhundert ward von seinem Anfang bis zu seinem Ende das eigentlich *schulbildende* der Antike; es hat alle Philosophenschulen begründet, die noch bis in die Spätzeit hinein als Denkerbahnen fortbestehen. In diesen, vom Scholarchen geleiteten, einer bestimmten gegebenen Lehre anhängenden Schulen bekundet es eine autoritäre, dogmatische Bindung, die in unverkennbarem Gegensatz steht zur kritischen, skeptischen Aufklärung.

Nun aber bezeugen sich eben die Größe und der Geistesfortschritt eines Platon und Aristoteles darin, daß für sie auch das Jahrhundert der Aufklärung nicht umsonst gelebt hat. Platon hat die sokratische Kritik und Dialektik in all ihrer Schärfe aufgenommen und hat den vom 5. Jahrhundert hochgehobenen Menschen mit seiner Seele über der Staatsmacht so wenig vergessen, daß er ja den Staat selber als „großen Menschen" und als Monumentalbild seiner Seele vorführte und so erst durchgeistigte. Erst durch den Humanismus des 5. Jahrhunderts führt der Weg von den Naturphilosophen des 6. zu den großen Metaphysikern des 4. Jahrhunderts; denn erst im Menschen mußte der Geist entdeckt werden, ehe er auch über die Natur walten konnte. So ist die Weltkonzentration dieses Jahrhunderts nicht mehr von so materiell ausgreifender, gewaltsamer Einseitigkeit wie bei den monistischen Absolutisten des 6. Jahrhunderts, das die Herrschaft der Einheit austrug bis zur Tyrannis wie das 5. die Freiheit der Vielheit bis zur Auflösung. Nein, Platon und Aristoteles bringen eben im 4. Jahrhundert zur Einheit des 6. und zur Vielheit des 5. die Einheit der Vielheit, das *System;* d. h. sie bringen zur monistischen Thesis des dogmatischen Säkulums und zur pluralistischen Antithesis des kritischen eben die *Synthesis* als einen kritisch durchleuchteten Dogmatismus. Sie bringen auf allen Gebieten den Ausgleich, auch zwischen früheren Denkgegensätzen, Platon den Ausgleich zwischen Heraklit und Parmenides wie zwischen Kyniker und Kyrenaiker, und Aristoteles den Ausgleich zwischen Platon und Demokrit. Und im Ausgleich finden sie das verbindende Mittlere, das Platon zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Vernunft und Begierde, zwischen Gut und Böse und anderen Gegensätzen entdeckt und das Aristoteles ja sogar zum Prinzip der Tugend erhebt.

Diese *konstruktiven* Synthetiker und Monumentaldenker errichten nun in diesem hochbauenden, kraftvoll bindenden, reichsbildenden Jahrhundert ihre Systeme als großzügige *Subordinierung*, als Stufenbau. Stufen in der Erziehung wie im Liebesaufschwung zum Schönen, Stufen der Berufe, der Wissenschaften, der Seelenteile, der Stände, der Staatsformen, schließlich der Ideen, sind es beim Verfasser des Phaedrus, des Symposion und des „Staates", Stufen der Tugenden der Seelenkräfte, der Lebewesen, der Naturformen überhaupt bei Aristoteles. Doch es sind nicht mehr bloße Quantitätsunterschiede wie im alten Pythagoreismus, obgleich dieser, weil er wenigstens eine graduell abgeschwächte Vielheit anerkennt, unter den Weltvereinheitlichungen des 6. Jahrhunderts sich noch am ehesten zur Erneuerung tauglich zeigte im feiner komplizierenden 4. Jahrhundert. Aber die platonischen Ideen wie die aristotelischen Formen sind eben noch durch den Differenzierungsgeist des 5. Jahrhunderts hindurchgegangen und geben tiefere, *qualitative* Unterschiede und dennoch Allgemeinheiten für die Subordinierung, in der sie die Vielheiten Einheiten unterstellen. Platon sucht so prinzipiell in der Idee die Einheit über der Vielheit und wieder über der Vielheit der Ideen die höhere Einheit in der Idee des Guten und hat in seiner Spätzeit ja die Unterordnung im Ideenreich noch weiter ausgebildet. Er hat dadurch insgesamt die Erkenntnis erst organisiert zur Systematik, zur Klassifikation, zur Bestimmung nach Gattungen und Arten, ja, er hat durch die Ideenlehre

zuerst die Prädikation, den Urteilszusammenhang von Subjekt und Prädikat ermöglicht, während das sophistische Jahrhundert beide skeptisch voneinander löste oder sie im Einzelnen identifizierte bis zur Atomisierung des Denkens.

Wie dann Aristoteles den platonischen Staatsgeist alexandrisch zum Reichsgeist erweiterte, so hat er auch den *Denkzusammenhang*, den Platon für die Urteilsbildung begründete, erweitert durch seine Logik der Schlußbildung. Und wenn er den Dualismus milderte, in dem Platon noch mit stärkerer Subjektivität aus dem Individualismus des 5. Jahrhunderts sich herausringend diesem gegenüber wieder die Vormacht des objektiven Allgemeinen bis zum Pathos der Distanz ausspannte, wenn Aristoteles solche platonische Spannung zwischen dem Allgemeinen und sinnlich Einzelnen aufhob und die Idee als Form in den Stoff einfügte, die Prinzipien mit den Tatsachen „zusammenstimmen“ ließ, so hat er damit im Geiste seines Jahrhunderts fortschreitend die *Welteinigung* noch weiter gefördert. Wenn er dabei mit dem wachsenden Objektivitätssinn dieses Jahrhunderts das konkrete Einzelne als das Wirkliche anerkannte, so hat er doch als das Wesenhafte an ihm die Form und als die Form das *Allgemeine* mit Platon festgehalten, es als „das Erste der Natur nach“ geachtet und im Denken des Allgemeinen den Wert der Erkenntnis, ja die Seligkeit Gottes gefunden. Aber auch, wo er das Einzelne vorangehen ließ, hat er es selber doch wieder zum Allgemeinen *gebunden* im Induktionsschluß und neben ihm doch höher noch den Schluß aus dem primären Allgemeinen gewertet, den Syllogismus als den zwingenden Schluß, und er hat ja mit dessen Begründung den Jahrtausenden und zumal der subordinationseifrigen Scholastik die stärkste *Bindekraft* des Geistes vererbt. Bei all seiner Liebe zur Erfahrung, bei allem seinem Spürblick für das Einzelne, mit dem ja dieser vielseitige, fortgeschrittene Geist sein System füllte, schiebt doch Aristoteles das Individuelle ins Materielle zurück und es überwiegt bei ihm wie bei Platon der *systematische* Zug und Zweck, das Streben zum Großen, Ganzen und Einigen. Wie Platon den Menschen als seelisches, sittliches Wesen am „*Großen*“ des Staates bestimmen und festlegen will, so schätzt auch Aristoteles im großzügigen Barock (s. S. 81 f.) das Große in der Ethik, die *μεγαλοπρέπεια* und als höchste persönliche Tugend die *μεγαλοψυχία*, so fordert er „Größe“ auch für die Handlung der Tragödie und für das Schöne überhaupt. Und wie im Gegensatz zum vorigen Jahrhundert, in dem die Sophistik wie die Sokratik, auch ein Anaxagoras oder Demokrit eher sich und andere vom Staate lösten, nun Platon den Menschen ganz in den Staat einstellt und die Gerechtigkeit als Staatstugend begründet, so erkennt auch Aristoteles den Menschen als politisches Wesen und den Staat als Vollendungssphäre seiner sittlichen Betätigung und die Gerechtigkeit als höchste Gemeinschaftstugend, und die Ethik als Teil der Politik. Noch mehr aber als für seine Ethik gilt für die Natur-, Staats- und Kunsttheorie des Aristoteles der beherrschende Grundsatz: Das *Ganze* ist früher als die Teile, während doch die scheidende Naturphilosophie des 5. Jahrhunderts das Ganze nur mosaikartig, mechanisch aus seinen Einzelheiten gedeutet hatte. Aristoteles aber wird mit jenem Grundsatz der große Biologe, der Begründer einer organischen Natur-

auffassung, ja der Entdecker der Organe als solcher, die eben nur als Glieder aus dem Ganzen zu verstehen sind. Und als ein Ganzes faßt er in der Subordination der Organismen und nach dem Gesetz der Analogie die Natur überhaupt, als ein Ganzes auch das Kunstwerk, das sich als Ordnung darstelle und deshalb als Tragödie Einheit der Handlung fordere, als ein Ganzes auch den Staat, dessen verschiedene Verfassungen alle berechtigt seien, wenn eben der Nutzen des Ganzen entscheide, und alle unberechtigt, wenn der herrschende Teil nur seinen Sondervorteil suche.

Dieser Sinn für das Ganze, dieser systematisch und dogmatisch *bindende Weltzug* eines Platon und Aristoteles lebt nun im 4. Jahrhundert noch fort bei ihren nächsten Schülern. Die Akademiker treiben Klassifikation, Speusipp achtet auf die „Aehnlichkeiten“ der Lebewesen und den Zusammenhang der Wissenschaften, und Xenokrates baut ein hierarchisches System. Wie Aristoteles mildern auch andere Jünger Platons jetzt seinen Dualismus, ob nun Speusipp und Eudoxos das Weltbild und Lebensideal des Meisters mehr in pantheistische, ja naturalistische Breite ziehen oder Xenokrates es mystisch-mathematisch in die Höhe führt in einer wieder pythagoreisierenden Richtung, die auch Herakleides Pontikos und andere ältere Platoniker namentlich durch Pflege der Astronomie ausbilden. Ebenso breiten die ältesten Peripatetiker in der Diadochenzeit das aristotelische Reich objektiven Weltwissens in den Provinzen aus, z. T. noch monistischer in die Natur hinein, wie Theophrast, der dabei die Gemeinschaft der Lebewesen feiert und fordert, oder Dikäarch, dem eine allgemeine Lebenskraft die Organismen durchwaltet. Immerhin zeigen diese Männer, die zuletzt die Schwelle des 4. Jahrhunderts überschreiten, schon den Uebergang in den Geistestypus des folgenden, das nun den großen Zusammenschließungen und Bindungen sich entwindet und wieder zu vorwiegender Scheidung, Lösung und Individualisierung umschlägt.

DAS (3.) JAHRHUNDERT DES HELLENISTISCHEN PARTIKULARGEISTES

Schon die Jahrhundertwende zeigt politisch den Umschlag von Bindung zu *Lösung*; sie bringt den Zerfall des Weltimperiums Alexanders, die Aufhebung der Reichseinheit, schon nach der Schlacht bei Ipsos 301, die Ausrottung der makedonischen Königsfamilie, die Verselbständigung all der orientalischen Nachfolgestaaten und die Proklamierung der Freiheit Griechenlands, die auch weiterhin für eine Renaissance hellenischen Lebens nicht nur von Athen, sondern auch vom ätolischen und achäischen Bund verfochten wird. Aber es sind Bünde ohne feste Bindung, ohne hegemonische Spitze eines Staates oder eines Führers und vielmehr demokratisch, z. T. auch oligarchisch angelegt; zudem sind sie unter sich und jeder noch in sich uneinig. Der erste makedonische Krieg zeigt Hellas gespalten, und auch sonst wirft der alte Partikularismus es wieder in schlimmste Zerrissenheit. Auch im Westen zerfällt das im vorigen Jahrhundert von Agathokles gegründete syrakusische Reich jetzt nach seinem Tod in streitende

Einzelstaaten. Und auch ein Pyrrhus vermag die auf ihre Autonomie stolzen Hellenen nicht zu einheitlichem Zusammenschluß fortzureißen, zumal ihm selber bei allem persönlichen Glanz doch Mark und Eisen fehlt zu konsequenter, konzentrativer Machtpolitik. Man hat ihn in seinem ehrgeizigen Abenteurerschwung nicht mit Unrecht mit dem glänzenden Alkibiades aus der Aufklärungszeit verglichen. Auch in Sparta erfolgen jetzt Vorstöße zur Reform und Revolution unter Kleomenes und Agis III.; aber die Ermannung bleibt Episode. Der Partikularismus ist in Hellas nun einmal die Kehrseite der individuellen Entfaltung, die Ausartung seines Freiheitsideals, das jetzt wieder stärker auflebt, und ein Arat von Sikyon, ein Timaios schäumen von Tyrannenhaß.

Nach dem im Alexanderzug triumphierenden Kosmopolitismus des vorigen Jahrhunderts weckt jetzt, wie Wilcken findet, namentlich der Keltensturm wieder das hellenische Bewußtsein im Gegensatz zu den Barbaren. Fand Wilamowitz durch Alexander den „Schwerpunkt von Europa nach Asien verlegt", so findet er im 3. Jahrhundert den „Gipfel der hellenischen Kultur" und zwar in einer „ungeheuren Menge bedeutender Menschen". Aber es sind doch alle keine Monumentalmenschen, keine Universalgenies mehr, wie im 4. Jahrhundert etwa ein Alexander oder Demosthenes, ein Platon oder Aristoteles, wohl aber eine Fülle von Individuen, die nun eben durch *Individualisierung* den Orient hellenisieren und d. h. ja zugleich partikularisieren. Das Weltimperium Alexanders ist nun gespalten in die Diadochenreiche, deren Politik bewußt auf Wiederherstellung der Reichseinheit verzichtet und nun alle Rivalitäten, alle äußeren und inneren Kämpfe der griechischen Kleinstaaten mit ihrem beständigen Wechsel der Orientierung, mit ihrem Hin und Her von Erfolgen und Mißerfolgen nur eben nach dem Barockausbruch der Alexanderzeit in den größeren Ausmaßen des Orients wiederholt. Das Seleukidenreich, zeitweilig im Bruderkrieg zerrissen, droht zu zerfallen, da Baktrier, Parther, Pergamener u. a. sich losreißen; aber es hat sich auch selber schon in mehr als 70 Satrapien geschieden und dabei viele seiner Griechenstädte halb autonom gelassen. Das auch mehrfach erschütterte Ptolemäerreich zeigt den Scheidetrieb jener Zeit eher in der feinen Gliederung seiner Beamtenschaft; an der Spitze aber steht hier wie dort in den orientalischen Erbreichen Alexanders natürlich der absolute Monarch; doch es ist bezeichnenderweise jetzt ein „aufgeklärter Absolutismus", den nicht nur Mommsen mit dem friderizianischen verglich und der durch Kabinettsordre ein persönliches Regiment entfaltete und nicht ohne Fühlungnahme mit kynisch-stoischen Philosophen.

So hat der aufklärende griechische Geist damals selbst den orientalischen Absolutismus in jene Richtung auf das *Persönliche* und Individuelle, *Partikulare* und Spezielle gezogen, die nun auch von der griechischen Literatur damals mit Vorliebe gepflegt ward. Sie sucht die Idylle (Theokrit), sie pflegt historisch die Lokalgeschichte (Timaios u. a.), die Biographie und Autobiographie (Antigonos, Aratos u. a.), vor allem aber die *Spezialwissenschaft*, die im Jahrhundert der Eukleides, Eratosthenes, Kallimachos, Aristarch von Samos, Aristophanes von Byzanz usw. ja ihre Hochblüte zeitigt in alexandrinischer Gelehrsamkeit.

Philosophisch prägt sich dieser Drang des Jahrhunderts zu *Selbständigkeit* und *Sonderung* zunächst aus im Nebeneinander konkurrierender und debattierender Schulen, spezieller dann, durch diesen Schulstreit noch gestachelt, in der Zerspaltung, ja Zersetzung der Wahrheit, im *Skeptizismus*, der sich jetzt am radikalsten in der Schule Pyrrons auftut. Aber auch die Schule Platons wendet sich nun vom weltbindenden Dogmatismus des 4. Jahrhunderts ab und kehrt als zahmere Skepsis zur sokratischen Kritik zurück. In der peripatetischen Schule bekundet sich gleichzeitig der Scheidungstrieb mehr als wissenschaftlicher Spezialismus, mit dem Demetrios und der bis zu atomistischer Zerlegung drängende Straton die alexandrinische Exaktheit begründen helfen und mit dem schon Dikäarch, Eudemos, Aristoxenos einsetzen, namentlich aber Theophrast in seinen vielseitigen naturwissenschaftlichen wie historischen Einzelforschungen, der aber diese Kunst der *Differenzierung* auch auf die ethischen „Charaktere" anwendet. Der Sinn für ethische Charakteristik tritt ja auch in der von diesem Jahrhundert, besonders aber von Peripatetikern (nach Aristoxenes von Hermippos, Satyros, Chamaileon u. a.) gepflegten *Biographie* hervor. Ihr moderner Historiker Fr. Leo läßt nun ausdrücklich das biographische Interesse von der sophistischen Bewegung (d. h. vom Individualismus des 5. Jahrhunderts) ausgehen und auch jetzt wieder seine „Lebensnahrung ziehen aus dem die hellenistische Welt durchdringenden *Individualismus*", und er sieht die Historiographie damals zur Biographie werden zumal bei den Peripatetikern, bei denen sie immer schon ein moralisches Element enthalte und aus der Verbindung ethischer mit literarhistorischer Forschung hervorgehe. Die *ethische Charakteristik* schärft sich auch in diesem Jahrhundert zu moralischer Geißelung und *Satire* bei einem Bion, Timon und Menipp und schon an der Säkularwende beim Theophrastschüler Menander zur individualisierenden Komödie. Das vortretende ethische Interesse steigerte sich schon bei Dikäarch bis zum Vorzug des praktischen Lebens vor dem theoretischen, und es ist bezeichnend für die allgemeine Wendung, daß auch die leitenden Akademiker Polemon, Krates und Krantor am Anfang des 3. Jahrhunderts von der Weltspekulation des 4. zu den ethischen Fragen der alten Sokratik zurückkehren. Die ethisch-praktische Neuorientierung der Philosophie schlägt ja aber am stärksten durch in den gerade an derselben Säkularwende gegründeten Schulen der Stoiker und Epikureer. Endlich ist es auch die Eigenart der gleichzeitig hervortretenden pyrroneischen Skepsis, daß sie ihren positiven Rückhalt im Ethischen sucht, durch die ἐποχή zur Ataraxie, durch die Skepsis zur Gemütsruhe kommen will — wie zur selben Zeit auch der Megariker Stilpon. Und überhaupt bringt ja die Jahrhundertwende in kräftigen megarischen Eristikern, auch im Dialektiker Menedem, in den Jungkyrenaikern Theodor, Hegesias, Annikeris und Epikur wie im Neukynismus der Stoa und Bions einen merkwürdigen allgemeinen Wiederaufschwung der älteren Sokratikerschulen, die im 4. Jahrhundert von den hohen Weltspekulationen des Platonismus und Aristotelismus in den Schatten gedrängt waren. Es ist, als ob die blassen Gestalten eines Eukleides, Phaidon, Antisthenes, Aristipp sich am Ende der Aufklärung nicht mehr durchsetzen können und, was sie wollen, erst mit der neuen

Säkularwende voller schulmäßig durchbricht. Die Wiederbelebung *sokratischen* Geistes läßt manche Schulhäupter wie Pyrron und Arkesilaos sich nur in persönlicher Lehrwirkung ohne Schriften betätigen.

Man könnte nun fragen, wie das Geistesinteresse der verschiedenen Schulen des Jahrhunderts unter einen Hut zu bringen sei, da es so ganz auseinandergehe. Doch eben dies *Auseinandergehen* der Richtungen ist säkularer Charakterzug. Zugleich schlagen die Interessen der Denker ja doch auch wieder ineinander, da sich eben selbst Peripatetiker bei aller Naturforschung und Akademiker neben aller Erkenntniskritik und sogar Skeptiker ethisch-praktisch orientiert zeigten, und andererseits auch die praktischen Stoiker und Epikureer ihre Lehren erkenntniskritisch und physikalisch umgürten. Und zeigten sich nicht eben dieselben Interessen und Richtungen, Naturanalyse, Erkenntniskritik, Skepsis und praktische Ethik schon in der Aufklärung, im Jahrhundert eines Empedokles und Demokrit, eines Protagoras und Sokrates vielleicht noch weiter auseinandergehend und doch zusammen auftretend? Und erneuert sich nicht jetzt im Peripatetiker Straton und im Epikureismus die Atomistik, wie in der ethisch, kritisch und skeptisch werdenden Akademie die Sophistik und Sokratik, wie deren ältere Vertreter Antisthenes und Aristipp eben in Stoa und Epikur? Ja, das dritte Jahrhundert vollzieht auf der ganzen Linie eine *Rückkehr* zum Geistestypus des *fünften*. Was seine anscheinend so differenten Zeitrichtungen vereinigt, ist eben eine gewisse Reaktion, ist der Zusammenbruch der Theorie des Allgemeinen, die im vierten Jahrhundert zu höchsten Türmen des Denkens aufstieg, die aber im dritten sich zerspaltet in Spezialismus, sich zersetzt in Skepsis, sich verengt in Praxis. Statt des attraktiven Geisteszugs eines Platon und Aristoteles wirkt nun ein *repulsiver*, und es ist insgesamt ein Rückzug des Geistes aus dem Universalen, Objektiven, Einen und Ganzen ins Einzelne, *Partikulare*, *Differente*, ins *individuelle*, *subjektive*, *menschliche*, und darum wesentlich *praktische* Interesse. Statt der Einheit der Metaphysik die *Vielheit* der Einzelwissenschaften, statt der Hegemonie der Universalgeister Platon und Aristoteles die Vielheit streitender Schulen, statt der Geltung des absoluten Wissens die Vielheit der Meinungen, die nach der Skepsis alle gleich wahr und falsch sein sollen, statt der formalen Subordination die Nivellierung und Relativierung der Dinge teils in der Spezialforschung, teils in der ethischen oder der skeptischen „Adiaphorie", statt der Herrschaft der Idee des Guten oder des göttlichen „Feldherrn" die geistige Freiheit der Weisen. Stoische Apathie, epikureische Atarexie und skeptische Arrepsie dienen alle der Autarkie (E. Hoffmann).

So strebt das 3. Jahrhundert in all seinen philosophischen Ausgestaltungen nach Emanzipation, es *verselbständigt* die Wissenschaften, die Meinungen, die Menschen wie die Dinge: es *befreit* von metaphysischen Prinzipien im peripatetischen Spezialismus, es befreit von Dogmen in der akademischen und pyrroneischen Skepsis, es befreit von Vorurteilen und Rücksichten im Epikureismus und es befreit von Wahn und knechtender Leidenschaft in der Stoa. Dabei sind diese beiden praktischen Schulen sichtlich die positiven und *führenden* in diesem Jahrhundert, während nun die peripatetische bei aller Gelehrsamkeit

unter Lykon und Ariston immer bedeutungsloser wird und wie in Hieronymos, Kritolaos und Diodor von Tyros stoisch oder epikureisch moralisiert und auch die Akademie in den Ethikern Polemon, Krates und Krantor der Stoa auf halbem Wege entgegenkommt oder wie namentlich in Arkesilaos, Skepsis sich kritisch an ihr orientiert.

Man stellt da aber bisweilen dem nun einmal unbestreitbaren *Individualismus Epikurs* die *Stoa* als Universalismus gegenüber, mit dem sie der *Lösungstendenz*, die wir in diesem Jahrhundert vorherrschend finden, zu widersprechen scheint. Unverkennbar bekundet sich der Universalsinn der Stoa im Aufspannen des kosmischen Horizonts, im Pantheismus, im Vorbild der allgemeinen Natur, in der Anerkennung der Vorsehung, des Fatums, der Weltvernunft, ja des Weltstaats. Doch zunächst einmal fehlt ja auch Epikur nicht der kosmische Horizont, nicht die Berufung auf die Natur und nicht die Weltnotwendigkeit. Beide Schulen haben ihre „Physik", beide aber haben sie nicht geschaffen, sondern von früheren Denkern geliehen. Beide ferner suchen Ausgleich zwischen der kosmischen Notwendigkeit und der ethischen Freiheit, also gerade zwischen universaler und individueller Einstellung. Beide sind zweifellos minder einseitig, allgemeiner gestimmt, systematischer und schulmäßiger als ihre kynischen oder kyrenaischen Vorläufer. Doch eben der Fortschritt des Denkens fordert und bestätigt ja solche bereichernde, ausgleichende Aufnahme auch von Gegenrichtungen. Zweifellos haben die Stoiker wie in der Physik von Heraklit, auch in der Logik und Psychologie von Platon und Aristoteles gelernt, und so haben sie auch die schroffe ethische Antithetik der Kyniker gemildert durch Einführung von gewissen Mittelstufen zwischen den Gegensätzen, des *προκόπτων* in der Tugendlehre, des *καθῆκον* in der Pflichtenlehre, der *προηγμένα* in der Güterlehre. Ebenso hat Epikur nicht nur trotz aller Mathematikerverachtung methodische Messung der Lust- und Unlustwerte gefordert, sondern vor allem minder einseitig als der wesentlich auf momentane, positive, egoistische Sinnenlust sich einstellende Aristipp auch die weiter gespannte Geisteslust, die dauernde, ruhige Gesamtstimmung geschätzt und den Wert der Freundschaft und des Wohltuns betont, wie ja auch die Stoiker sich im allgemeinen sozialer und staatsfreundlicher zeigen als die Kyniker. Aber worauf es ankommt, ist doch wohl, was bei diesen Schulen im 3. Jahrhundert *entscheidend vorwiegt*, die kollektive, bindende Welttendenz oder die befreiende, lösende, ethisch individualisierende. Und da haben beide wahrlich laut und deutlich genug gesprochen, daß auch die bedenklichsten noch so sehr in ihr Zwar und Aber oder in allerlei Nebenzüge verliebten Forscher die bestimmende Hauptlinie nicht zu verwischen vermögen.

Die alten Stoiker wie die Epikureer haben zunächst einmal ausdrücklich und prinzipiell als ihr Ziel und Zentrum die *Ethik* vortreten lassen gegenüber Logik und Physik, die ihnen für jene nur Stütze und Rahmen abgeben sollen, und so siegt ihnen unbedingt das *praktisch menschliche* Interesse über das Allgemeine der Theorie und des Kosmos. Was ist für Stoa und Epikur das Universum? Nicht das größere Forschungsfeld und nicht das bindende Allgemeine, das etwa den Menschen klein macht und niederzwingt, nein, gleichsam die breiteste Reso-



nanz und die unbeschränkteste Atemsphäre für den Weisen, dessen *Geistesfreiheit* ihnen ja doch über alles geht. Und tönt nicht die Berufung auf die Natur auch sonst meist im Munde lösender Geister eben als Losung der Befreier? So gilt es für die Stoa und Epikur: ihr Universalismus dient ihrem *Individualismus*, dient der Befreiung der Persönlichkeit von der Schicksalsfurcht, von der Macht der äußeren Dinge, der Konventionen; kurz gerade der Befreiung vom Druck der Welt, die der Epikureer vergleichgültigt und der Stoiker höchstens verklärt als Sanktion des Weisen. Ihr Weltbürgersinn wächst erst auf dem Grabe der stärksten antiken Sozialmacht, der Polis, die Platon noch idealisierte. Stoiker und Epikureer aber kommen als mehr oder minder sozial Entwurzelte, im „Verfall der ständischen Gesellschaft" (P. Barth). Beide stellen im Grunde den Menschen auf sich selbst und so geht auch der Allsinn bei ihnen nimmermehr gegen das Individuum, sondern soll ihm gerade Ergänzung und Rückhalt bieten im Kampfe gegen die sozialen und materiellen Bindungen des Lebens. Wenn daher neben der gerade vom Begründer der Stoa proklamierten individualistischen Fassung des Lebensziels als Uebereinstimmung mit sich selbst oder, wie es auch gerne formuliert ward, mit der Natur des Menschen früh schon die Uebereinstimmung mit der allgemeinen, also kosmischen Natur gefordert ward, so besteht hier kein Widerspruch zwischen jener individuellen resp. anthropologischen Tendenz und der universalen; vielmehr lehrte die ältere Stoa statt der Vorherrschaft des Universalen bei Platon und Aristoteles eben eine Einheit oder Harmonie dieses Universalen mit dem menschlich Individuellen, wobei aber sichtlich letzteres die Orientierung gab.

Da ist zunächst die altstoische Physik im Unterschied zu ihrem Meister Heraklit wesentlich Theodizee und Teleologie, d. h. sie ist *anthropozentrisch* gerichtet, so daß ihr sogar Mäuse und Ungeziefer für den Nutzen des Menschen geschaffen sind. Die Gottheit ist als Vorsehung für uns Menschen da, der Kosmos ist im Grunde nur die Sphäre für den Kosmopolitismus, die Welt eigentlich der Menschheitsstaat, der einzelne Mensch aber offenbart in seiner Seele, seiner Vernunft und auch in der Mantik seine Einheit oder Gemeinschaft mit der Weltgottheit und gelangt geradezu zur Heroisierung, ja Apotheose als Weiser, der selbst einem Zeus nur wenig nachstehen soll. Der Stoiker sieht eben Welt und Gottheit wesentlich vom Menschen, vom *Weisen* aus und macht, wie man treffend gesagt hat, den Einzelnen zum Mittelpunkt konzentrischer Kreise bis zur Harmonie mit dem Kosmos. Das *Individuelle* und *Subjektive* bleibt ihm das Primäre. Selbst kosmologisch und ontologisch geht er eigentlich unmathematisch, vitalistisch, dynamisch vom Subjekt aus, scheidet, wenn auch nur abstrakt über den heraklitischen Monismus hinaus Gott als aktive Kraft von der passiven Materie und vereinfacht die aristotelische Kategorienliste zu einer vom inneren Zentrum nach außen gehenden Vierteilung. Erst vom *Eigenen* her (in der *οἰκείωσις*) kommt der Stoiker zum Objektiven, Sozialen, Universalen. Die Selbstwahrnehmung ist ihm der erste Bewußtseinsakt, die Selbsterhaltung der ursprüngliche Lebenstrieb und die Selbsttötung als Lebensende erlaubt und schon von den ersten Stoikern gesucht. Jeder lebt nach seinem eigenen Wesen und ist dafür verant-

wortlich. Das Subjektive der Gesinnung entscheidet und macht die schlechteste Handlung gut wie die beste schlecht und macht die bloß innere Tugend allen äußeren Umständen trotzend allein ausreichend zur Glückseligkeit. Schon dieser autarkische Eudämonismus der Stoiker, in dem sie wieder mit ihrem Antipoden Epikur zusammentreffen, erweist ihre individualistische und subjektivistische Grundeinstellung. Mit der Ethik werden auch Logik und Physik psychologisiert, weil eben das Subjektive der Seele, ihrer Affekte, Vorstellungen, Eindrücke und sprachlichen Aeußerungen für das stoische Interesse voransteht.

Dieses Interesse zeigt sich nicht minder im Sinne des Jahrhunderts als ein differenzierendes. Die Affekte wie die Seelenteile, auch die Redeteile werden vom Stoiker mit terminologischer Schärfe geschieden. Und überhaupt drängt seine Erkenntnis auf *Besonderung*. Das sinnlich Einzelne gibt ihm allein Reales, allein Wahrheit und allein die Grundlage der Begriffe; das Allgemeine verblaßt diesen Feinden der Ideenlehre zur subjektiven Abstraktion, ja zum bloßen Namen. Selbst in der Physik treibt die stoische Sonderung über den heraklitischen Monismus hinaus, indem sich da aus dem Weltwesen die Vielheit der Samenkeime, der Einzelformen, der „Fünkchen" im Menschen entfaltet. Und endlich bestimmt die Stoa das Einzelne gerade als das Eigenartige; denn alle Einzelwesen sollen verschieden sein und nicht zwei Blätter sich gleichen. Erweist sich nach alledem nicht als stoische Grundrichtung die Differenzierung, Individualisierung und Subjektivierung?

Noch offenkundiger gilt dies von den Epikureern, die mit den Stoikern nur so heftig streiten, weil es ein Bruderkampf ist, weil mit ihnen in der Seele einer Zeit Gefühl und Wille, sensible und motorische Funktion sich bekämpfen. Aber sie zweigen sich erst ab aus der gemeinsamen Grundrichtung eines Zeitlebens. Der so persönliche Briefschreiber Epikur, der den Zufall, das Einmalige und das Minimum (v. Arnim) betrat, ist gewiß Individualist. Subjektivistischer Individualismus beherrscht auch die epikureische Logik; denn sie faßt die Erkenntnis auch wesentlich sensualistisch und nominalistisch und so die allgemeinen Begriffe nur als Sammelnamen für einzelne Sinneswahrnehmungen. *Subjektiver Individualismus* beherrscht auch die epikureische Physik, in der sie die Erkenntnis in Skepsis und die Welt samt der Gottheit in Atome auflösen, denen sie — darin die Lehre Demokrits überschreitend — anthropomorphe Selbstbestimmung in willkürlichem Abweichen von der Falllinie zuschreiben. Kann man die Befreiung selbst in der Natur weiter treiben? Subjektiver Individualismus beherrscht endlich ihre Ethik, die nur die Gefühle von Lust und Schmerz als Kriterien für das praktische Verhalten anerkennt und egozentrisch das genießerische, leidlose Dasein am liebsten in der Verborgenheit des Privatlebens sich zum Ziel setzt, dabei öffentliches Wirken als Störung des Selbstgenusses ablehnt, das Recht nur als Schutz der Individuen anerkennt, die Moral nur als Mittel, die Philosophie nur als Weg zur Glückseligkeit und die Götter nur als unbekümmerte, genießende Egoisten, sozusagen als Ueberepikureer, wie ja der Weise einem Gotte gleiche in seiner seligen Unabhängigkeit.

DAS (2.) JAHRHUNDERT DES ERNEUERTEN UNIVERSALISMUS UND IMPERIALISMUS

Im zweiten Jahrhundert v. Chr. weht wieder eine andere Geistesluft: der Individualismus weicht zurück mit all seinen philosophischen Richtungen. Kein Epikureer von Bedeutung tritt hervor, auch kein Stoiker wenigstens in der Richtung des vorigen Jahrhunderts, kein Neukyniker, kein Pyrroneer. Die Skepsis allerdings wirkt fort in der Akademie, wird aber in ihr nicht nur gemäßigt, sondern jetzt positiv ergänzt und systematisch ausgebaut zu einer Stufentheorie der Wahrscheinlichkeit und der Naturgesetzlichkeit (entgegen dem Zufall) durch Karneades und Kleitomachos und bereitet so den neuen Dogmatismus eines Philon und Antiochos an der Jahrhundertwende vor. In Karneades nimmt die Schule Platons wieder einen kräftigeren Aufschwung, kehrt auch von der praktischen Richtung wieder mehr zur objektiv logischen zurück und geht nun zur Offensive über gegen die Stoa, die nach ihren drei Häuptern im 3. Jahrhundert nun im 2. die Führung abgibt und ihrerseits in Panaitios und Poseidonios der Lehre Platons und Aristoteles' weitgehende Konzessionen macht. Was diese *„mittlere Stoa“* von der älteren, originalen des letzten Jahrhunderts unterscheidet, ist eben die Rückkehr zu den Autoritäten und dem Geiste des 4. Jahrhunderts, d. h. wieder eine gewisse Wendung vom Individualismus zum Universalismus. Die Erkenntnis von Gott und Welt, überhaupt das theoretische Interesse hebt sich in der mittleren Stoa wieder reiner, breiter empor über das einseitig praktische. Die Güter der Welt werden nicht mehr für die Apathie und Freiheit des Weisen preisgegeben; die sozialen Bande spannen sich stärker und dehnen sich in die Menschheit hinaus bis zum Ideal der „Humanität“ als Kulturbewußtsein, das sich nun auftut in der engen Berührung der Häupter dieser mittleren Stoa mit den Führern des neuen Weltvolks. *Panaitios* schlägt hier die Brücke nach Westen hin zwischen Hellas und Rom, *Poseidonios* knüpft eher das Band mit dem Orient, in dessen Universalgeist er eintaucht mit seinem religiösen, ja mystischen Weltgefühl.

Eindrucksvoll hat neuerdings Reinhardt das Bild dieses proteusartig schillernden Geistes mehr griechisch gefaßt, und Reitzenstein hat demgegenüber den geborenen Syrer Poseidonios wieder näher an den Orient gerückt, mit dem er Gott als durch das All ergossene Lebenskraft deute und Makro- und Mikrokosmos in Parallele setze — Lehren, die allerdings schon bei den Ioniern des 6. Jahrhunderts antönen. Doch haben wohl beide Charakterisierungen recht; denn Poseidonios steht eben innerlich wie räumlich und zeitlich (gleich jenen alten Ioniern) „an der Grenze zweier Welten“. Nach Reinhardt hat er früh seine Grundanschauung gewonnen und stehe den Vorsokratikern und Aristoteles näher als einem Chrysipp oder dem Alexandriner Philon; d. h. aber säkular gesprochen: er wurzelt im späteren 2. Jahrhundert und berührt sich eher wieder mit dem späteren 6. und dem späteren 4. Jahrhundert. Aus letzterer Zeit erinnert er halb an die mystische Weltspekulation eines Xenokrates und halb an die vielseitige Forschung eines Theophrast, die beide neben Platon und Ari-

stoteles bezeichnenderweise zugleich Autoritäten sind für Panaitios, der eben auch im 2. Jahrhundert den Geist des 4 erneuert. Allerdings der jüngere Poseidonios lebt und wirkt ja über die Schwelle des 2. hinaus noch weit ins 1. Jahrhundert hinein, das statt des expansiven Alltriebs wieder mehr den Trieb zur Besonderung entfaltet. Und in der Tat steht Poseidonios sichtlich im Uebergang zwischen beiden Säkularrichtungen; er vereinigt in seltener Weise Spezialismus mit Universalismus, witzige, „signifikatorische, optische Schärfe" mit mystischer Tiefe, Sinn für das Einzelne, Mannigfaltige Menschliche mit Sinn für das Eine, Ganze, Kosmische, kurz (nach Ed. Schwartz) „polare Gegensätze" — in solcher (nur etwas synkretistischen) Vereinigung liegt seine reizvolle Eigenheit und Bedeutung gerade auch nach Reinhardts Charakteristik, der ihm nur dabei noch die Entdeckung einer vitalen Kausalkraft im Kosmos zuschreibt. Die Stimmung für solche allerdings unklassische Dynamisierung des Weltbildes bringt nun Poseidonios doch wohl aus dem Machtschwung des Orients mit, der sich im 2. Jahrhundert seit Antigonos dem Großen wieder barockartig spürbar macht und in diesem Herrscher nach hundert Jahren den Gedanken der Weltreichseinheit erneuert. Man hat schon mehrfach im 2. Jahrhundert eine unverkennbare Reaktion des *Orientalismus* gegen den Hellenismus des vorigen Jahrhunderts festgestellt. Die Lagiden suchen sich zu halten durch Heranziehung von Aegyptern in Verwaltung und Hofrangordnung und durch Begünstigung ihres Priestertums. In Palästina erhebt sich nun gegen die Gräzisierung die Orthodoxie und das Nationalbewußtsein, und das jüdische hohenpriesterliche Königtum der Hasmonäer wird begründet. Es ist ein dynamisches Jahrhundert, das nicht nur makkabäische Heldenkraft, sondern auch pergamenische Gigantik und dazu wie im farnesischen Stier und in Bildern sterbender Barbaren ein Kämpferpathos zu einer Stärke auftreibt, die an den herkulischen Alexanderstil des 4. Jahrhunderts gemahnt und jetzt wohl noch wilder und wuchtiger sich aufbäumt.

Aber die konzentrierte Macht schlägt damals siegreicher als vom Osten und Norden, ja vom Westen her über das kleine Hellas hinweg. Denn in diesem 2. Jahrhundert v. Chr. tritt ja *Rom* mit seiner wunderbaren *Kollektivkraft* das Erbe Alexanders an und unterwirft sich die Länder um das Mittelmeer als Provinzen eines einheitlichen Weltreichs. Und ein Grieche ist es, der damals zuerst den konzentrativen Weltberuf Roms in solcher Vereinigung der Mittelmeervölker erfaßt und historisch verfolgt: *Polybios*, der sich jetzt vom griechischen Partikularismus zum römischen Universalismus bekehrt — allerdings kein Attiker von Geburt oder Bildung, auch kein exakter Alexandriner und so auch (nach Wilamowitz) weder Künstler noch Forscher, sondern ein in der *κοινή* weitschweifig schreibender Peloponnesier, der in diesem Jahrhundert noch das Letzte an politischer Sammlung in Hellas, den Aufschwung des achäischen Bundes unter dem seinem Vater nahestehenden Philopömen erfahren und nun zwischen diesem Bund und Rom vermittelte — überhaupt ein vermittelnder und *verbindender*, kollektiv gerichteter Geist, der eben Roms politische Leistung in der Verbindung der Mittelmeervölker sieht und aus seiner Verfassung als Verbindung monarchischer, aristokratischer und demokratischer Elemente er-

klärt, der zuerst als pragmatischer Historiker trotz aller Zufallsmacht eine Art Vernunft in der Geschichte spürt, planmäßig überall die bindenden Zusammenhänge, die kausalen Konsequenzen, auch die geographischen und kulturellen Bedingungen aufsucht, durch weite Reisen seinen Blick zum welthistorischen Horizont ausspannend, auf den in diesem Jahrhundert im Gegensatz zu den Lokalhistorikern und Biographen des vorigen auch Agatharchides, Apollodor von Athen u. a. hinstreben, zuletzt Poseidonios, von dem auch Polybios geschätzt wird. Allerdings verlor dieser über den weiten Spannungen und allgemeinen Bindungen den Blick für die individuellen und inneren Werte, für Freiheit und Geistigkeit, wie ihm auch die Religion wesentlich ein soziales Zuchtmittel bedeutet. Bezeichnenderweise streitet er gegen einen so typischen Historiker des vorigen Jahrhunderts wie Timaios, der den Tyrannen ebenso feind wie den philosophischen Spekulationen, als Demokrat und als Kleinforscher die Geschichte Siziliens schreibt. Anders Polybios, der die „Teilschreiber" haßt, die „Kleines groß machen", und dafür seine *καθολικὴ ἱστορία* anbietet in seiner *τῶν καθόλου πραγμάτων σύνταξις*. „*Groß* ist ihm nur das *Ganze*, in der Natur wie im Staat; das besondere Ereignis, der individuelle Mensch" nur klein und gering; sie geben nur einzelne Momente, nur Räder im staatlichen Mechanismus. So findet ihn Mommsen geschaffen zum Geschichtsschreiber Roms, das sich eben als Ganzes ohne einen einzigen im höchsten Sinne genialen Staatsmann mit wunderbarer, fast mathematischer Sicherheit zu solcher Größe entwickelt habe.

Doch dieser Polybios mit seinem Sinn für *universale Bindung* ist zugleich ein echter Sohn des 2. Jahrhunderts v. Chr., in dem eben Rom diesen Säkulartrieb praktisch zuhöchst verwirklichte in der Expansion zum einheitlichen Weltreich, nachdem es im parallelen 4. Jahrhundert v. Chr. zur Eroberung und Einigung Italiens ausgeschritten war, im 6. Jahrhundert die Hegemonie über Latium gewonnen hatte und ins 8. Jahrhundert seine Gründung als Staatseinheit aus verschiedenen Volkselementen datiert wie seine erste militärische Festigung und die Einrichtung seiner Kultkollegien. Und wieder in diesem bisäkularen *Rhythmus* bringt ihm das 6. Jahrhundert die Organisation des Staatshaushalts und des Heeres mit Heranziehung der Plebs in der „servianischen" Verfassung und unter dem etruskischen Regiment der Tarquinier eine erste Expansion in Landherrschaft, Handel, Reichtum und Bauten, bringt es also zu gleicher Zeit wie im Athen des Solon und des Peisistratos die Ordnung und die Willkür der *konzentrierten* Staatsgewalt, und dann folgt gleichzeitig wie in Athen an der Jahrhundertwende der Sturz der Einherrschaft und der Umschlag zur Trennung der Gewalten. Dann wirkt wieder das 4. Jahrhundert mit der ausgleichenden Einigung der Stände eine Hebung der Staatskraft und Entfaltung in Helden- und Herrengestalten wie Camillus, Manlius Torquatus, Decius Mus, Appius Claudius, die Durchdringung und Bezwingung Italiens, die Anlage der appischen Heerstraße wie die erste Wasserleitung, die Bildung einer Amtsnobilität und Begründung prätorischer Jurisdiktion und Ausbildung des Staatsrechts wie eine militärische Neuorganisation. Hierauf bringt eben das 2. Jahrhundert die weitere

Expansion und höhere Machtstufe, bringt in den Kriegen gegen Mazedonien, Syrien, Karthago, Spanien, Numidien den Weltreichsaufschwung Roms, seine Anschwellung zur Großstadt, seine ersten Monumentalbauten, seine ersten auch politisch vordrängenden Großkapitalien, seine ersten Latifundien, dazu weite Planungen und Spannungen von Brücken, Wasserleitungen, Chausseen, aber auch geistige Ausspannungen bis zum Weltreichsgedanken und Humanitätsideal der Scipionen und zum weitblickenden Sozialsinn der Gracchen. Und die römische Gemeinschaftskraft stärkt sich in diesem Jahrhundert am nationalen Epos des Ennius, im Staatspuritanismus des alten Cato und zuletzt noch in der Heeresreform des Mutilius Rufus und des Marius, der ob seiner Siege mit den Helden des 8. und 4. Jahrhunderts verglichen wird als „dritter Romulus" und „zweiter Camillus".

In den dazwischenliegenden Jahrhunderten aber zeigt der römische Staat weniger *aktive, expansive* und *spannende* Kraft als *lösende* und *defensive* gegenüber schwersten Krisen und Gefahren, äußeren Nöten und inneren Spaltungen. Schon die Königslegende begünstigt das 7. Jahrhundert weniger als das 8. und 6. mit der Herrschaftskraft des Romulus und der Tarquinier und der Ordnungskraft des Numa und Servius. Im 5. Jahrhundert, aus dem man schauernd von der Empörung eines Coriolan, der Willkür des Decemvir Appius Claudius, dem tragischen Untergang der verhaßten Fabier und der Ermordung des Maelius erzählte, zermürbt sich das Staatsleben im Kampf der Patrizier und Plebejer und schafft sich im Volkstribunat eine liberale Auslösung. Das 3. Jahrhundert sieht wie das 5. noch eine secessio plebis in harten Ständekämpfen und führt nach schweren Kriegen mit vielen Italikern, die sich der römischen Faust entwinden wollen, weiterhin durch die Siege des Pyrrhus und noch mehr die Hannibals den Staat an den Rand des Abgrunds und erst an der Jahrhundertwende zur vollen Sicherung durch Scipio.

Und nun ist es wieder das 1. Jahrhundert, das jetzt das werdende Weltreich in die heftigsten Erschütterungen wirft weniger durch äußere Angriffe wie in den grausamen Mithridateskriegen als durch innere Empörungen im Bundesgenossenkrieg, Sklavenkrieg, Seeräuberkrieg, in der katilinarischen Verschwörung und all den blutigen Bürgerkriegen, die das ganze Staatsleben in schwersten Zuckungen durchwühlen bis zur Grenze der Anarchie. Allerdings bietet nach friedlichen, glücklichen Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts schon sein letztes Menschenalter, wie dergleichen nun einmal der organische Uebergang der Säkularbewegungen auch sonst zeigt und fordert, allerlei Vorspiele zu den folgenden Stürmen, zum Bundesgenossen-, Sklaven- und Piratenkrieg, vor allem aber zum Bürgerkrieg in den gracchischen Unruhen. Doch es sind eben alles erst Vorspiele, Anläufe zu Empörungen, die damals von der Uebermacht der herrschenden Gewalten noch leichter und rascher unterdrückt werden, und wenn die beginnende Korruption jetzt im jugurthinischen Krieg sichtbar wird, so erfolgt doch immer bald die nötige Remedur nicht ohne moralische und politische Aufrüttelung. Die Staatsbande reißen noch nicht, sie beginnen in dieser Uebergangszeit sich nur zu privatisieren als starke Familienbande mit ein-

setzender Protektionswirtschaft. Da glänzen die Scipionen in ihrem Ruhm, aber auch z. B. die Meteller erheben nun durchgehenden Anspruch aufs Konsulat wie die Scävola aufs Pontifikat, und die Gracchen machen ja sogar die Staatsreform zur Familiensache, ziehen ihre Anverwandten in die Agrarkommission und in C. Gracchus' Auftreten schäumt Rache für den Tod seines Bruders.

Aber es regt sich darin noch Anderes, das ihn noch im Stil des 2. Jahrhunderts zeigt. Es lebt in diesem Sohn der hochgesinnten Cornelia ein Heldenpathos, ein aufopfernder sittlicher Schwung, eine patriotische Leidenschaft und Staatsbegeisterung, wie sie eher dem alten Cato, einem Scipio Aemilianus und andern echt römischen Rednern des 2. Jahrhunderts ansteht als den politischen Unternehmern und Parteistrebern des folgenden, die alle mehr an sich selber dachten. Dieser Gracchus will den Staat regenerieren mehr in expansiver Konzentration, mehr als Staatssozialist wie als liberaler Demokrat. Der Staat soll da als Eroberer Grundeigentümer sein in den Provinzen, soll in und außer Italien große Kolonien gründen, soll dem Proletariat Getreide liefern wie auch für den Kriegsdienst Uniformen. Gleich einem Tyrannen will Gracchus die verschiedensten Regierungsgeschäfte in seiner Person vereinigen, und Mommsen zeigt ihn mit seinen Staatsgrundsätzen, die auch zur Ausgleichung zwischen Rom und den Provinzen führen, geradezu als Vorläufer der Kaiserzeit und „Schöpfer der demokratischen Monarchie“. „Es ist kaum ein konstruktiver Gedanke der römischen Monarchie, der nicht zurückreichte bis auf Gajus Gracchus.“ Zugleich aber erneuern doch die Gracchen die licinischen Gesetze des 4. Jahrhunderts v. Chr., und mit ihrem sozialpolitischen Allgemeinsinn bleiben diese jüngeren Verwandten der Scipionen auf dem Boden ihres Jahrhunderts; nur mit ihren revolutionären Mitteln brechen sie die Bahn für das folgende.

DAS (1.) JAHRHUNDERT DER RÖMISCHEN AUFKLÄRUNG UND REVOLUTION

Alle Entrechteten drängen jetzt zur *Freiheit,* zum vollen Anteil an den Staatsgütern. Die Italiker erheben sich, auch die Transpadaner fordern gleiche Rechte. Die Sklaven stehen auf, und ihre Scharen verheeren das Land; die Piraten brandschatzen hunderte Küstenstädte. Aussauger und Erpresser regieren in den Provinzen, Abenteurer und Demagogen wühlen in der Hauptstadt, Freigelassene bestimmen die Wahlen, ein fremder Pöbel tobt in der Volksversammlung und läßt sich von der Staatskasse speisen und die Banden eines Milo oder Clodius beherrschen die Straße. Alle Autoritäten schwanken, alle Bande sozialer Ordnung scheinen zu zerreißen. Wild *lösen sich* die Kräfte in diesem Jahrhundert der Spaltung und Empörung. Furchtbar wüten die Parteien der Optimaten und Popularen gegeneinander; aber wenn das vorige Jahrhundert den Senat und die alten Staatsmächte ihre Herrschaft bewahren und zuletzt noch über die Gracchen siegen ließ, dieses revolutionäre Säculum treibt trotz der vorübergehenden sullanischen Reaktion immer stärker den Willen der *Demokratie* oder doch ihrer Führer zum Durchbruch. In den Reformversuchen des Saturnin und Glaucia, des Drusus und

dann unter Führung des Marius und Cinna beginnen diese Anstürme; Sertorius und Lepidus, Catilina und Clodius setzen sie fort, und die Volkspartei, der sich selbst ein Pompejus, Crassus und Cicero lange zuwandten, triumphiert ja schließlich in Cäsar, der seine Herrschaft stützt auf die tribunizische Gewalt wie noch Augustus als „Schützer des Volkes".

„*Cäsar*, von Haus aus und gleichsam schon nach Erbrecht das Haupt der Popularpartei, hatte seit 30 Jahren deren Schild emporgehalten —; er blieb Demokrat auch als Monarch." So hört Mommsen nicht auf in ihm die Einheit des demokratischen und des monarchischen Prinzips zu betonen, daß Boissier über den historischen Träumer lächelt, der in Cäsar sein Ideal eines demokratischen deutschen Kaisers male, der nie kommen werde. Mag Mommsen den größten Römer aus der deutschen Romantik des 19. Jahrhunderts schauen und färben, aus der Sehnsucht eines Volkes nach seiner Einheit im nationalen Kaisertum, er weiß doch, daß Cäsar selber ohne Romantik war; er betont den Unterschied dieses verständigen Realisten gegen den homerisch träumenden, trunkenen Alexander wie gegen Napoleon und vergleicht ihn eher mit Perikles und könnte ihn nicht bloß als literarischen Geist mit Friedrich d. Gr. vergleichen — es lebt eben in dem Eigenmenschen Cäsar (vgl. Gundolf) mehr der Stil der Aufklärung als der barockale machtrauschender Expansion; er will nicht wie Alexander im unendlichen Siegeslauf die Welt erobern, er kehrt vielmehr freiwillig um, mehr auf Staatserhaltung und Grenzregulierung bedacht und rechtfertigt sein kriegerisches Wirken als beständige Verteidigung. Er beginnt auch nicht als Offizier, sondern als Demagog und strebt lange ohne Gewalt und selbst im Besitz der Gewalt friedlich die Staatsleitung zu gewinnen und will selbst als Imperator nicht das Militärregiment dem bürgerlichen überordnen, will als Staatsmann ohne Garde herrschen und verweist nicht bloß die Alexandriner, auch die Römer auf Künste des Friedens, die er auch selber übte. Er ist nicht nur als Politiker, auch als Mensch und Charakter liberal: leutselig gegen seine Untergebenen, human, ja erstaunlich mild gegen unterlegene Feinde, von „wunderbarer Heiterkeit" im geselligen Verkehr, leicht und klar im Denken und Schreiben, leichtlebig und leben lassend; tolerant gegen fremde Kulte läßt er als Herrscher jeden nach Eignung ohne Rücksicht auf Partei und Clique zum Amte kommen, hebt er die Schuldknechtschaft auf und wahrt die Formen der Volksfreiheit. Und dieser aufgeklärte liberale Geist, dieser Demokrat und ursprünglich Demagoge ward der Begründer der Einherrschaft?

Mommsen antwortet: Die Demokratie habe immer im innersten Kern ein monarchisches Element in sich getragen. Die alten Historiker wissen es anders und lehren und finden eine zeitliche Folge von Königtum, Aristokratie, Tyrannis, Demokratie und die Wiederkehr dieser Folge. Auch Macchiavell kennt solchen Kreislauf. Zeigt sich in jenen Stufen nicht eben der Wechsel von Einheits- und Mehrheitsbildung, von Bindung und Lösung, wie wir ihn eben als organischen Rhythmus von Zusammenschluß und Gliederung im Wesen des Lebens finden? Darin liegt allerdings, daß es in jeder Richtung schon den Keim ihrer Gegenrichtung anlegt und auch daß im größten d. h. im lebensvollsten Geist das Leben

so hoch geht, weil es da als Ganzes in seinen Gegensätzen zusammenschlägt, die eben Bindung und Lösung sind. Und Mommsen ahnt dies, wenn er in Cäsar „die beiden großen Wesenheiten des Menschentums, die allgemeine und die individuelle Entwicklung“ sich vereinigen läßt, die Bildung der Normalität und die der Individualität, die Bildung zum Staat und zur Kultur. Ja, dieser Cäsar verbindet römische Staatskraft mit hellenischer Geistesfreiheit, Universalität und Objektivität der Betrachtung und Haltung mit stärkstem persönlichem Zauber, der ihm empörte Heere auf ein Wort wieder zu Füßen wirft, sachlichste Disziplin, die sich den Gegebenheiten anpaßt und einordnet, mit Selbständigkeit und Freiwilligkeit der Entschlüsse, die impulsiv, ja improvisatorisch dem Einzelnen, dem Zufall, dem Augenblick vertraut und doch wieder weiteste Pläne baut aus langer Vergangenheit in ferne Zukunft. In diesem „einzig schöpferischen Genie, das Rom hervorgebracht“, hat eben Rom, der Staat „ohne eigene Kultur“ den langgesuchten Anschluß erreicht an Hellas mit seiner Geniekultur ohne Staat. In Cäsar ist *Rom Person* geworden, hat selbst der *kollektivste* Staat sich zum *Individualismus* des Jahrhunderts bekehrt.

Aber daß Cäsar, höher noch als andere Genies über sein Volk und sein Zeitalter hinauswachsend so Widersprechendes vereinigte, ward seine Größe nicht nur, ward seine Tragik. Nur in einem goldenen Moment, der ihn nicht einmal ein Lustrum am Steuer ließ, war diesem Zonen und Zeiten zusammenfassenden Kopfe die Verschlingung jener Gegensätze vergönnt. Dann aber empörte sich wieder das Römertum gegen ihn, und über seine Leiche schritt sein Jahrhundert hinweg, weil er der Säkularrichtung wohl weit entsprechend doch zuletzt widersprach, weil er nach Goethes Wort ein praematurus war. Gerade der Individualismus der Zeit wehrte sich mit allen Kräften gegen die Machtkonzentration eines Individuums und suchte auch nach dessen Siege durch fiktive Einzelübertragung von Aemtern „die unumschränkte Gewalt des Monarchen in ihre einzelnen Bestandteile zu zerlegen“, bis er die Dolche gegen ihn zückte. Cäsars Monarchie kam eben nicht wie das neue deutsche Kaisertum aus der Sehnsucht seines Volkes und der Sendung seines Jahrhunderts — und kam sie eigentlich aus seinem eigenen Willen? Er lehnte die Krone ab und blieb nach Mommsen der Demokratenführer, der nie den König spielte. Aber saß er nicht doch wenn auch ungekrönt in Purpur auf dem Goldsessel und prangte auf Münzen und erneuerte bewußt manche Formen der Königszeit? Und ward er, der „Wiederhersteller bürgerlichen Gemeinwesens“ werden wollte, nicht doch der „Gründer der von ihm verabscheuten Militärmonarchie“? Diesen Widerspruch muß Mommsen schließlich als Cäsars „Verhängnis“ zugeben. Es ist eben im Tiefsten der Widerspruch, den das Leben selber gebiert zu seiner Entfaltung, wenn es in der letzten Lösung wieder zur Bindung drängt wie in der höchsten Bindung wieder zur Lösung. Cäsar wollte die Freiheit, aber auf dem aufgewühlten, ausgeschöpften Grunde seines zerrissenen Jahrhunderts fand er die Einheit, die er doch der Gärung und Spaltung seiner Zeit nur vorübergehend zeigen durfte, als Zukunftsvision.

Welch lehrreiches, machtvolles Schauspiel der Geschichte! In diesem Sproß einer ältesten Familie, der doch zum Parteifreund Catilinas ward, kam in der

wildesten Anarchie des revolutionärsten Jahrhunderts wieder der Römergeist, aus halbtausendjähriger Geschichte vererbt, zur Selbstbesinnung und erneuerte die alte politisch-militärische Konzentrationskraft. Aber ach, er kam zu früh und kam als höchste Frucht des säkularen Individualismus nur in einem Kopfe, nur in dem „höchst persönlichen Regiment" eines Mannes, das „mit seinem Tod zugrunde gehen mußte". Cäsar kam als echtester Sohn seines Volkes wie seines Jahrhunderts und trieb doch beide gegeneinander zum Widerspruch zu seinem eigenen Verderben. Denn Roms Bindekraft hatte wesentlich als kollektive diesen Staat gleich einem Korallenstock in „historischer Continuität" erbaut und hatte das einzelne Individuum nur zur Verteidigung, nur in der Stunde der Not zu kurzer Diktatur hervortreten lassen. Noch dieses Jahrhundert sah einen Sulla, einen Pompejus nach dem Siege die übertragene Militärmacht aufgeben und in die Bürgerreihe zurücktreten. Cäsar aber suchte die Diktatur als persönliche Herrschaft positiv auszubauen und zu verewigen, und darum ward er von Rom gerichtet wie von seinem Jahrhundert, das eben aus seinem Individualisierungstrieb dem Absolutismus widerstrebte, mit dem Cäsars Regiment sich tatsächlich vielmehr dem orientalischen Stil der Weltreichsdespotie annäherte.

Doch eben über die orientalische Reinkultur des bindenden Absolutismus brach dieses Jahrhundert katastrophal herein wie ein Gericht, dessen Tragik das Schicksal des Mithridates besonders typisch veranschaulicht und doch dem Zeitalter entsprechend in individueller Ausprägung kraft persönlicher, ritterlicher Eigenschaften. In diesem Jahrhundert sinken die Höfe und stürzen oder erlöschen die Dynastien der Seleukiden und der Ptolemäer, auch der Hasmonäer und der Könige von Pontus, Bithynien, Kyrene, Numidien u. a. m. Wie viele Sultane von Innerasien bis Westafrika spürten jetzt die Siegerfaust über sich, wie viele sanken herab zu Lehnsfürsten der römischen Republik, die mit ihrer Ein- und Absetzung nun ein früher unerhörtes Spiel trieb! Und wie viele Königreiche wurden von ihr eingezogen oder aufgelöst! Was wars, das die Macht im Orient überall zu Fall brachte? Es war jener Säkulartrieb der Spaltung und Lösung, dem nun auch der Orient verfiel, seiner eigenen Bestimmung zu Einheit und Bindung zuwider. Welch trübes Bild innerer Zerrissenheit tritt uns, dort natürlich von oben her, überall entgegen! Thronstreitigkeiten im syrischen, im armenischen, im parthischen, im pontischen, bithynischen, ägyptischen, mauretanischen, numidischen Reich! Nicht nur Söhne empören sich gegen die Väter; ein Mithridates z. B. ist in beständigen Streit auf Tod und Leben verstrickt mit seinen nächsten Familiengliedern und läßt seine Mutter und mehrere seiner Geschwister und Kinder morden oder zeitlebens einkerkern, ein Ptolemäus läßt seine Tochter hinrichten, ein anderer seine Schwester und Gattin vom Throne stoßen. Bruderkampf tobt im Hasmonäerhaus, während um den Fürsten dort die Parteien der Sadduzäer und Pharisäer sich fanatisch bekämpfen. Uneinigkeit aber liefert ja damals auch die aufständischen Italiker wie die empörten Sklavenmassen und auch die Gallier, die ein Vercingetorix nur vorübergehend, nicht als Staatsmann, nur als „tapferer Ritter" zu sammeln vermag, wieder der römischen Herrschaft aus, die schon von sich aus in diesem Jahrhundert und am reifsten im Besieger



Galliens die Kunst des divide et impera ausübt, die Orientreiche in eine bunte Fülle von Kleinstaaten und Bezirken zerschlägt und sie selber wie ihre Parteien gegeneinander ausspielt.

Aber so mächtig war ja der Lösungszug dieses Jahrhunderts, der so viele Reiche des Orients, so viele Nationen, darunter die italische nicht minder wie die gallische zur Auflösung brachte, daß er eben auch den römischen Staat selber, der doch als festester noch das Schicksal der Welt bestimmte, zu tiefster Zerspaltung, ja Zersetzung trieb. Ein Mithridates durfte sagen, daß der Hader der Faktionen, dem er ja seine Anfangserfolge verdankte, mehr noch als der Bundesgenossenkrieg Rom zerrütte. Senat, Ritterstand und Volk, Gemäßigte und Radikale, Reiche und Arme wetteiferten die Zwietracht zu mehren. Wie man jetzt nach 200 Jahren die Samniterkriege sich erneuern sah und Rom im Jahre 82 in der „furchtbarsten Gefahr" seiner Geschichte schwebte, so kehrte im säkularen Rhythmus auch die alte ökonomische Krise wieder: „es war wieder wie während des Ständestreits", sagt Mommsen, und das vor 400 Jahren aufgekommene Tribunat stand wieder mit alter Kraft im Vordergrunde des Kampfes. Doch die Kämpfe griffen jetzt weiter als in den früheren lösenden Jahrhunderten. Selbst Roms stärkste Macht, die Heereszucht verfiel, seit Marius an der Jahrhundertwende das Proletariat eingestellt hatte, wenn auch die neue gesteigerte Ausbildung des Einzelmannes die zu straffe Konzentration der römischen Infanterieaufstellung ergänzte, deren Gefahren sich in diesem Jahrhundert gegenüber dem parthischen und numidischen Deployierungssystem geltend machten. Wie die Heereszucht löste sich nun auch die Zucht der Sitten, der Halt der nationalen Religion, des Familienlebens, der sozialen Bande überhaupt. Der wachsende Kapitalismus spaltete das Volk in Ueberreiche und Proletarier. Verschuldung, Wucher, Bestechung rissen ein mit Luxus und Ausschweifungen aller Art, und voll Habgier und Ehrfurcht wilderte der aufgeschwollene Egoismus auch im politischen Leben. Rom ward zur „Räuberhöhle" und Cliquen und Banden terrorisierten die Hauptstadt. Freigelassene und Sklaven bereicherten sich am Schreckensregiment, in dem Kelten als Schergen walteten. Im ersten Jahr dieses Jahrhunderts sah Rom seine erste Straßenschlacht, am „Octaviustag" 87 v. Ch. sah es tausende Leichen auf dem Markt; Sulla zuerst läßt das Schwert in bürgerlicher Fehde entscheiden, und 83 kommt es zur ersten Feldschlacht zwischen Römern.

Parteiischer Haß und persönliche Leidenschaft durchwühlen so wild die Einzelschicksale der Menschen, daß man von einem Jahrhundert nicht nur der Kämpfe, sondern der Morde und Selbstmorde sprechen kann, und daß von den führenden Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens nur wenige eines natürlichen Todes starben. Ich rede nicht von den erstaunlich vielen Anführern, die in der Wut der Kämpfe dieses Jahrhunderts auf dem Schlachtfeld, auf der Flucht oder nachher durch den Henker fielen: Empörer wie Spartakus und Catilina mit seinen Haupthelfern, Sextus Pompejus, Perpenna, Aquillius, Vercingetorix und andere gallische Fürsten, all die besten Heerführer der italischen Insurgenten, aber auch republikanische wie cäsarische Generale, und alle möglichen orien-

talischen Herrscher, Prinzen und Feldherrn: wie Pharnaces, Osakas, Hiarbas, Artaxias, ein parthischer Mithridates, ein Ptolemäer, ein kappadokischer König u. a. m. Oder Heerführer werden von ihren eigenen Gebietern getötet wie der Sieger von Carrhä vom Partherkönig oder Ofella von Sulla oder noch häufiger von ihren eigenen Truppen erschlagen wie 6 Feldherrn allein im marianisch-sullanischen Bürgerkrieg. Und überhaupt die Erschlagung der Gracchen gab ja den Auftakt für eine hundertjährige Bluthochzeit. Schon das erste Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts bringt die Morde an den Volksführern Saturninus, Glaucia, Livius Drusus; der Mord am Prätor Servilius eröffnet den Bundesgenossenkrieg, der Mord am Konsul Octavius die marianische Schreckensherrschaft. Man fragt nicht nach Ort und Amt. Man erschlägt den Stadtprätor Asellio am Tempel der Eintracht. Man erschlägt einen Oberpriester Scävola wie den Volkstribun Sulpicius und zahlreiche andere hohe Amtspersonen, 14 Konsulare allein in den Kämpfen des Marius und Sulla, die beide selber mehrmals nur mit knapper Not dem Meuchelmord entgingen. Dafür erlagen ihm ja so viele andere namhafte Männer: Cäsar voran, aber auch Pompejus, Cicero, Sertorius, Cinna, Clodius, Memmius, Cn. Piso, wohl auch Crassus u. a. m. Wie viele geschlagene Führer dieses kampfreichsten Jahrhunderts suchten endlich selber den Tod: Parteihäupter wie Cato, Brutus, Antonius, Licinius, Truppenführer wie Metellus Scipio, Norbanus, Fimbria, Petrejus, Merula, die jungen Marius und Crassus, gallische und italische Anführer wie Catuvolkus, Mutilus, Judalicius, und im Orient Mithridates, Juba, Kleopatra und der cyprische König.

Aber mit diesen Einzelnen kämpfen und sterben ja ganze Massen, die sie zur Schlachtbank führen. Tausende standen auf den Proskriptionslisten, zehntausend Opfer soll allein jener Octaviustag in Rom gekostet haben, an hunderttausend allein die Bartholomäusnacht, die Mithridates über die Römer Kleinasiens verhängte, und wie oft fielen zehntausende in Schlachten, in denen man Gefangene nur machte, um sie nachher niederzumetzeln, und Cäsar allein soll ja mit seinen Kämpfen einer Million Menschen den Tod gebracht haben. In diesem Jahrhundert der größten Condottieri, der aus dem 5. Jahrhundert so viel mächtiger wiedererstandenen Coriolane und Alkibiadesnaturen schlagen ja wahre Titanen des Ehrgeizes mit ihren Heeren aufeinander: Marius und Sulla, Pompejus und Cäsar, Antonius und *Oktavian*. Und dieser siegt schließlich über den in Banden des Orients verstrickten Antonius, siegt im letzten Menschenalter des zersetzenden Jahrhunderts — doch noch zur Einherrschaft?

Ja, aber wie Mommsen, Ed. Meyer u. a. Historiker scharf betonen, nicht zu Cäsars „Monarchie", sondern an Pompejus anknüpfend zum bloßen „Prinzipat", mit dem noch formell in diesem Jahrhundert die Republik aufrecht erhalten wird, in einer gewissen „Dyarchie", einer Gewaltenteilung mit dem Senat, den Cäsar ganz zurückgeschoben hatte. Und auch als Augustus sucht Oktavian seine Herrschaft zunächst möglichst den Gesetzen anzupassen, zeigt sich wenigstens in den ersten Jahrzehnten mild und bescheiden, will immer wieder Imperium, Konsulat, Diktatur und andere Machtmittel ablehnen oder zurückgeben, erscheint in Senat, Gericht und Volksversammlung als Bürger ohne Herrschaftszeichen und ohne Pomp, lebt

privat und ohne Prunk, kurz möglichst unkaiserlich — und doch bedroht ihn der immer noch fortlebende republikanische Eifer noch wenigstens fünfmal mit Verschwörungen — bis zur Jahrhundertwende. Dabei sucht er in dieser ersten Hälfte seiner Regierung auch keine Eroberung, nur Sicherung und Frieden und will auch nicht wie Cäsar ein kosmopolitisches, halborientalisches Weltimperium aufspannen, sondern römische Art in stoisch sittlicher Kraft festigen, und dieser mit maßvoller Zurückhaltung regierende Diplomat hat nun den ganzen Sturm seines aufgewühlten Jahrhunderts überlebt, und die ganze müde Kampfeswelt fiel ihm zu, deren wild ausgebrochene Kräfte er endlich in die ruhigeren Bahnen geistiger Entladung einlenken half.

Ja, dieses vulkanische Jahrhundert der Spaltung und Lösung hatte sich ausgetobt, nachdem es die Fülle *streitender Figuren* ausgebrütet und sie in so verschiedenen, markanten *Charakteren* ausgeworfen, daß sie seitdem dauernde Bilder menschlicher Leidenschaften abgeben: der üppige Prasser Lukull, wie der goldgierige überreiche Crassus, der Desperado Catilina und der Verschwörer Cassius, der Weiberknecht Antonius und voll Tyrannenhaß der „ehrenwerte“ Brutus mit dem „Musterbürger“ Cato. Und denkt man an all die andern bekannten Hauptkämpfer in der lauten Arena dieses Jahrhunderts, wie plastisch ausgeprägt erscheinen sie als Individuen gegenüber den Scipionen, Metellern, Aemiliern, gegenüber all den Konsuln, Tribunen und sonstigen Staatsvertretern früherer Zeit. Die Einzelnen durchbrechen nun ihr Amt, ja den Staat, seit Marius gerade an der Jahrhundertwende gegen alle Norm fünfmal nacheinander Konsul ward. Sie fallen aus ihrer Familie, ihrer Faktion, ihrem Stande heraus. Oder lassen sich ein Cicero, ein Pompejus wirklich einer bestimmten Partei zuweisen? Und was mögen die alten Ahnen zu einem Clodius, einem Cäsar gesagt haben, die Demagogen wurden? Doch sieht wieder Cäsar wirklich aus wie ein Demagoge, oder sieht etwa ein Reaktionär alten Schlages aus wie der modern gebildete, zynisch ironische Lebemann Sulla? Man mag ihm fluchen, diesem Jahrhundert voll tragischer Gestalten, es bleibt für Rom doch das *Jahrhundert der Persönlichkeiten*, das die wunderbare kollektive Bindekraft dieses stärksten aller Staaten löste und zerlöste durch Parteien in Egoismen, aber auch in freie Individualitäten, das durch Zersetzung des alten Stadtstaates dem neuen Weltreich den Boden bereitete und den Panzer des Bürgers sprengte, um die Brust des Menschen zu öffnen. Fluch und Segen, wie sie nun einmal beide aus jeder Lebensrichtung aufsprießen, wohnen hier besonders dicht beieinander. Dieses Jahrhundert des *Individualismus* zerriß gar viele politische und religiöse, moralische und familiäre Bande und um so gewaltsamer, je fester sie gerade in Rom geknüpft und gewachsen waren, aber es rief auch gar viele Unterdrückte, rief Frauen, Untertanen, Arme und Sklaven zur Freiheit auf, es lockerte, aber verfeinerte dabei die traditionellen Bande der Gesellschaft zu freierer, höherer Geselligkeit, zur Pflege der Freundschaft, zur „Urbanität“ und „Humanität“, und es entband endlich als das späte Jahrhundert römischer Aufklärung die nun befreiten Geister zum goldenen Zeitalter lateinischer Literatur.

Hier aber offenbart sich wieder, wie auch sein letztes Menschenalter unter

Augustus' Herrschaft nicht etwa den säkularen Grundzug abbricht, sondern den vorher revolutionär ausgebrochenen und ausgetobten Individualismus fortsetzt, nur eben friedlicher in *geistiger* Entfaltung. Es war ja geradezu Plan und Kunst des Augustus (wenigstens bis zur Säkularwende) mit Hilfe eines Mäcenas die auch in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts noch reich aufschießenden Persönlichkeiten von der Politik abzulenken und ihnen in der Poesie, die ja zugleich lebensfremder ist als die mehr in der Republik vorgetretene Prosa, ein Ventil freier Entfaltung zu öffnen. Dieses Jahrhundert des Individualismus bringt so die große Krisis für den so lange geschlossenen und jetzt erst voll sich öffnenden römischen Geist; es stellt und spannt ihm das Problem, ob er nicht nur soziale Zivilisation, sondern auch individuelle Kultur bilden, ob er sich nicht bloß formend, auch schaffend erweisen könne, kurz, es stellt Rom auf die Probe, wie weit es hellenisch sein könne. Und wirklich bringt es erst jene gewisse Verschmelzung griechischen und römischen Geistes, die wir seitdem als die Antike ansprechen, und es vollzieht die *Gräcisierung* Roms.

Das vorige Jahrhundert hatte ja beide schon immer in mancher Berührung, ja Verbundenheit stehenden Volksgeister zuerst zu schärferer Konfrontation geführt durch die Aktivität Roms, das damals sein siegreiches Schwert über Hellas schwingt. In diesem 2. Jahrhundert v. Chr. zerstören die Aemilius Paullus und Mummius griechische Städte und schleppen zugleich griechische Kunstwerke nach Rom, wohin man nun auch griechische Denker, Schriftsteller, Rhetoren, Plastiker und Baumeister holt. Im 1. Jahrhundert v. Chr. aber geht man selber nach Athen und Rhodus studieren, und der römische Sieger schont die Städte, ja gründet neue, läßt auch den unteritalischen ebenso wie Alexandria und Massalia ihren griechischen Charakter, stellt das im vorigen Jahrhundert zerstörte Korinth wie auch Karthago wieder her und fördert überhaupt das ja hellenisierend wirkende Stadtwesen. Lucullus wie Sulla, Pompejus wie Cäsar, all diese zweisprachig gebildeten Römer, diese „hellenistischen Persönlichkeitshelden“, die „ohne griechische Kultur nicht denkbar sind“ (Fr. Leo) wirken so als mehr oder minder bewußte Ausbreiter einer gräko-italischen Weltkultur, der im 2. Jahrhundert der Agrarier Cato sich entgegenstemmte und auch noch der Bauernsohn Marius fernstand.

Da ist es nun für den säkularen Wechsel wieder bezeichnend, daß der *Gräcismus* nicht im 2., sondern im individualistischeren 3. Jahrhundert v. Ch. hervortrat und die römische Literatur zum Erwachen bringt in Dichtern wie Livius Andronicus und Nävius und mit ihren Anfängen auch Ennius und Plautus, die meist aus griechischer Sphäre stammend griechische Schöpfungen übertragen und nachahmen, während das 2. Jahrhundert zwar hierin fortfährt, doch dabei das *römische* Bewußtsein hebt bis zur offenen Reaktion gegen die Hellenisierung. Ennius vollzieht hier den Uebergang. Griechische Stoffe und Formen aufnehmend bildet er nun den lateinischen Hexameter aus, besingt auch die Taten eines Scipio Africanus und schafft vor allem in seinen „Annalen“ das ältere Nationalepos Roms. Griechische Lustspielstoffe taucht Plautus nun in römischen Sprachgeist und Volkston, und der schon stilvollere Terenz in den nicht minder römi-

schen Ton der guten Bürgersitte. So zeigt Rom schon seine Kraft, indem es nicht nur Halbgriechen, sondern auch exotische Sklaven wie den Afrikaner Terenz und den Kelten Cäcilius heranzieht ihm die nun einmal griechisch erwachsene Literatur zu romanisieren. Stärker noch regt sich im weiteren Verlauf dieses 2. Jahrhunderts der national römische Geschmack in den fabulae togatae eines Afranius, in der literarischen Ausbildung der Atellanen sowie in der altrömischer Form entwachsenen Satire eines Lucilius, der auch die Gräkomanie verhöhnt, das Wohl des Vaterlandes und Roms Heldenzeit preist und, obgleich selber Provinziale, doch den allgemeinen Latinismus verficht in fester Orthographie und sprachlicher Korrektheit gegenüber Provinzialismen und Solöcismen, Völker der Sitte, wie Römer und Engländer pflegen nun einmal auch in ernster Zeit Satire und Komik, weil ihnen eben aus der Macht der kollektiven Tradition heraus das stark Individuelle lächerlich erscheint.

Ernster und echter noch emanzipiert sich in diesem Jahrhundert der römische Geist in der sachlichen Prosa, die ihm erst jetzt und aus eigenen Bedürfnissen erwächst. Das *nationale* Staatsleben will sich nun *sammeln*, sich historisch, juristisch und sprachlich *festigen* und rednerisch anspornen und der patriotische Geist wirkt sich noch kräftiger als in Ennius oder Lucilius im alten Cato aus, wohl dem markantesten Kopf des Jahrhunderts, der diktatorisch, in Befehlen statt in Beweisen die Unterweisungen an seinen Sohn fixiert und nun in scharfer Abkehr vom Gräcismus die römische Volkskraft auf ihre Grundlagen konzentriert, sie auf Pflug und Schwert verweist und sie summarisch, enzyklopädisch wie historisch bewußt macht. Wenn die annalistische Geschichtsschreibung am Ende des 3. Jahrhunderts noch mit eigenen Kriegserinnerungen der Feldherrn und noch mit griechisch geschriebenen Chroniken begann, so werden sie im 2. Jahrhundert immer mehr durch lateinische in der A t des Calpurnius Piso abgelöst. Der Oberpontifex P. Mucius Scävola bringt eine offizielle Stadtchronik heraus und ein zehnbändiges Rechtswerk, wie sein Sohn an der Jahrhundertwende 18 Bücher vom Landrecht. Und noch bevor in dieser Priester- und Juristenfamilie das 2. Jahrhundert seinen ritual und legal *bindenden Normsinn* spezieller ausprägte, hatte es schon für Recht und Gesetz grundlegende Werke hervorgebracht wie die Tripertita des Aelius Paetus, die Monumenta des Manilius, die Gutachtensammlung des M. Brutus.

Dann bezeichnet wieder die Wende zum 1. Jahrhundert, an der Stilo die Wissenschaft der lateinischen Sprache und Antiquitäten begründete, auch für die römische Literatur eine Geisteswende. Nach den unkritischen Sammelwerken des vorigen Jahrhunderts regt sich die spezialwissenschaftliche *Kritik*. Nach den allgemeinen Annalen, nach Catos kollektiver Geschichte des italischen Volkes, in der er die Namen der Führer verschweigt, erscheinen seit dem Säkularende wieder eigene Memoiren der Staatsmänner und Heerführer. Nach der patriotisch praktischen Beredsamkeit eines Cato, Scipio, Lälius, C. Gracchus erscheinen mit dem Anfang des neuen Jahrhunderts Kunstredner, und im spannenden Uebergang der Zeitgeister flüchtet sich der jetzige Oberpriester Scävola in die Vorahnung der „zwiefachen Wahrheit“ und läßt die traditionelle und die philo-

sophisch rationale Religion nebeneinander gelten. Das 2. Jahrhundert hatte sich noch gewehrt gegen das Ueberschießen der griechischen philosophischen und rhetorischen Bildung und Schaustellung. Im Jahre 161 wurden die griechischen Philosophen und Rhetoren aus Rom vertrieben, 155 die attische Philosophengesandtschaft samt Karneades' zweischneidiger Moraldeutung verabschiedet und dann auch noch die Epikureer Alkaios und Philiskos ausgewiesen; 155 ward ein fester Theaterbau inhibiert, 115 die Musikinstrumente außer der heimischen Flöte verbannt. Schauspieler sind damals schlecht honoriert und der vornehme Römer scheut sich für das Theater zu schreiben. Nicht nur ein Cato, auch der Scipionenkreis stellt sich gegen die rein rhetorische Bildung, und er strebt im Bunde mit Lucilius nach reinerer *Latinität*. Bei der Verbindung eines Kreises mit griechischen Denkern und Schriftstellern kommen diese dem römischen Wesen entgegen zur Ausbildung einer überhellenischen Gemeinschaftsbildung. Panaitios wird da (nach Zeller) der Hauptbegründer der römischen Philosophie und schreibt (nach v. Wilamowitz) den Römern ihren Pflichtenkodex. Polybios beugt sich vor der moralischen, politischen und militärischen Größe dieses Volkes und wird der Geschichtsphilosoph Roms, dessen Erfolg er rechtfertigt.

Im folgenden Jahrhundert aber *gräzisiert* sich eher der römische Geist, und damals, als selbst die Könige von Armenien und Mauretanien griechisch schreiben, versenkt er sich tiefer zu eigener Befruchtung in die hellenische Bildung. Die Römer genießen nicht nur Literatur, sie werden jetzt selber literarisch. Nun ist, wie Cicero sagt, „alles voll Rhetoren", die Bühnendichtung wird zur freien Kunst, die Kulissen schaffen Illusion, die „griechischen Spiele" blühen. Die Schauspieler werden hoch bezahlt, und ein Sulla freundet sich mit einem Roscius an. Und in dem von ihm geschonten Athen greift Sulla selber zur griechischen Tracht. Wenn der alte Cato noch gegen die griechischen Philosophen wetterte und den Akademiker Karneades austreiben hieß, so sucht hundert Jahre später der jüngere Cato in der Lektüre Platons Trost und Mut zum Todesgang. Wenn jener noch in seiner Enzyklopädie den Römern Agrar- und Kriegs-, Moral- und Rechtslehre vorwies, so Varro jetzt die hellenischen Schulwissenschaften, die späteren sieben freien Künste. Ja, Varro wie Cicero werden nun geradezu Sammelbecken griechischer Weisheit, der in diesem Jahrhundert schon Lukrez sich begeistert gefangen gibt, und sie werden ihre Vermittler, Nachbildner, Ausformer, wie jetzt in Catull, Tibull und Properz, in Horaz und Ovid die griechische Elegie weiterklingt nach der Lyrik der Lesbier und des Archilochos und wie Vergil auf Homer, Hesiod und Theokrit als Vorbilder zurückschaut und Lukrez auf Empedokles, kurz, das ganze klassische Jahrhundert der römischen Literatur gibt sich mehr oder minder als reiche Resonanz und freie Instrumentation griechischer Themen, griechischer Weisen — und zwar echt griechischer, wie Lukrez über den Hellenismus hinweg zu den „strengeren Griechen" zurückkehren will und Cicero durch die rhodische Rhetorenschule, die jetzt den asiatischen Vulgarismus überwindet, sich dem griechischen Klassizismus zuwendet.

In Rom selber wurzelt höchstens der Staatsgeist der Historiker, Juristen und Redner — die Sänger kommen aus der Provinz, und die provinzialen, *partiku-*

laren, individuellen Kräfte melden sich in diesem *lösenden* Jahrhundert und lösen nicht nur die Arme zum Freiheitskampf, sondern auch die Köpfe und die Herzen zum *persönlichen* Bekenntnis. Im Gegensatz zum vorigen Jahrhundert, das in breiter epischer und dramatischer Formung dichtete oder vielmehr nachdichtete, sind die meisten, größten, freiesten Dichter dieses Jahrhunderts Lyriker — wie eben immer in vorwiegend subjektivistischen und individualistischen Zeitaltern. Nun liest man in Rom nicht nur die Liebesgedichte eines Euphorion und läßt sich vom Elegiker Parthenios in die Poesie einführen. Man dichtet selber in leichtbeschwingten Versen, in denen sich auch Frauen versuchen, die jetzt sogar sich auf die Bühne wagen in den lustigen Mimen, in denen ein Laberius und Publilius Syrus das lockere Treiben der Zeit charakterisieren. Amors Scherze flattern bei Laevius, und tändelnd bis ins Kleinmalerische singen Catull und Horaz wie Ovid von Liebe und lachender Natur, nicht von der ernsten, weiten, kosmischen, nein, von der intim empfundenen, menschlich umgrenzten. Die Idylle erglänzt bei Vergil und Tibull; Horaz genießt sein Landgut wie Cicero sein Tuskulum, und Sallust flüchtet in die Muße der Stille. Man kehrt sich auch geistig mehr ab von der breiten Sachlichkeit und schulmeisternden Allgemeinform des vorigen Jahrhunderts, von seiner öffentlichen Pathetik und seiner Dramatik; man tadelt selbst den alten Plautus und Lucilius und persifliert das Kunstdrama. Man *privatisiert* und *partikularisiert* auch die Historie wieder zu Lokalchroniken, zu Monographien und Skizzen, wie sie Sisenna, Varro, Sallust bis in Spezialdaten liefern, oder zu Biographien, wie sie durch Nepos berühmt werden oder zu eigenen Memoiren, wie sie seit Jahrhundertbeginn gar manchen politischen und militärischen Größen, vor allem ja einem Sulla und Cäsar aus der Feder fließen. Man pflegt jetzt auch in Prosa mehr den Ausdruck persönlichen Bekennens in Reden, Dialogen und Briefen, die nun Cicero zu klassischer Form bringt wie Horaz die poetische Konfession in seinen Oden, Satiren, Episteln, und nicht umsonst fühlten sich kritische Aufklärer wie Montaigne und Lessing diesem Horaz verwandt.

Erst um die Jahrhundertwende drängt die sich festigende Monarchie die frei spielenden Musen wieder zu größeren, offiziellen, nationalen Thematen: nach Horaz' Carmen saeculare Vergils Georgica und Aeneis, Ovids Fasten und Livius' römische Geschichte, die erst nach der Jahrhundertwende vollendet, doch die Empfindung für die Größen der Republik noch nicht verleugnen kann. Alle tüchtigen Elemente der Literatur, meint Mommsen, bleiben antimonarchisch; denn schöpferisch sei nur die Freiheit. Allerdings stritten nicht nur Prosaiker, wie Cicero, sondern auch Dichter wie Catull, Bibaculus, Licinius Calvus und noch der junge Horaz gegen den Cäsarismus, und die Klassiker der römischen Literatur entstammen nun einmal dem letzten Jahrhundert der Republik, während das folgende Kaisertum und sogar schon der alte Augustus etwa seit der Säkularwende sich dem *Individualismus* der Literatur feindlich zeigt. Dagegen bleibt jenes ganze *streitende, scheidende, lösende* Jahrhundert des Individualismus allem Absolutismus und Dogmatismus wie aller Systematik fremd und *kurzatmig* im Denken wie meist kurzgeschürzt und kurzzeilig im Dichten und sogar

zu Tiros Kurzschrift hintreibend entladet es leichter Hand die Fülle seiner Meinungen wie Renaissance und Aufklärung advokatorisch, rhetorisch, dialogisch, satirisch, journalistisch in Flugblättern, Flatterversen, Pamphleten und Plaidoyers, je nach Partei, Persönlichkeit und Stimmung des Moments, und für all dies reiche Geistestreiben gibt ja wieder der vielseitig empfängliche und beweg-liche Cicero den Säculartypus ab, wie ihn etwas sachlicher und darum minder zeitbegünstigt Varro veranschaulicht in der losen Buntheit seiner Geistesinteressen, Richtungen und Ausdrucksformen.

Erst dieses Jahrhundert konnte auch in Rom einen Polyhistor hervorbringen, wie Varro oder Nigidius Figulus ihn darstellen und wie er zugleich in griechischer Sphäre so voll einsetzt mit dem Säkularanfang in Poseidonios und dann für den gelehrten Alexander sogar den Beinamen abgibt. Der Vielwisser aber braucht *Spezialistik*, und dem säkularen *Scheidetrieb* entsprach auch in der Wissenschaft Eifer und Kunst der Differenzierung. Der „scharfe" Varro gliedert seine menschlichen Antiquitäten gar pedantisch, scheidet sauber die besonderen römischen Gottheiten von den gemeinsamen griechisch-römischen und scheidet in der Ethik nicht weniger als 288 verschiedene Sekten. Es ist die Zeit, da Demetrios von Magnesia Spezialwerke schreibt zur *Unterscheidung* gleichnamiger Denker wie Dichter und gleichnamiger Städte, da Eudoros über *Einteilung* der Philosophie schreibt und dabei die Teile wieder spezieller gliedert und bis zu den verschiedenen Ansichten in Einzelproblemen ausführt, da Tyrannion, Derkylides und Thrasyllos sich mit der Einteilung platonischer Schriften abgeben wie *zwei* Jahrhunderte früher Aristophanes von Byzanz, da Didymos von Alexandria Lexikograph wird und die Sprachformen sondert und die Grammatik auch sonst reichlich Spezialisten findet, wie sie ja damals selbst einen Cäsar in stillen Nächten seiner Feldzüge zur Mitarbeit reizt.

Mit dem Sinn für Spezialforschung hebt sich in diesem Jahrhundert wieder die gesunkene *peripatetische* Schule, die nun in Andronikos einen bedeutenden Aristotelesphilologen hervorbringt, neben der Literaturkritik aber auch wieder logische Distinktionen ausbildet und noch öfter die Sonde exakter Forschung in die Natur einsenkt (Boethos, Ariston, Xenarchos, Nikolaos), dabei noch im Scheidungseifer entgegen dem Meister Aristoteles das Allgemeine als bloße Abstraktion gegenüber dem Einzelnen herabsetzt in ausgesprochenem *Nominalismus* und *Individualismus*. Solche zeitgemäße empirische Differenzierung ist natürlich aller systematischen und dogmatischen Bindung abhold, und so erneuert sich in diesem Jahrhundert besonders in physikalischer Richtung die *Skepsis*, die nun eben aus dem Blick für Vielheit und Sonderung die Verschiedenheit der Sinne, der Menschen, der Standpunkte, der Zustände und andere Differenzmomente betont, unter denen sich jede einheitlich fixierbare Erkenntnis *auflösen* soll. Zehn solche variierenden „Tropen" unterscheidet jetzt die skeptische Schule Aenesidems.

Die gegen Alles kritische Skepsis hat zur Kehrseite die alles bejahende *Eklektik*, die ebenso unter dem Andrang der *Vielheit* stehend, auch nicht zu prinzipieller Einheit gelangt. Skepsis und Eklektik ergänzen sich wie Unglaube und Aber-

glaube, die im schillernden Wogen solcher Aufklärungszeitalter, denen die feste Glaubensform versunken ist, gern nebeneinander auftauchen, ja sogar sich in einem Kopfe zusammenfinden wie damals in Sulla. *Okkultismus* und Mystik gedeihen im *zerstreuenden* Geiste dieses Jahrhunderts, das alle Phantasmen freigibt, die Seelen entbindet wie die Völker, nicht nur römische Soldaten und Kaufleute, auch schon die Juden hinausführt in alle Provinzen des Weltreichs und zugleich alle exotischen Kulte in Rom ausladet, wo noch im vorigen Jahrhundert die Chaldäer ausgewiesen wurden. Die bunteste Mystik, zumal als *Zahlenmystik* verband sich jetzt dort mit der Eklektik in einem Nigidius Figulus wie in der Schule der Sextier. Hatten die Römer doch schon von altersher einen starken Hauch verspürt von dem ihnen nahen Pythagoreismus, und waren sie, die selbst für Vornamen und Monatsnamen gern nüchterne Zahlbezeichnungen wählten, doch schon als Praktiker sowohl auf Quantitäten wie auf Relativitäten eingestellt, auf den vermischenden, verwischenden Ausgleich theoretischer Prinzipien. Wo finden wir (außer Lukrez) damals einen Römer, der auf eine prinzipielle Schulrichtung eingeschworen ist? Als glänzendes *polyphones* Sprachrohr griechischer Schulen kündet Cicero, wechselreich wie ein Voltaire oder Diderot, bald platonische oder aristotelische, bald stoische oder epikureische, ja skeptische Lehren, und aus gar verschiedenen Richtungen wehen philosophische Winde durch die Dichtungen eines Horaz, eines Vergil oder Ovid. Akademische, peripatetische, stoische, auch kynische und neupythagoreische Lehren kreuzen sich mehr oder minder bei Nigidius Figulus, Varro und den Sextiern, aber auch bei den Griechen dieses Jahrhunderts von Poseidonios an, bei Eudoros, Alexander Polyhistor, Areios Didymos und Potamon, der ja seine Schule selber eklektisch nennt.

In solchem vielstimmigen Ineinanderklirren der Schulrichtungen dieses so *unsystematischen, variablen*, labilen, lösenden Jahrhunderts treten nun doch die *individualistischen* Richtungen als Grundtöne hervor. Auffallend und bezeichnend ist da zunächst die Vorliebe der römischen Dichter damals für *Epikur*. Vergil, Horaz und hie und da noch Ovid neben Schriftstellern wie Atticus zeigen sie, und schon Lukrez ward ja der begeistertste, der klassische Verkünder des Epikureismus, der doch im vorigen Jahrhundert gesunken, seit dem Säkularanfang aber auch bei den Griechen in Zenon von Sidon, Phaidros und Philodem seine Auferstehung feiert. Mit seiner von Goethe gerühmten sinnlichen Anschauungskraft will *Lukrez aufklärerisch* die Natur „von ihren strengen Herren erlösen".

Der sensuell-praktisch befreiende *Individualismus* drängt nun zugleich die ebenso im vorigen Jahrhundert zurückgetretene *kynisch-stoische* Richtung wieder stärker hervor. Der Neukynismus erneuert sich in Meleagers Satire und wirkt auf Varro und Horaz neben der Stoa, deren Einfluß auch sonst wieder ansteigt. Man kann hier sagen: wie im 2. Jahrhundert v. Chr. die „mittlere Stoa" ein sich anschmiegendes Beugen vor Platon und Aristoteles bedeutete, so jetzt umgekehrt die jüngere Akademie des 1. Jahrhunderts ein Nachgeben gegenüber der Stoa, gegen die sie nun die skeptische Kritik eines Karneades aufgibt und

mit der sie sich nun vielmehr einig findet. So bekennen es jetzt ihre Häupter Philon und Antiochos, der sich, wie Cicero sagt, mit wenigen Aenderungen als echtester Stoiker darstelle. Auch andere Akademiker wie Eudoros (schon mit seinen Einteilungen), auch Peripatetiker wie Andronicus mit seiner materialistischen Seelenauffassung und die pseudoaristotelische Schrift π. κόσμου zeigen Anlehnung an stoische Lehre, die auch in der Eklektik eines Alexander Polyhistor und der Sextier vorklingt und, wie gesagt, auch bei Horaz, Vergil und Ovid wie bei Cicero und Varro stark antönt. Es ist nicht nur die Weisheitsfülle, die seit der Jahrhundertwende vom Stoiker Poseidonios ausströmt, es ist vielmehr der praktisch normierende, moralische Zug, der wie früher schon und nun erst recht in diesem Jahrhundert die Römer der Stoa zuführt, den jüngeren Cato zumal sich in ihr spiegeln und noch Augustus stoisieren läßt. Es ist ja die Zeit, da auch Akademiker wie Philon von Larisa und Eudoros vornehmlich nach ethischen Zielen fragen und Varro wesentlich so nach den Glücksrichtungen des Menschen die philosophischen Sekten einteilt.

Ja, *menschliches* Glück und Streben ergreift vor allem die Seelen auch dieses vielbewegten, *individualistischen* Jahrhunderts, in dem das spät sich erschließende Rom die drei lösenden Jahrhunderte von Hellas zusammen nachholt, in dem es in den römischen Dichtern den lyrischen Subjektivismus des 7. Jahrhunderts wiederaufklingen läßt, zugleich in der römischen Aufklärung die griechische des 5. Jahrhunderts mit den Vorbildern eines Empedokles und Thukydides (für Lukrez und Sallust) und der alten Sokratik erneuert, vor allem aber an das 3. Jahrhundert wieder anknüpft, an Stoa und Epikur, an die akademische Skepsis (in Cicero) und die pyrrhonische (in Aenesidem), an die peripatetische Spezialistik und Biographik, an Menipps kynische Satire (bei Varro), an Theokrits Idylle (bei Vergil) u. a. m., kurz, das ganze letzte hellenistische Jahrhundert des Individualismus lebt wieder auf, nur etwa noch bereichert und durchfärbt mit einer leise und dunkel summenden, teils aus dem Orient, teils aus Rom einfließenden eklektisch mystischen Einheitssehnsucht, die aber in diesem Jahrhundert der *Vielheit* und *Gelöstheit* sich nicht zu erfüllen vermag, nur fern wie ein Wetterleuchten aufschimmert, als Vorzeichen für die heraufziehenden machtvollen Entscheidungen des folgenden Jahrhunderts.

DIE JAHRHUNDERTE NACH CHRISTUS

DAS (1.) JAHRHUNDERT DER NEUEN WELTBANDE

Der Historiker pflegt das Ende der Antike erst tief im 4. Jahrhundert anzusetzen und läßt damit noch mitten in ihr das Datum als nebensächlich versinken, das doch die Tradition gerade als das einschneidendste, ja absolute der Weltgeschichte zum Anfang unserer Zeitrechnung erkoren hat. Ist dieser offene Widerspruch, der weittragend unsere Geschichtsauffassung zerreißt, unlösbar und muß die traditionelle Chronologie, die mit der so betonten (zudem noch ungenauen) Geburtsdatierung einer religiösen Person nur aus der mittelalterlichen Vorherrschaft der Religion uns nachzuhängen scheint, nun wirklich der allgemein historischen Periodisierung weichen? Aber es steckt doch in der alten Tradition mehr Sinn, als unsere äußerlich rechnende Schulweisheit aus ihr auf den ersten Blick abliest. Da läßt man sonst die Antike enden mit dem Beginn der Völkerwanderung, d. h. mit dem Einzug der Germanen in die Provinzen, ja in die Kapitale des Römerreichs. Fast zur selben Zeit aber erfolgt die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion. Christentum und Germanentum schlagen also damals im römischen Weltreich zusammen. Doch was damals zum vollen Durchbruch kam, erhielt eben seine Grundlage zu Beginn unserer Zeitrechnung. *Christus*, *Augustus*, *Armin* — welche tausendjährigen Fäden spinnen sich in diesen Namen und zumal in ihrem wunderbaren Zusammentreffen an zur Eröffnung einer neuen *Weltperspektive!* Da erglänzt in Rom der goldene Meilenstein, von dem der erste Kaiser das Imperium in seinen Heerstraßen sich ausspannen läßt. Da ragt das Kreuz im Morgenlande, und die Bergpredigt beginnt in alle Lande zu tönen; da schallt zuerst der deutsche Wald in erster Ermannung dieses Volkes vom Heldenruf der Scharen, die bald hinausfluten sollen in alle Lande. Wahrlich, eine neue Welt meldet sich an, und das Einsetzen einer Weltreligion, eines Weltreichs, eines Weltvolks, die nun den geschichtlichen Boden überziehen und für Jahrtausende bereiten, bedeutet in Wahrheit erst den Beginn der *Welt*geschichte, die nun erst als solche bewußt ihr erstes Datum setzt, nun auch erst von den alten Mittelmeerländern ihre Universalität über Europa spannt.

Ein neues Menschenwesen mit römischem Kopf, christlichem Herzen und germanischem Blut tritt auf die Weltbühne, eine neue Menschheit setzt ein mit neuem Denken, Fühlen, Wollen. Ja, die *Menschheit* setzt damals ein in der Ueberwindung so vieler Völker und Staaten, im Zusammenbruch auch des jüdischen Tempelstaates wie des griechisch-römischen Stadtstaates. Die Besonderheiten, auch die klassischen, weichen vor der *Einheit*. Denn jene Ueber-

windung kommt nicht als bloße Befreiung von partikularen Schranken, nicht als Losreißen des Menschen von allen Bindungen, sondern gerade als neue, höhere *Bindung* in Religion, Reich und Menschheit. Der neue Mensch des ersten Jahrhunderts atmet ins *Universale* d. h. aber nicht in leere Luft, sondern in die hohe Wölbung eines *absoluten* Glaubens und einer *absoluten* Herrschaft, in einen machtvoll einwirkenden Horizont himmlischer und irdischer Umfassung, in dem er sich wohl klein und geborgen fühlen konnte.

Aber war nicht schon der Mensch des alten Orients klein und geborgen im absoluten Glauben unter absoluter Herrschaft? Unverkennbar zeigt sich im 1. Jahrhundert wieder ein *Vorschreiten orientalischen Geistes*, dem das Christentum entstammt und dem sich das römische Kaisertum im absolutistischen Stil annähert. Wundersam wirkt doch des Lebens Rhythmus auf seine Weise Vergeltung. Rom, das im 2. Jahrhundert v. Chr. Hellas unterwarf, unterlag im folgenden Jahrhundert der hellenischen Aufklärung und Individualisierung, und Rom, das damals die Herrschaften des Orients zerspaltend niederschlug, bekehrt sich im nächsten Jahrhundert zur orientalischen Herrschaftsweise. Die Rache des Lebens ists oder vielmehr seine Gerechtigkeit, daß es in den niedergeworfenen Objekten der Macht eine Kraft des Subjekts entzündet, die nun den Ueberwinder innerlich überwindet. Der römische Sieger erlag wie schon der mazedonische doch geistig dem besiegten Griechentum wie dem besiegten Orient. Aber schon äußerlich verstärkten sich schicksalsmäßig die Gegenkräfte, indem die römischen Eroberer und Statthalter eben aus den beherrschten Provinzen sich die Macht holten, mit der sie nun wieder die Herrschaft über Rom anstrebten. Was im vorigen Jahrhundert Marius, Sulla, Pompejus schließlich aufgaben, was Cäsar nur halb und kurz besaß, was Augustus lange formell wieder ablehnte, die *absolutistische Machtkonzentration* im orientalischen Stil machte sich im 1. Jahrhundert n. Chr. breit in voller Ausladung eines cäsarischen Regiments, das sich als monumentaler Typus der Despotie dem Gedächtnis der Geschichte eingeprägt hat und das an Machtprunk und grausamer Gewalt wohl alle Sultanate hinter sich ließ. Wie ein Damoklesschwert hing seit Tiberius die Strafdrohung der „Majestätsverbrechen" über großen und kleinen Untertanen, und der römische Kaiserkult überstieg noch den ägyptischen Königskult wie das Regiment der nun in einem Lager konzentrierten Prätorianergarde noch das Janitscharenregiment, und ebenso das Treiben der Agrippina und Messalina, der Sejane und Tigelline noch die Harems- und Eunuchenwirtschaft und die Palastrevolutionen des Orients übertraf, dessen familiäre Thronstreitigkeiten im vorigen Jahrhundert sich nun auf Rom vererbten. Die Herrschaft wird jetzt erst als bindende Macht zur Kontinuität wie zur Konzentration gebracht. Das dynastische Prinzip der Erblichkeit wird aufgestellt und mindestens fiktiv durch Adoption gewahrt. Tiberius läßt sich von Behörden und Soldaten Treue schwören, und die Huldigungen schwellen bei den folgenden Kaisern zur Devotion. Das Volk schweigt, der Senat kriecht, Philosophen wie Seneca werden schmiegsam und Historiker wie Vellejus Paterculus und Valerius Maximus servil. Und doch wird auch ein Seneca schließlich von Nero zum Selbstmord gezwungen, und auch

stoischere Charaktere wie Thrasea Pätus und Helvidius Priscus, aufrechte Männer wie der Historiker Cordus, der Jurist Nerva, der Feldherr Corbulo fallen dem *Absolutismus* zum Opfer, der selbst im milden Vespasian sich hart zeigt nicht nur gegen den glaubensstarken Partikularismus Judäas, sondern gegen allen Individualismus und darum besonders die Stoiker und Zyniker verbannt, wie noch Domitian die Philosophen vertreibt und gleich Nero die Christen verfolgt. Jede freiere individuelle Entfaltung wird mit orientalischer Despotie erstickt, bis die Schwingen des Geistes gelähmt sind. Ein Caligula läßt die Statuen berühmter Männer, die noch im vorigen Jahrhundert ein Nepos verherrlicht, umstürzen, und er verachtet Poesie und Wissenschaft und damit den hellenischen Geist, möchte einen Homer vertilgen und verhöhnt selbst Livius und Vergil.

Merkwürdig, wie schon der stoisierende, maßvolle Augustus in seiner *späteren* Regierungszeit um die Jahrhundertwende zum stärkeren *Absolutismus* und *Imperialismus* umschlägt. Nicht nur daß er den von ihm geschlossenen Janustempel wieder öffnete und sich jetzt wohl namentlich durch seine Stiefsöhne zu Eroberungskriegen und Heeresvermehrungen drängen läßt, er, der doch mit Mäcen und als Mäcen die Literatur so bewußt gefördert hatte, unterdrückt nun die freie Geistesbewegung mit einer Strenge, die schließlich Ovid, der Historiker Labienus, Cassius Severus und zumal im Zensurgericht des Jahres 11 n. Chr. genug andere Autoren zu spüren bekamen, so daß mit der Säkularwende das goldene Zeitalter der römischen Literatur dahinstirbt und einem Schriftenreichtum ohne Mark und Eigenkraft Platz macht. In diesem Jahrhundert, das so weit ins *Allgemeine* atmet, nicht mehr lösend revoltiert, sondern eher *bindend*, *sammelnd*, aufreihend, ja barockartig steigernd die Tradition pflegt und erhöht, die Gegebenheiten aufschichtet zur Ueberschau bis zur *Kompilation* und *Synkretistik*, tritt die individuelle Aussprache, die im vorigen Jahrhundert so laut vorklingende Lyrik zurück gegen die epische und sachliche *Historie*, die bändereich umfassend ausgreift vom alten Livius bis zum jungen Tacitus im Universalhistoriker Trogus Pompejus, Vellejus Paterculus, Cremutius Cordus, dem älteren Plinius, und der epische Trieb entladet mit sammelnder Gelehrsamkeit Sagen und Geschichten im letzten Ovid, in Phädrus, Lukan, Valerius Flaccus, Silius Italicus, Statius und Valerius Maximus und der ältere Seneca sammeln Redestücke. Und mit der Sammlung geht die *Deskription*, nicht bloß als Sittenbeschreibung, die in Persius, Petronius, Juvenal satirisch wird, sondern als Erdbeschreibung eines Strabon, Naturbeschreibung des älteren Plinius, der sie aus 2000 Werken gesammelt hat, und als Himmelsbeschreibung in Manilius' Lehrgedicht Astronomica.

Mehr oder minder hat so die ganze Literatur des Jahrhunderts expansiven, darstellenden und steigernden Charakter, teils im Inhalt, der meist sammelnde Aufhäufung sucht, teils in der Form, die meist Rhetorisierung sucht und für die schließlich Quintilian in seiner Institutio oratoria die Regeln liefert. Dabei mäßigt er am Ende des Jahrhunderts schon dessen *Barockstil*, den es im Schreiben und mehr noch im Leben entfaltet in einem Schwelgerprunk, zu dem die glossierenden Satiriker gehören wie die Narren zum Hoftreiben. Und immer

glanzvoller schwillt die Hauptkunst des Absolutismus und zugleich des Orients, die *Architektur*. Schon Augustus darf sich schließlich rühmen, daß er Rom aus einer Stadt von Ziegelsteinen in eine Stadt von Marmor verwandelt habe, und nun steigen sie bis zu Trajan immer prächtiger auf: Tempel und Paläste, Fora und Thermen und all die Riesenbauten bis zum Colosseum und dem goldenen Haus Neros, der Rom vernichten wollte, um es prächtiger zu erbauen. Dazu erheben sich riesige Wasserleitungen und Hafenbauten, und Kaiser Claudius läßt nach Art der Pyramidenerbauer 30 000 Mann 11 Jahre lang an solchem Werk arbeiten, und Caligula will mit einer Meeresüberbrückung Xerxes übertreffen. Wie schon im Orient stützt wieder der Thron den Altar, und so eine Reverenz die andere. Schon Augustus und Tiberius errichten und erneuern viele Heiligtümer, und Vespasian stellt den capitolinischen Tempel wieder her. Gleichzeitig aber mit allem Pomp der Kulte schwillt die Schwelgerei, wie sie das Gastmahl des Trimalchio spiegelt, schwillt die politische Macht und drängt zu Reichserweiterungen über Rhein, Donau und an den Euphrat, von Augustus Spätzeit bis Trajan, der das römische Schwert bis an den persischen Meerbusen trägt wie Domitian an die Nordspitze Schottlands. So ladet die ganze *expansive Dynamik* des *orientalischen Absolutismus* sich aus, und die Weltreiche, wie sie namentlich im 8. und 6. Jahrhundert so viel Völker bezwangen, soviel Massen banden, scheinen wiedergekommen.

Doch die neue Bindung greift nicht nur weiter, auch tiefer. Jene Reiche waren bloße Herrschaftsspannungen durch Eroberung und blieben dabei erweiterte Nationalstaaten mit nationaler Religion. Höher schon und geistiger sucht dann im parallelen 4. Jahrhundert Alexander in seinem kurzen Vortraum Roms Hellenen und Barbaren zu einem Kulturreich zu verschmelzen. Als ein weiteres, wenn auch leiseres Präludium bricht dann wieder im parallelen 2. Jahrhundert, als bereits Palästina im Makkabäeraufschwung und Germanien im Teutonensturm sich an der römischen Pforte melden, im Scipionen- und Gracchenkreis ein universalerer Sozial- und Humanitätssinn im werdenden Weltreich auf als ethisches Ideal. Aber es blieb Gedanke ohne absolute Gestalt. Denn das folgende Jahrhundert warf erst die Welt in und um Rom in kämpfendes Chaos. Völker und Staaten brachen zusammen wie Stände und Parteien, Sitten und Glaubensformen. Unglaube und Aberglaube wuchern nun wirr durcheinander. Skepsis schlägt zugleich in Eklektik um, und Theokrasie schlingt ihre Phantasmen aus der beginnenden Völkermischung. Alles relativiert sich, nivelliert sich, und in alledem offenbart sich erst der Zusammenbruch der antiken Formen zu wildester Gährung und Zerstörung und noch nicht die absolute Einigung, nach der erst zuletzt die Kampfesmüdigkeit in Sehnsucht die Arme reckt.

Nun erst im 1. Jahrhundert n. Chr. kommt die gebrochene Welt zu absoluter Formung. Nun erst schwingt sich des Lebens ganze *Bindekraft* zu vollem Triumph, nun erst *konzentriert* sie das ideale wie das reale Leben *absolut* im einen Gottesreich und einen Kaiserreich und trägt den jüdischen Monotheismus im Christentum als Weltreligion aus in die Weltmonarchie. Nun erst durchdringt die Menschheit als bewußten Träger der Geschichte jenes *Einheitsgefühl*, das seitdem durch



das ganze Mittelalter herrschend blieb. Nun beginnt in Wahrheit die nachhellenische, *nachantike*, die entstädtete Welt, die Aera der großen absoluten Weltbindung für 1½ Jahrtausende. Nun scheint sich zu erfüllen, was die Propheten des 8. und 6. Jahrhunderts erahnt, was im 4. Jahrhundert Alexander versucht und im 2. die Scipionen geplant. Nun im vollendeten Weltreich schlagen *Orient* und *Okzident* erst wirklich zur *Einheit* zusammen, und mit ihnen streben Glauben und Wirken, Himmel und Erde, *Gottheit* und *Menschheit zusammen* wie nie zuvor. Das ist die Stunde, da man den Himmel offen sieht, da der Täufer die Nähe des Gottesreichs verkündet, das Jesus bringen will. Es ist die Stunde, da Gott Mensch werden will in Christus, aber auch der Mensch Gott zu werden drängt wie im Kaiserkult. Es ist die Stunde, da sich am heißesten Absolutes und Ewiges in Zeitliches und Einzelnes einsenken will, die Stunde, da der Orient all seine Heiligkeit ausströmt und der Okzident all seine Menschlichkeit und sie sich ineinander ergießen.

In diesem *bindendsten Jahrhundert* der Geschichte, die es eben zur Weltgeschichte spannt, drängen zunächst einmal die Menschen zusammen. Auch für die Genesis des Christentums ist der Zug zur Gemeindebildung wesentlich, jener *Assoziationsdrang*, dessen allgemeine Verbreitung auch Harnack mit der römischen Kaiserzeit einsetzen läßt. Und er zeigt, daß gerade im 1. Jahrhundert schon die beiden größten, entscheidenden Uebergänge in der Geschichte des Christentums sich vollziehen, die eben soziale Aufweitungen sind: der Schritt zur ersten judenchristlichen *Gemeinde*bildung und der weitere Schritt zur universaleren heidenchristlichen, zur katholischen *Kirchen*bildung. Der Zug zur sozialen Bindung kam ja nicht als bloße Massensammlung: er suchte Gestaltung und suchte Innerlichkeit. Gestaltung vor allem in der Reichsbildung; denn das 1. nachchristliche Jahrhundert reagiert gegen das letzte vorchristliche; die revolutionären Erschütterungen dienten ja vor allem dem *Durchbruch* des *Weltreichs* aus der römischen Stadtrepublik. Schon Augustus, obgleich noch wesentlich nationalrömisch gesinnt, sucht doch immer mehr den Gegensatz zwischen Rom und den Provinzen auszugleichen und überall die Partikularkraft der Aristokratie zurückzudrängen zugunsten der staatlichen Einheit und sozialen Masse. Die *universale* politische *Konzentration* hat nun gesiegt, aber sie genügt sich selbst nicht als politische. Der neue Weltstaat steht da individualisiert durch den Hellenismus, ausgehöhlt in seiner Volkskraft wie in seiner Kultur und in seinem Glauben, und so der Füllung bedürftig mit germanischem Söldnerblut, griechischer Bildung und orientalischer Religion, behält er als deren inneren Schnittpunkt nur den Menschen übrig und als ihr gefühltes Band die Menschheit. Darin eben liegt nun der Unterschied gegenüber den alten „Weltreichen" des Orients, darin das Recht zur *Neudatierung der Weltgeschichte* daß man damals nicht nur die *Geburtsstunde* Christi feierte, sondern die *der Menschheit*, weil damals erst die höchste Universalität erreicht oder doch bewußt ward. Auf Roms Weltstadtboden grüßen sich nun Jude, Grieche und Germane, und doch wehrt sich noch jüdischer Partikularismus, stoischer Individualismus und germanischer Freiheitsdrang gegen den römischen Universalismus und Absolutismus; doch

jener Individualismus wächst sich damals in Seneca selber schon zu sozial gestimmter Universalität aus; jener Partikularismus wehrt sich damals gerade aus absoluter Glaubenskraft, und jener Freiheitsdrang erfüllt sich damals in Armin mit erster Bundeskraft.

Aber das Weltreich triumphiert, und in Rom zieht das Christentum ein, in dem absolute und individuelle Geistigkeit, Judentum und Griechentum sich verschmolzen und in dem auch für das Heil „nicht Jude und Grieche, nicht Knecht und Freier, nicht Mann und Weib" geschieden sind und nach der Apostelgeschichte Gott die Person nicht ansieht. Die letzten *Sonderschranken fallen*, wenn nun auch alle, die selbst der Grieche als Befreier des Menschen doch noch verachtend draußen stehen ließ, wenn so der Barbar, das Weib, der Sklave, der leiblich oder geistig, ja moralisch Minderwertige, wenn Zöllner und Sünder, wenn sie alle nun zum Recht ihrer Seele kommen. Ja ihrer Seele; denn, sagt Harnack, indem das Evangelium den unschätzbaren Wert jeder einzelnen Menschenseele betont, ist es „im tiefsten individualistisch und sozialistisch zugleich". Daß der *Sozialgeist* des Christentums nicht einfach als sozialistisch anzusprechen und nicht mit der materialistischen Geschichtsdeutung als Produkt des Klassenkampfes und der antiken Gesellschaftsumwälzung zu verstehen ist, hat namentlich Troeltsch gezeigt, wenn er auch zugibt, daß die Predigt Jesu sich wesentlich an die Gedrückten und Kleinen wendet, dem Reichtum bedenklich, dem Priesteradel feindlich gegenübersteht, und daß die ersten Gemeinden zumeist aus Sklaven, Freigelassenen und Handwerkern bestanden. Aber es dringt schon unter Domitian auch in höchste Hofkreise, und es zielte ursprünglich so wenig auf Umkehrung oder Aufhebung der Stände, daß es, wie Overbeck zeigt, auch die Sklaverei hinnahm als zur Welt gehörig. Es suchte ja nicht Sozialreform, sondern *Seelenbekehrung* und wirkte durch diese höchstens Sozialreform. Es griff hinab auf den Grund des Volkes und durch alle ständischen, staatlichen und sonst äußeren Formen hindurch unmittelbar in das Bewußtsein des Menschen. Es erwuchs am Ende der antiken Stadtkultur, die das Bauerntum aufgesogen, zunächst noch als „Städtereligion" (Harnack). Es erwuchs in jenem gewaltigen, den Grund der Menschheit aufwühlenden Uebergang zur Aera des Feudalismus, wobei die Stadt- und Geldwirtschaft wieder zur Naturalwirtschaft, die Sklaverei zur Hörigkeit umschlug. Es erwuchs in der letzten Einschmelzung aller Lebensformen im brodelnden Kessel des Weltreichs, als der Mensch nach Auflösung aller besonderen irdischen Heimstätten eine Heimat nur fand in der Weite des römischen orbis terrarum und in der Höhe des christlichen Himmels.

Ja, dieses Jahrhundert, in dem die letzten Schranken fallen, ist gerade kein Jahrhundert vorherrschender Lösung und Befreiung, sondern gerade ein solches stärkster und tiefster Bindung. Ewig denkwürdig treffen sich in ihm die höchsten Steigerungen des weltlichen und des überweltlichen Absolutismus, die höchsten Ueberwölbungen der Erde und des Himmels. Als stärkste Erdenmacht konzentriert nun Rom die Menschheit, die gleichzeitig Christus erlösen will zum Himmel. *Macht* und *Liebe*, die *äußere* und die *innere Bindungskraft* schlagen in diesem Jahrhundert wie niemals wieder zur Höhe empor, und sie werden eins in der

höchsten Bindung, in der *Religion*, in der göttlichen Allmacht der Liebe. Die Macht wird Weltmacht damals, wird absolut, aber wunderbar gerade dadurch, daß sie sich nun über alle frühere Kollektivierung hinaus konzentriert in einem Individuum, im Kaiser. Und die Liebe wird damals universal gerade dadurch, daß alle äußeren Sonderbande niederfallen, daß alle Bindung eingeht in den Einzelnen, in den Menschen. Der hellenisch individualisierte Mensch tritt nun in die römisch gebundene Menschheit ein und erfaßt sie innerlicher noch als vor zwei Jahrhunderten der stoisierende Scipionenkreis, erfaßt sie nun aus sich heraus durch das *innere Band* der Liebe.

Die Liebe zu den Menschen als unsern Brüdern zieht ein nicht nur im Christentum; sie wird ja auch von Seneca so laut verkündet, daß man ihn für einen Christen hielt, und wie die Nächstenliebe schon vom alten Testament gefordert ist, so wird die soziale Gegenseitigkeit zu Christi Zeit von Rabbi Hillel als Quintessenz des Judentums angesprochen. Und man feierte Titus als amor et deliciae generis humani. Und gleichzeitig bekämpfte man als odium generis humani die neue Glaubensgemeinde, die doch gerade die Religion der Liebe verbreiten wollte. Ja, das „*Menschengeschlecht*" wird sich in diesem Jahrhundert zuerst seiner selbst als Ganzheit und Gemeinschaft bewußt und gerade in der ganzen Leidenschaft seiner sozialen Entfaltung, seiner höchsten Liebe und seines tiefsten Hasses bis zu Caligulas Wahlspruch: oderint dum metuant. In diesem Jahrhundert, in dem die Erde vulkanisch bebt und der Ausbruch des Vesuv blühende Städte in ihrer Sünden Herrlichkeit begräbt gleich Sodom und Gomorrha, in dem auch unter Titus eine dreitägige Feuersbrunst Rom durchwütet als Vorläufer einer Pest, in dem schon Nero wilden Blicks in das weithin brennende Rom schaut, in dem er christliche Märtyrer als Fackeln zum Himmel lodern läßt, in diesem flammenden Jahrhundert entlud das Menschenwesen die ganze Dämonie seines *Hasses* und die ganze Allgewalt und Heiligkeit seiner *Liebe*. Während im kaiserlichen Rom sich die Paläste türmten, die Schwelgermahle dufteten, das Volk vor Tierhetzen und Gladiatorenkämpfen jauchzte und die Opfer der Despotie verbluteten, erging in Palästina die einladende Predigt an die Mühseligen und Beladenen.

Doch mehr, in Rom selber, in der eigenen Brust der kaiserlichen Weltbeherrscher kämpften die menschlichen Leidenschaften, kämpften Haß und Liebe bis zum äußersten. Während die einen wie Vespasian, Nerva, Trajan Milde und Versöhnlichkeit walten lassen, ja Freigebigkeit und Wohltätigkeit bis zur Gründung von Fürsorgeanstalten für arme Kinder, während ein Otho zu Goethes Bewunderung sich den Tod gibt, um der Welt den Frieden wiederzugeben, ein Titus lieber selbst sterben will als für einen andern Ursache des Todes sein und den Tag für verloren erklärt, an dem er keine Wohltat erwiesen hat, tobt sich alles Böse der Menschennatur immer gigantischer aus in jenen andern vom mißtrauischen, menschenfeindlichen Tiberius, der sich in Einsamkeit und Heuchelei verschließt, zur rasenden Ausschweifung, Habgier, Grausamkeit, ja Marterlust eines Caligula, Nero, Domitian. Es ist wie ein *moralisches Gericht*, das sich an diesen kaiserlichen Henkern vollzieht, wenn sie selber alle blutigen Verschwö-

rungen erliegen, und es ist überhaupt, als ob nicht der Griffel der Geschichte, sondern die Ethik selber das Leben dieses Jahrhunderts geschrieben hätte, um Beispiele zu geben, wie hoch die Menschennatur steigen und wie tief sie sinken kann. Denn um den Menschen geht es, den ein Nero als solchen für böse erklärt und dem zugleich Christus das Heil verheißt.

Ja, das *Menschenwesen* offenbart sich vom zurückhaltenden Augustus und dem noch sich gewaltsam verschließenden Tiberius durch die hoffnungsvoll beginnenden, doch bis zu ihrem frühen Tode immer wilder ausbrechenden Gestalten eines Caligula und Nero zu den bis auf den Rückfall Domitians besser geratenen späteren Kaisern des Jahrhunderts, bis schließlich zum „besten Herrscher" Trajan. Das *absolutistische Individuum* mußte eben erst hineinwachsen in seine soziale, universale Aufgabe. War doch der hellenische Individualismus im vorigen Jahrhundert bis zur Selbstzerfleischung der römischen Bindekraft durchgebrochen und hatte sich in jenen Titanenkämpfen auf den Kollektivgrund des werdenden Weltreichs monumental aufgetragen. Nun aber war das Imperium siegreich zur Einheit gekommen im absolutistisch gespannten, allumfassenden Individuum. Das ganze Problem dieses neuen großen Jahrhunderts war eben die *Universalierung* und *Sozialisierung* des *Menschen*, der die Menschheit umfassen sollte. Jene römischen Tyrannen scheitern noch als ethische Pfuscher an dieser übergroßen Aufgabe. Sie fühlen, daß sie mehr sein sollen als Individuen, sie recken sich über sich selbst hinaus, schauspielernd wie schon Augustus. Caligula spielt den Gladiator, Claudius will als Dichter, Redner, Rechtslehrer gelten, Nero sucht Triumphe als Sänger, Schauspieler, Wagenlenker und läßt sich mit Kränzen überschütten, und Domitian kann nicht genug literarische und künstlerische Huldigungen einheimsen, und sie lassen sich Tempel setzen und als Götter feiern — aber alles noch zu sehr in hellenistischer Agonistik, Artistik, Heroisierung, kurz Individualisierung, alles nur für sich selbst. Sie stürzen und verfallen dem Gericht der Geschichte, weil sie trotz aller Aufschwellung nicht aus sich selbst, über sich selbst hinaus können, wie es eben nur möglich ist in der reinen Hingabe.

Jene *Durchdringung der Individualität mit der Universalität*, wie sie nun einmal der Wille und das Wunder des höchsten Lebens ist, hat jenes Jahrhundert am größten zur Aufgabe gestellt im Durchbruch eines gigantischen Egoismus zur unendlichen Liebe. Es drängte wie kein anderes Jahrhundert aus dem Individualismus zum Absolutismus und Universalismus. Es forderte die absolute Gestaltung, die höchste Konzentration der Universalität in der höchsten Persönlichkeit, im einen Kaiser und noch höher im einen Gott. Kann sich doch höchste Bindung immer nur religiös gestalten! Die Kaiser errichten Tempel, drängen zur Göttlichkeit, und mehr oder minder drängt das ganze Jahrhundert zur Verehrung, zur höchsten Hingabe, kurz *zur Religion*, und in ihr erst *vollendet* es sich. Es drängte darin zum höchsten Einswerden in einem persönlichen Wesen, das doch alle umfaßt und sie nur innerlich umfassen kann, es erfaßte Gott als den Gott der Liebe, als den Vater der Menschen. Dieses *glaubenshungrigste* Jahrhundert, in dem sich der Mensch, auch der stärkste entwurzelt und der Arme

verlassen fühlte, ward das Jahrhundert der tiefsten, innerlichsten Bindung. und das Band, das die Menschen untereinander und das sie mit Gott verknüpft, ward offenbar in *einem* Bande, ja in einer Person, die nun als „Gottessohn“ und „Menschensohn“ hervortrat. *Gottesliebe und Nächstenliebe* wurden *eins* in Christus als Mittler zwischen Gott und Menschheit. Nun spannte sich jene schon im Judentum gegebene religiöse Verinnerlichung des orientalischen Absolutismus in die Menschheit aus zur Weltreligion. Nun ward der vier Jahrhunderte früher in Platons Symposion noch so individualistisch vorgedachte Eros als Mittler zwischen Gott und Mensch erst ganz sozial, ganz universal, ganz absolut. Nun ward die zwei Jahrhunderte früher im stoisch-römischen Kreis vorgedachte Humanität in einem Menschen als Herz der Menschheit lebendig.

Wenn Reitzenstein den „Allgemeinmenschen“ damals synkretistisch aus einer Mischung griechischer und im weiteren Sinn orientalischer Spekulation aufsteigen sieht, wenn man im Urchristentum stoisch-platonische Einflüsse und andererseits bei einem Seneca christliche Gedanken finden wollte, so tritt hier für uns die Prioritätenfrage zurück hinter der Tatsache der Verwandtschaft, in der sich eben die *Einheitsmacht* des säkularen Geistes bekundet. Und dieser zeigt sich als ein absoluter, universaler von höchster Bindungskraft, wie er nun einmal seine stärksten Wurzeln im Orient hat. Auch Gräzisten (wie Wendland, Norden, Bonhöffer u. a.) leugnen ja jetzt gleich den neueren Theologen das Hellenische in Jesu Predigt und schieben es auch bei Paulus zurück. Das Christentum bleibt ein Sieg des *Orientalismus* über den Hellenismus und erwächst aus dem Judentum in einem zu jener Stunde geforderten Durchbruch zur Universalität, in einer sittlichen Vergeistigung, die schon bei den Propheten gegeben damals auch in der jüdisch-alexandrinischen und sibyllinischen Literatur angestrebt ward und sich nun wirksamer, in lebendiger Konzentration darstellte, in einem universalen, *absoluten Individuum* als „Gottmenschen“.

Doch eben indem die Vergeistigung und Versittlichung die Verinnerlichung in den Menschen forderte und zuletzt in einem Individuum zur Gestalt kam, trifft sich der Orientalismus wieder mit dem *Hellenismus*. Alles individualisierte Menschentum der hellenisierenden Jahrhunderte wird nun im Christentum mitgerissen ins Absolute und mündet im vollen Strom der Heiligkeit, in die Religion, die bei den Hellenen verarmt war, nun aber zugleich in hellenischer Menschlichkeit aufquillt. Gott steigt ins Herz des Einzelnen, in jede Menschenseele und wird selber Mensch. Jene coincidentia oppositorum, die Harnack im Urchristentum findet, ist allgeschichtlich. Es bleibt das Geheimnis des Weltfortschritts, wie sich zu tieferer Durchdringung der Gegensätze Altes mit Neuem organisch verschlingt, und wie der zu neuer Wendung Berufene schon das anderswo erwachsene Element in sich mitbringt, über das er sich erheben soll. Das jetzt am Ende des Hellenismus erstandene Christentum hat den Individualismus geerbt, um ihn zu überwinden. Es will die damals zur letzten Lösung gekommene Menschenseele zur Erlösung führen, aber damit nicht so sehr zur Befreiung als gerade zur innerlichsten Bindung und Einigung durch Glauben und Liebe.

Oft genug hat man *Christus* und *Sokrates* verglichen; aber man hat da wesent-

lich zwei größte Martyrien zusammengestellt, die aus der folgenreichen Macht der Persönlichkeiten zu Menschheitstragödien auswuchsen. Doch man kann den ganzen *Gegensatz* der hellenischen und der christlichen Weltära an diesen Gestalten ermessen. Sokrates bleibt der größte der Aufklärer, der Führer zur Selbsterkenntnis und höchstens der Individualisierer der Religion, die ihm von innen statt von oben kommt. Und er erliegt am Anfang des 4. Jahrhunderts der attischen Restauration, als die Griechen selber erschraken vor ihrer ausgeprägtesten Individualität, die Platon als unvergleichbar preist. In Christus aber findet man den Sozialgeist der Menschheit verkörpert, die höchste Hingebung, die zum letztten Opfer, zum Tode bereit ist für das Heil aller. Er kommt nicht wie Sokrates als geistiger Plastiker und Dialektiker, er schärft nicht den Kopf durch kritisches Denken, er *bindet* das Herz durch Liebe und Glauben. Er ruft nicht als Aufklärer zur Selbständigkeit, er ruft als Mittler zur Einigung. Er führt nicht zur Befreiung, sondern zur *Unterordnung*. Er entbindet nicht den Menschengeist, er lenkt ihn zum Gottesreich. Er zieht als der „Gesalbte" ein, als der „Herr" und „König" und heißt nicht weich mahnend, sondern entschieden fordernd ihm nachzufolgen mit Preisgabe auch der Familie, ja des eigenen Lebens, des eigenen Willens; er selber aber will seinem göttlichen Vater völlig gehorsam sein: „Dein Wille geschehe" und „Dein Reich komme". Er lehrt nicht Freiheit und Gleichheit; nein, noch im Himmelreich gibt es Gradunterschiede, aber „wenn jemand der größte sein möchte, so sei er aller Diener". Und er fordert die Gottes Willen befolgende Liebe aller Menschen als Glieder des Gottesreichs, als Diener des einen Gottes, mit dem sie durch ihn zur Einheit gelangen. So will er den „Bund" mit Gott erneuern, und das bindende „Gesetz" nicht auflösen, sondern erfüllen, er will überhaupt nicht zerstören, sondern aufbauen und will den jüdischen Monotheismus und das alte Testament, in dem er wurzelt, nicht abstoßen, sondern krönen gerade in der Verwirklichung der prophetischen Verheißungen, und bei seiner „konservativen Stellung zur Ueberlieferung seines Volkes" (Harnack) lebt wohl in ihm, der auch dem Kaiser geben will, was des Kaisers ist, und dessen Apostel jedermann seiner Obrigkeit untertan sein heißt, mehr vom Geist einer erneuernden Restauration als einer befreienden Revolution. Eine solche hat er mehr unbewußt gebracht kraft der Magie seiner Persönlichkeit, die auch in alter Form neues Leben auswirkte und den alten Gott Israels eigenartig in sich wirksam fühlte.

Nur in der ersten Generation des Jahrhunderts wuchs noch die Persönlichkeit mit so originaler Kraft auf, daß sie in Christus die größte Wirkung auf Erden und absolute Macht gewann. Die andern alle „folgten ihm nach" und spannen in diesem *sozial* und *universal* gerichteten Jahrhundert von ihm als Zentrum die Gemeindebildung aus bis zur beginnenden Weltkirche. Die Urgemeinde, die noch als „Davids Erben", als das „wahre Israel" im Tempel und beim Gesetz bleiben wollte, wird nun zur *Weltmission* aufgeweitet durch *Paulus*, den einstigen Pharisäer, dessen kraftvolle, glühende Persönlichkeit auch noch der ersten Generation entstammt und aus der Mystik des *absoluten Gefühls*, wie Deißmann zeigt (und in anderer Weise Schmitz), von der Einheitlichkeit

seines Christuserlebnisses als dem zentralen Lichtpunkt seine Bilder, seine Weisungen als Strahlen ausgehen läßt. Und in jenem hingebenden, bindenden Absolutismus, der ihn die sittliche Eigenkraft des natürlichen Menschen mißachten läßt, drängt er auf die *Einheit* hin, auf den einen Christus, den einen Geist, das eine Evangelium, auf das Einheitsbewußtsein aller Gemeinden, auf die Kirche als den einen Leib, dem alle als Glieder zugehören. Der Glaube wird eins mit der Liebe, der weltumschlingenden, und Paulus sprengt das Tor nach Athen und Rom und bringt als Heidenapostel den Universalismus des Christentums zum prinzipiellen Bewußtsein und legt den Grund zur Weltkirche. Im universalen Absolutismus dieses Jahrhunderts wird der Mystiker schließlich zum Organisator zum „Baumeister", wie er sich nennt, der sein Erleben zur allgemein bindenden Lehre ausspannt, zur systematischen, syllogistischen Theologie und das Christentum erst als „neues Gesetz", als neue Religion, als „Kirche" mit Rangordnung festlegt. So gehört die ganze Grundlegung des Christentums, das sich damals schon gleich einer „Säule" und einem „Felsen" fest fühlt, wie ja auch der Kern der Evangelien dem 1. Jahrhundert an, diesem *größten*, weil innerlichsten *Jahrhundert der Bindung*, das sich dauernd eingesenkt hat in die Geschichte der Menschheit.

In jener tragischen *Triumphalzeit* des *religiösen Einheitsgeistes*, da das Allgemeine und Absolute hoch über alles Menschliche und Endliche emporstieg, da das Christentum über den Leibestod seines Stifters hinweg seinen Geist zur Auferstehung brachte und zur Kirche austrug, da Rom über seinen ermordeten allzumenschlichen Kaisern sein Kaisertum bewahrte und ausbaute, rettete auch das *Judentum* über seinem zerbrochenen Staat hinaus sein Gesetz, seine Sprache, seinen Geist. Dieses Jahrhundert brachte ihm einen glühenden Nationalaufschwung im belagerten Jerusalem, brachte ihm große Schriftausleger, Sitten- und Gesetzeslehrer, Traditionsordner, kurz bindende Geister in einem Hillel, einem Jochanan ben Sakkai, einem Akiba, brachte ihm auch zur Grablegung seinen Historiker in Josephus und endlich seinen Philosophen in *Philon*.

In Alexandria zumal, wo sich das Judentum am tiefsten mit hellenischem Geist durchdrang, schwingt es sich über diesen empor und hebt das Alte Testament zu dem Anspruch, Quelle zu sein für die griechischen Dichter und Denker. Philon nimmt die griechische Weisheit auf als Mittel zum heiligen Ziel und deutet durch sie das Alte Testament, ohne dessen Lehren zu verflüchtigen; denn gegenüber allzukühner Allegoristik fordert er Beobachtung des Gesetzes. Es ist der Säkulargeist *höchster Bindung*, der nun im Absoluten Philosophie und Religion, Platonismus und Judentum zusammenschlagen läßt, der spekulativ wird in Philons *System*, das in Gott das *Universale, Eine*, „*Allgemeinste*" in grandiosem Zuge zum Throne führt und die Welt in ihm *konzentriert* und durch Mittelstufen ihm *subordiniert* — wie schon bei Platon, nur mit dem absolutistischen Zeitgeist noch weit konzentrativer, subordinativer, idealistischer, superlativischer gesteigert, sozusagen noch vertikaler, gotischer, kurz religiöser. Noch transzendenter als bei Platon wird hier die göttliche Einheit emporgetragen über Tugend und Erkenntnis hinaus ins heilige Mysterium, und sie

wird Macht, darum auch Subjekt, Persönlichkeit und Bewußtsein, Schöpfer und Herrscher mit allumfassender Kraft. Und der Logos, der unter dem Absoluten das Allgemeine konzentriert, diese „Idee der Ideen", wird sein Werkzeug und Mittler, sein Gesandter und Statthalter, sein Sohn, seine oberste Kraft und umfaßt wieder die einzelnen Allgemeinheiten in den Dingen, die ausgesprochenen Ideen als Teilkräfte, die Gott umgeben wie der Hofstaat den Monarchen. So wird das Allgemeine aus der plastischen Statik bei Platon in eine überhellenische, *orientalisch hierarchische Dynamik* umgeschaltet. Wenn Philon in der Dynamisierung der Teilpotenzen, in der Theodizee und der Ethik manche Ansätze schon der halbasiatischen Stoa mitnimmt, zumal wo ihr Denken sich bis zum Weltstaat weitet, so schiebt er doch kräftig ihren pantheistischen Materialismus und ihren praktischen Individualismus zurück gegen den kontemplativen Absolutismus und Idealismus, gegenüber der Versenkung in die Schauung des überirdischen Gottes bis zur Hingabe jedes Einzelbewußtseins. Und den Einzelnen darf schaden, was dem Ganzen dient. Und die Einzelnen unterliegen der Notwendigkeit; denn frei ist nur Gott. Und die Einzelnen bedürfen des göttlichen Beistands. Und die konkreten Einzelnen sind allegorisch-spekulativ, d. h. allgemein aus der *geistigen Einheit* zu deuten. Und die Einzelwissenschaften dienen nur zur Vorbereitung für die Erkenntnis Gottes, und die darüber noch hinausliegende ekstatische Erfassung seiner Einheit ist höchste Seligkeit. Hoch über aller Vernunft des Einzelnen wohnt und wirkt das göttliche Urwesen wie hoch über aller Tugend des Einzelnen das göttliche Ideal. So bleibt der *unitarisch-religiöse Zug*, der hierarchische Absolutismus des Geistes, der die Welt durch Stufen der Allgemeinheit im Höchsten zusammenschließt, der Grundzug Philons, des echtesten Denkers in diesem geistig absolutistischen, orientalisierenden Jahrhundert. Als philosophischer Psalmist, der in Hymnen denkt und schreibt, als „Ekstatiker" (Fr. Heinemann), schwingt er sich empor über allen hellenischen Individualismus und Intellektualismus (soviel er von ihm eingesogen hat), empor selbst über Platon, dessen universaler Höhenzug Philon nicht erst in diese Bahn zieht, sondern nur von ihm zur Stärkung und Formung seines eigenen steileren Einheitszuges mitgenommen und gesteigert wird für jene überhellenische Dynamik, für die Entfaltung eines zugleich unendlichen und persönlichen Gottes der geschichtlichen Wirksamkeit und Offenbarung.

Die Vorläufer Philons in der Verbindung jüdischen und hellenischen Geistes, wie Aristeas, die aristobulischen Fragmente (wenn sie echt sind), die „Weisheit Salomos" und das 4. Makkabäerbuch zeigen im vorigen Jahrhundert eher stoische Einwirkung, die ja gewiß auch für Philon erwiesen ist, doch bei ihm weit übertönt wird durch den *Platonismus*, dessen *absolute, bindende Ideal*richtung dem 1. Jahrhundert überhaupt besser ansteht und tiefer eingeht. Fast mehr aber noch als in dieser absoluten Spekulation des 4. Jahrhunderts v. Chr. findet sich der Geist der Epoche charakteristisch wieder im 6. Jahrhundert v. Chr., in dem ja schon einmal der *Absolutismus* sich groß gestaltete in Weltherrschern, Diktatoren und Propheten. Es ist ja vor allem die Weissagung

der *Propheten*, die jetzt das Christentum im Heiland wieder lebendig und erfüllt sehen will. Auch die hellenischen Geistesverwandten jener Propheten des 6. Jahrhunderts, auch die Pythagoras, Xenophanes, Heraklit stehen wieder auf, und ihre Lehren von der Gotteseinheit, vom „göttlichen Gesetz" und vom „allgemeinen Logos" erscheinen in neuer, höherer Bedeutung wieder in der urchristlichen Literatur und bei Philon, bei Apollonios von Tyana, Plutarch u. a. Noch andere Stimmen jenes 6. Jahrhunderts melden sich jetzt in der spekulativ religiösen Hochflut. In Indien dichtet jetzt Asvaghosa Buddhas Leben. Wie Paulus Epimenides zitiert, so beschwört damals der jüdische Verfasser des phokylideischen Gedichts jenen alten Gnomiker und knüpft an das goldene Gedicht an, das man wieder nach Pythagoras benannte. Und der mystische *Neupythagoreismus* findet ja im 1. Jahrhundert seinen glühendsten Propheten in Apollonios von Tyana, der es als Theosoph und Magier dem Weisen des 6. Jahrhunderts gleichtun möchte, doch im neuen Horizont der eigenen Zeit höher und weiter, transzendenter und kosmopolitischer ausgreifend den einen und ersten, durch den höheren Logos erfaßten Gott ins Uebersinnliche emporträgt. Und gleichzeitig treibt Moderatos die pythagoreische Zahlenlehre zu spekulativer Deutung und verklärt die Eins gegenüber der teilenden Zweiheit als Quell der Welt und ihrer Harmonie. Wie viele unbekannte Autoren schreiben damals unter altpythagoreischen Namen, wie sich auch einer selber Pythagoras nennt! Und wie viele andere pythagoreisieren damals teils im Lebensideal, teils in der Zahlenspekulation wie Sekundos, die Sextier, Thrasyllos, Theon von Smyrna, Eudoros, Plutarch u. a. Platoniker. Denn am meisten verschmilzt ja damals der Neupythagoreismus mit dem Platonismus, der ihm in der *konzentrierenden, subordinierenden Bindung* verwandt erst die metaphysische Bedeutung und transzendente Sphäre auftut.

Den universalen Höhenzug, den Platon und sein hierarchisch gestimmter Schüler Xenokrates im 4. Jahrhundert eröffnen, erneuert nun noch transzendenter und universaler *Plutarch* zum einen Logos emporstrebend durch dämonische Mittelwesen, gläubig und liebend die Sphären des Diesseits und Jenseits, der Natur und der Geisteswelt umspannend, Hellenen und Barbaren nicht nur in Parallelbiographien, auch im religiösen Synkretismus vereinigend und die sozialen Bande bis zur Einheit der Menschheit vollendend und verklärend. Den in Bildern schwelgenden Enthusiasmus Plutarchs findet Reinhardt viel eher einem Philon und seinem Hymnenstil verwandt als einem Poseidonios im vorigen Jahrhundert. Und doch hat Plutarch, der im Alter schon die Säkulargrenze überschreitet, bei aller Erhebung des Platonismus über andere Richtungen, noch mit *eklektischer Universalität* aus allen gesogen und berührt sich im ethischen Idealismus auch mit der Stoa, zumal mit ihrem Hauptvertreter im 1. Jahrhundert, mit *Seneca*. Umgekehrt läßt sich von diesem nicht leugnen, daß er platonisiert, namentlich in der Psychologie und (durch Poseidonios) auch in der Physik und daß er den pantheistisch umrahmten stoischen Individualismus hinter sich lassend im Jenseitszug, in der Verkündung von Gottes Vaterliebe, von der Sündhaftigkeit der Menschen, von ihrer rechtlichen Gleich-

heit, von der Pflich der Nächstenliebe bis zur Feindesliebe und zur Verwerfung des Krieges tiefer in den Geist seines Jahrhunderts und in die Nähe des Christentums rückt, so daß die Kirchenväter ihn als den ihrigen beanspruchten. Das Mark der Stoa zeigt sich bei ihm erweicht, nicht nur in seinem anpassungsfähigen Charakter und in seiner politischen Betätigung, sondern auch in seinen Lehren. Selbst Zeller, der ihn möglichst wieder in die altstoische Richtung einstellen will, gibt zu, daß bei Seneca das Gemeinschaftsbedürfnis doch stärker entwickelt, der Gegensatz von Gott und Materie geschärft, dagegen das stolze Vertrauen auf den Menschen und seine sittliche Kraft erschüttert ist, wie er auch einmal vor der Einseitigkeit anthropozentrischer Weltdeutung warnt und die Physik als göttliche Weisheit über die bloß menschliche Ethik erhebt.

Auch andere Stoiker zeigen damals einen *universaleren* Strebenszug. Der gelehrte Cornutus spinnt eine physikalische Allegoristik aus, der von Seneca geschätzte Demetrios preist die fromme Ergebung in den göttlichen Weltwillen, der auch von Poseidonios beeinflußte Musonios, wie Seneca ehefreundlich, betont die sozialen Pflichten, und dieser soziale Zug vereinigt sich mit dem religiösen auch in den Predigten des vom Ideal der Weltmonarchie erfüllten Sozialreformators Dion Chrysostomos und Epiktets, der wie Musonios den schwachen Einzelnen der Weltnotwendigkeit sich ergeben heißt und wie ein Missionar alle Menschenbrüder liebreich auf Gottes Gebote hinweist.

DAS (2.) JAHRHUNDERT DER SEKTENBILDUNG UND HELLENISIERENDEN SPÄTAUFKLÄRUNG

Bei Dion wie bei Epiktet, die mit ihrem Lebensabend bereits ins 2. Jahrhundert eintauchen, erneuert sich, wie schon bei Demetrios der von ihnen hochgepriesene Kynismus, mit seinem Naturideal bei Dion, mit seinem tapferen Freiheitsideal bei Epiktet. Es stimmt überein mit sonstiger Wiedererweckung des *Neukynismus* im 2. Jahrhundert, und diese wieder geht zusammen mit andern *subjektiv lösenden, individuell scheidenden, streitenden* Zügen in der Gesamtphysiognomie dieses Jahrhunderts, in dem gar merkwürdig mitten in der fortwirkenden Aera religiöser und imperialer Hochspannung wieder eine gewisse *Aufklärung* durchgreift. Der Neupythagoreer Sekundos spielt jetzt den Kyniker in Tracht und Askese; Oinomaos, Demonax u. a. schlagen mit Schelt- und Spottreden als kynische Freigeister gegen den Fatumsglauben, und der gegen alle Konvention eifernde Peregrinos Proteus treibt seine Selbstverklärung in Todesverachtung bis zur öffentlichen Selbstverbrennung. Spricht nur zufällige Laune Einzelner in all dem echten und falschen Kynisieren damals, über das sich *Lukian* lustig macht und von dem er doch selber stark angesteckt ist? Und wäre er selber, der so beißend satirische Verächter aller schwärmerischen Hingabe und dogmatischen Festigung im vorigen wie im folgenden Jahrhundert auch nur möglich? Sein Voltairelächeln paßt eben zu andern kritisch lösenden Richtungen dieser Zeit. Da steigt abrupt und doch selbst von den Kaisern begünstigt mit dem kynischen der *epikureische Individualismus* wieder auf, der



doch im vorigen Jahrhundert und wieder nach dem 2. versiegt, jetzt aber in Streitern wie Diogenes von Oinoanda und Diogenian den Menschen von Schicksalsängsten befreien will. Gleichzeitig erhebt in Sextus Empiricus und seiner Schule die *Skepsis* wieder ihr Haupt, die ausdrücklich an die pyrroneische vor *vier* Jahrhunderten anknüpfend die Tropen, die der Skeptiker Aenesidem vor *zwei* Jahrhunderten unterschied, bis zum regressus in infinitum weiterspaltet, gegen alle gefestete, geordnete Erkenntnis, gegen Dogmatiker und Mathematiker anrennt, am syllogistischen Schluß und der Kausalkette rüttelt und in Widersprüchen des Gottes- und Vorsehungsglaubens wühlt.

Die skeptische Zerstörung des Bindenden schärft in der „empirischen" Schule den *differenzierenden* Forschungssinn für das Einzelne, und nun bringt dieses Jahrhundert mitten in aller religiösen Schwärmerei der Weltära den wissenschaftlichen *Spezialismus* wieder zu Ehren und damit die nüchternste der Schulen, die *peripatetische* wieder zum Aufschwung. Um da nur drei große Forscher zu nennen: den Geographen und Astronomen Ptolemaios, den Mediziner Galen, der zugleich als Logiker die aristotelischen Prinzipien und Schlußfiguren weiter differenziert und schließlich den großen Aristoteleskommentator Alexander von Aphrodisias, der nicht nur in der Nuslehre schärfer scheidet und in einem naturalistischen Nominalismus das Allgemeine zur bloßen Abstraktion verflüchtigt, also nur die Realität des Einzelnen übrig läßt. Und Galen neigt zum Zweifel an allem, was über die Erfahrung hinausgeht. So gedieh wieder damals mit dem *Empiriker* der Skeptiker, der *Vielmeiner* und *Vielwisser*. Ptolemaios und Galen sind wie andere Peripatetiker damals ausgesprochene Eklektiker. Aber auch in der Akademie zeigt sich jetzt die Polyhistorie eines Gellius, vorgebildet bei seinen Lehrern Calvisius Taurus und Favorin, der zugleich sehr charakteristisch und entschieden die Skepsis erneuert. Selbst die namentlich im Neupythagoreismus fortlebende Mystik wird jetzt sondernd und spaltend. Nikomachos treibt die Zahlensymbolik bis zu einer verwirrenden Spezialisierung, die der Eins nicht mehr ihre ideale Rolle läßt, und Numenios schärft die kosmischen und ethischen Gegensätze, scheidet einen Weltbildner vom obersten Gott und in der Seele nicht bloß Teile, sondern selber Seelen.

Mit dem *spaltenden* und *kritischen* Sinn steigert sich wieder der *Streit* der Schulen, die jetzt ihre gesonderten staatlichen Lehrstellen in Athen erhalten. Die Akademie streitet in Calvisius und Attikus gegen Aristoteles; doch wie immer in stark *individualistischer* Zeitstimmung zeigt sie Neigung zum Stoisieren, ja bisweilen zum Kynisieren in Gaios, Albinos, Apulejus und noch deutlicher in Nigrinos, Attikos und Maximos von Tyros. Aber auch die eigentliche *kynisch-stoische* Richtung erhebt ja seit der Jahrhundertwende in Epiktet und Dion kraftvoll ihr Haupt und gewinnt nun ihren letzten großen Vertreter in *Mark Aurel*. Gewiß klingen auch in ihm die universalen Rhythmen, die in der alten Stoa schon antönten und nun in der ganzen religiös-imperialen Weltära höher schwellen. Aber verglichen namentlich mit dem platonisierenden Seneca läßt Mark Aurel, der Verehrer Epiktets, den *subjektiv* individualistischen Zug seines Jahrhunderts erstaunlich stark hervortreten. Es ist die Zeit, da der Stoiker

Hierokles, aber auch Akademiker wie Gaios die Selbstwahrnehmung betonen und Albinos, Oinomaos u. a. eifrigst die Willensfreiheit verfechten. Damals schreibt Mark Aurel „*Selbst*betrachtungen" und heißt den Menschen in sich schauen: Dort im eigenen Innern finde er den Quell des Guten und allein die Ruhe, dort die Burg der Vernunft, die allein unser Eigentum sei, oder mit religiöser Wendung: Dort den „in uns wohnenden Gott", den Daimon, den Zeus jedem Einzelnen eingepflanzt habe, und ihn, unser Gewissen solle man nicht vergewaltigen lassen durch Lüste, durch äußere Reize und Mächte, sondern pflegen und sein wahres Selbst lösen von fremden Ketten und sich auf sich selbst zurückziehen. So spricht ein Kaiser.

Aber das *Kaisertum* selbst zeigt in diesem Jahrhundert weniger den exzentrischen, expansiven Zug des 1. Jahrhunderts. Nachdem es an der Säkularwende seine Mittagshöhe in Trajan erreichte, nachdem dieser „glücklichste" und „beste" Kaiser dem Reich seine weiteste Ausdehnung gegeben, legt sich ein abendlicher Zug der *Zurückhaltung* auf die weitere Herrscherreihe des 2. Jahrhunderts. Die Kaiser nach Trajan sind allesamt keine Eroberer, sie stecken eher die Reichsgrenzen zurück und sehen ihre Aufgabe weniger darin, sie zu erweitern als sie zu sichern gegen Aufstände und Einfälle. Dem Kriege überhaupt abgeneigt, da es besser sei, einen Bürger zu erhalten, als tausend Feinde zu töten, schenkt Antonius Pius wie Mark Aurel dem Reiche längere Friedenszeiten, und beiden, und auch schon einem Hadrian, verblaßt der Glanz der Außenpolitik vor der Pflege *innerer* Ordnung, und selbst in dieser gilt ihnen weniger straffe Zentralisation und Subordination, weniger Machtausdehnung als Rechtssonderung. Die Justizpflege namentlich ist die Sorge der Kaiser, und gerade das *Privatrecht* findet in diesem Jahrhundert seine Grundlegung durch große Juristen wie Salvius Julianus und Gajus. Durch Gerechtigkeit, Milde, Toleranz, Freigebigkeit und Wohltätigkeit liefern die jetzigen Kaiser fast bewußte Gegenbilder zu den Zeiten der Nero und Caligula. Ein Hadrian durchreist die Lande, um Mißbräuche der Verwaltung abzustellen, bekämpft den Heeresluxus und mildert die Sklaverei. Der pietätvolle, ehrliche Antonius Pius erlaubt seinen Freunden, ihn mit Freimut zu tadeln, und Mark Aurel erträgt geduldig die Fehler seines Mitregenten Verus und will selbst seinen Feldherrn Avidius Cassius, der sich gegen den zu milden Kaiser empörte, noch durch Milde bezwingen. Mit Ausnahme des späten Commodus, in dem der Absolutismus verfällt, zeigt die ganze Herrscherreihe des 2. Jahrhunderts einen ernsten Zug von persönlicher Würde und Gediegenheit, einen *stoisierenden Moralismus*, wie er diesem individualistischen Säkulum wohl ansteht.

Es ist ein Zug zur *Intensität* statt zur Extensität des Lebens, ein Zug zum *Innen*- und *Eigen*leben, zur Selbstbeherrschung. Hadrian strebt nach eigener Vervollkommnung, möchte alle Werte der Welt in seine Seele saugen, bis er vom Leben enttäuscht der Melancholie verfällt. Und er durchreist die Provinzen meist zu Fuß und will durch eigene Entbehrungen und Strapazen den Soldaten ein Beispiel geben und baut sich seine tiburtinische Villa als friedliches Tuskulum. Auch Antoninus Pius weilt am liebsten auf seinen Landgütern als guter Familien-

vater mit seinen Freunden, lebt einfach und genügsam und wählt als seine letzte Parole die „aequanimitas". Mark Aurel endlich moralisiert in seinen Selbstbetrachtungen und bewährt sich auch im Leben als „der Philosoph auf dem Kaiserthron". Ja, er bringt den Charakter seines Jahrhunderts zur höchsten Ausprägung, indem er in den römischen Absolutismus siegreich den *griechischen Individualismus* einschlagen läßt — als Klassizist. In aller Milde bleibt er dem orientalischen Geiste feind und beginnt die Christenverfolgungen. Schon Hadrian zerschlägt mit Bar Kochbas Freiheitskampf die letzte Hoffnung des jüdischen Volkes, das nun in alle Lande zerstreut wird. Zum Griechentum aber bekennt sich Mark Aurel wie kaum ein Römer. In griechischen Studien so eifrig sich bildend, daß man schon früh über den Graeculus lächelt, wird dieser Schüler eines Stoikers selber zum griechisch schreibenden stoischen Philosophen, Ja damals lebt ein römischer Kaiser am liebsten in Athen oder auch Alexandria im Disput mit Philosophen und Rhetoren, und diese beiden griechischen Geisteszentren überschüttet Hadrian mit verschönernden Bauten und kopiert in seinem Tivoli die griechischen Lehrstätten Lyceum, Akademie und Stoa und baut auch in Rom ein „Athenäum" mit Hörsälen für Rhetoren und Sophisten.

Denn eine neue, wieder stark rhetorische „*Sophistik*" taucht in der erneuerten Aufklärung dieses *gräzisierenden* Jahrhunderts auf, die wieder selbstgefällig ihre Formkunst bis zur Paradoxie auf kleinliche, wertlose Gegenstände richtet und mit ihrem spielerischen Subjektivismus, ihrem leichten Geschmack, ihrer losen Improvisation eine lyrisch getönte, halb phantastische „erotische" und anekdotische Literatur erzeugt, wovon Apulejus' „Redeblumen" mit der Zaubernovellette „Amor und Psyche", Gellius, „attische Nächte" und Frontos Panegyriken und Briefe mannigfache Proben geben. Auch sonst bezeugt sich die stark *persönliche* Grundrichtung des Jahrhunderts ebensosehr in der reichen Briefliteratur vom jüngeren Plinius an wie im Aufschwung der Biographie, deren Höhepunkt Fr. Leo eben von Tacitus und Plutarch ansetzt bis Sueton, der über die „ausgezeichneten Männer" schreibt neben seinen „Kaiserbiographien", und in solche scheint sich jetzt überhaupt die Historiographie aufzulösen. Oder sie *partikularisiert* und lokalisiert sich damals wie in Pausanias' Beschreibung Griechenlands oder wie bei Appian, der die römische Geschichte statt in annalistischer Folge nach Reichsteilen gesondert vorführt. Der geschichtlichen Kompositionskraft ermangelt auch Sueton, doch selbst Tacitus, der sie eher besitzt, schichtet nicht auf und steigert nicht, sondern schärft und charakterisiert, und dieser Feind des Absolutismus und Freund vielmehr der germanischen Naturfrische und der republikanischen Freiheit liebt immer mehr einen individuellen Stil der *charaktervollen Prägnanz* und *Kürze*. Auch sonst liebt diese Zeit die knappe, kurze, kleine Form, historische Extrakte, wie sie Florus bietet, schlagende Anekdoten, faßliche Didaktik und Dialektik mit kurzgeschürzten Sprüchen, wie Arrian nach Epiktets Vorträgen in den Jahren 117—120 niederschrieb und wie sie zur Formung seines katechetisch knappen Manuale lockten, und endlich auch Diminutive, wie man sie von Apulejus kennt.

Immer mehr entwindet sich dieses Säkulum im Schreiben wie im Leben dem



schwellenden, schwelgenden Barock des vorigen, sucht vielmehr Lösung im epikureisch leichten Rokokoton oder auch in stoischer Reinigung, ja in archaisierender Einfachheit. Man kehrt so im Stil zu den strengeren älteren Römern oder noch lieber zu den Griechen zurück in einem *Neuklassizismus*, ja Neuattizismus auch der bildenden Kunst, der doch in dieser absolutistischen Weltära in Nachahmung und Sehnsucht hängen blieb und sich nicht zu selbständiger Gestaltung ausringen konnte, aber doch in solchem Archaisieren eine letzte Nachblüte der Kunst erzeugte, die nach der Epoche des hadrianischen Hellenismus mehr und mehr verfiel. Hadrian und Mark Aurel begünstigen auch so übermäßig die griechische Literatur, daß die römische verarmte. Und der hellenische Individualismus treibt den *Persönlichkeitskult* wie zur Biographie auch zur Porträtplastik, und er steigert sich in diesem religiösen Zeitalter zur Heroisierung. Himmelhoch ragt Trajan auf seiner figurenbelebten Säule wie auf der seinen Mark Aurel, der auch hoch zu Roß auf dem Kapitol prangt und auf seinem Forum allen namhaften Gefallenen seiner Kriege Statuen setzt. Und Statuen über Statuen setzt Hadrian allerorten seinem Antinous und hängt den geliebten Namen noch an eine Stadt, einen Tempel, ein Orakel, einen Stern. Ja, himmelhoch steigt in diesem Jahrhundert der Personenkult, der in der sozialen Aera sich zu einer Verklärung der Liebe wärmt in einem übergriechischen sentimentalen Lyrismus. Auch Harnack erinnert, wie damals bei der Hochwertung des Menschen und der Seele die Apotheose blühte, wie die stark vortretende stoische Lehre die Heroisierung rechtfertigte und wie man nicht nur den Christen Menschenvergötterung vorwarf, sondern im Zeitalter der Antonine auch gebildete Heiden an Götter in Menschengestalt glaubten und der Polytheismus damals durchaus nicht überwunden, vielmehr reger war als je. Es war eben ein bis zum Goldglanz des Absoluten sich *verklärender Individualismus*, der da als Säkulargeist herrschte.

Wie aber stellte sich zu ihm das Christentum? Den reinen Glaubensabsolutismus des 1. Jahrhunderts tauchen zunächst im ersten Menschenalter des folgenden die johanneischen Schriften in die neue *subjektiver gelöste* Stimmung, indem sie in der christlichen Botschaft weniger die Glaubensbindung als die Liebe betonen, weicher, lyrischer gehoben, geistigere Deutung bieten, freier von der historischen Tradition, die doch am letzten Säkularende noch in der Apostelgeschichte zu Worte gekommen war, freier auch vom „Gesetz", freier endlich von der Welt, kurz gelöst von aller objektiven Bindung nun alles einstellen auf die weltüberwindende *Person Jesu* als fleischgewordenen Logos und damit seine mystische Vergottung zur letzten Höhe führend, erst das Trinitätsprinzip begründen und so den biblischen Monotheismus dem jetzt wieder regsameren griechischen Logismus und Polytheismus näherbringen. Jesus' göttliche Geburt von der Jungfrau wird vom Christentum des 2. Jahrhunderts allgemein anerkannt, das zugleich eine Literatur chiliastischer Träume ausspinnt. Der sichere Boden geschichtlicher Tradition ist damals, wie Harnack sagt, bereits so dürftig wie in der Aufklärung, und er wird noch spekulativ wie ja namentlich von der Gnosis oder kritisch wie von Marcion gelockert. Der noch

vom schöpferischen Glaubensschwung des vorigen Jahrhunderts genährte johanneische Enthusiasmus mindert sich, je mehr der neue Säkulargeist seinen *sondernden*, individualisierenden Zug entfaltet, in dem er auch Paulus mit porträthafter Realistik schildert. Moderne Historiker sprechen da von einer „Ermüdung" (Tröltsch), einer „*Ernüchterung*", ja einer „Periode der Armut" (Jülicher) im Christentum des 2. Jahrhunderts, das in Reaktion gegen den Ueberschwang des vorigen nun „klein an Geist" (Eusebius) seine Schwäche durch „dürftige Schulexzerpte", „Interpolationen" u. a. „kleinliche" Züge verdecke. Diese Minderung der absoluten Kraft ist eben die Kehrseite des im säkularen Rhythmus wieder aufsteigenden kritisch rationalen, ja *aufklärerischen* Geistes.

Das Christentum dringt im 2. Jahrhundert zu den intellektuellen Kreisen, zur gebildeten Oberschicht, eben weil es sich selber *intellektualisiert* d. h. gräzisiert. Und wieder weil es in jene Kreise (übrigens auch mehr griechische als römische) aufsteigt, nimmt es Fühlung mit der *hellenischen* Bildung. Kaiser und Christen begegnen sich damals im Philhellenismus, und am letzten Hochsitz griechischer Bildung, in Alexandria wird 170 die erste Katechetenschule gegründet. Das Evangelium ist im 2. Jahrhundert hellenisiert worden, sagt Harnack, und um die Mitte dieses Jahrhunderts sei das rationalistisch-moralistische Element in der Geisteskultur noch mächtiger gewesen als das mystisch religiöse. Leise klingt ja im johanneischen Schrifttum der Hellenismus im Logos an; bei Justin aber heißen schon Heraklit und Sokrates Christen vor Christus, weil sie mit dem Logos lebten, und die Apologeten überhaupt machen griechische Denker zu Schülern des alten und Vorbereitern des neuen Testaments. Melito, Tatian u. a. sprechen vom Christentum als „unserer Philosophie" und wollen es ja als wahre Philosophie, als vernünftig erweisen. In der Kritik der heidnischen Götterfabeln folgen sie dabei Stoikern, Kynikern, Epikureern, ja (wie z. B. Athenagoras) sogar Skeptikern, und ein Justin wandert noch als Christ im Mantel des kynischen Philosophen. Kurz, alle *individualistischen* Richtungen griechischen Denkens scheinen sich im Christentum des 2. Jahrhunderts wieder zu regen, vor allem aber der *stoische* Geist. Während damals sich viele wie Irenäus von platonischen Gedanken abkehren, zeigen selbst platonisierende Geister wie Justin und Valentin, um von so chronologisch schwankenden Gestalten wie Simon Magus und Minucius Felix nicht zu reden, starke stoische Neigungen. Der Stoiker Pantänus leitet 180 die alexandrinische Katechetenschule, und sein Schüler Clemens weist noch Spuren dieser Richtung auf, weit kräftigere aber gleichzeitig ja Tertullian. „Bei allen Apologeten bilden die stoischen Lehren fast allein, nur wenig mit den platonischen vermischt, einen gewissen Untergrund des Vernünftigen, auf dem sich das Uebervernünftige des Glaubens erhebt" — so findet P. Barth, der feststellt, daß der stoische Einfluß bei den Apologeten im Christentum den höchsten Grad erreicht habe, und die stoische Denweise und Ausdrucksweise namentlich bei Justin, Athenagoras, Tertullian und Minucius Felix reichlich belegt.

Die stoische Lehre entsprach nun einmal dem individualistischen und subjektivistischen Säkulargeist in seiner Abwendung vom objektiv Universalen, vom

Kosmos, von der geschichtlichen Tradition, die man wieder durch allegorische Deutung sich näher brachte und dabei verflüchtigte, und sie entsprach seiner ganzen Richtung auf das *Eigene und Innere*, seinem halbaufklärerischen *Psychologismus, Rationalismus und Moralismus.* Durch die innige Verbindung mit der Sittlichkeit bringen die Apologeten das Christentum in die Nähe der natürlichen oder Vernunftreligion. Justin, Irenäus, Theophilus u. a. betonen die moralische Gesinnung und das dem Menschen ins Herz gelegte Sittengesetz als Grundlage des Glaubens, und noch bedenklicher für den religiösen Absolutismus, noch deutlicher aber in der Säkularrichtung subjektiver und individueller Lösung verfechten Justin, Irenäus, Tatian, Philippus, Tertullian, kurz alle Apologeten und andere christliche Philosophen wie namentlich Bardesanes, aber auch viele heidnische (s. oben S. 126) in diesem Jahrhundert die Willensfreiheit. Man findet einen etwas „hausbackenen" und zugleich erbaulich verinnerlichenden Moralismus in den religiösen Schriften des 2. Jahrhunderts, die von Sittenmahnungen, Jugendbelehrungen, Sündenwarnungen strotzen, und wie in verwandten Zeitaltern treibt zugleich der Subjektivismus namentlich seit der Mitte des Jahrhunderts eine Literatur leichteren Stils hervor, die in Predigten, Hymnen, Oden, Romanen, Briefen *persönlichen* Ausdruck und persönliche Wirkung sucht. Auch wo sie wissenschaftlich wird, sucht diese erwachende christliche Literatur im Sinne der Zeit noch keine systematische Bindung, sondern bewegt sich in gelösteren Formen und zeigt sich wie bei Justin, Irenäus, Melito, Clemens monographisch, auch gern dialogisch und ganz besonders polemisch. Sind doch die führenden Geister dieser Literatur „Apologeten"; denn der Säkulartrieb der *Besonderung* und *Spaltung* entfacht Streit nach allen Seiten.

Das Christentum erlebt ja im 2. Jahrhundert seine große Gärungsepoche in äußeren und inneren *Kämpfen.* Es erlebt seine ersten großen Verfolgungen, bekennt sich in großen Märtyrern wie Justin und Polykarp und zieht die erste große Polemik in Celsus auf sich. Es beginnt in den johanneischen Schriften sich mehr der Welt und dem Staat zu entfremden und tritt zu diesem seit der Mitte des Jahrhunderts in eine dem vorigen fremde *Spannung.* Es treibt in manchen Regungen wie bei Marcion und Tatian zu Weltflucht, mönchischer Absonderung, Askese, Enthaltung von Fleischgenuß, von der Ehe und drängt schließlich bei Tertullian zur Preisgabe des Berufs und zum Kampf gegen die bestehende Gesellschaftsordnung. Kurz, es zeigt damals „auf allen Linien eine Entwicklung, die sich dem Staat und der Gesellschaft entgegenbewegt" (Harnack). Und mit der sozialen und politischen *Absonderung* geht die religiöse. Das Christentum trennt sich nun wie bei Quadratus immer schärfer vom gesetzestreuen Judentum bis zum radikalen Antinomismus eines Marcion. Es kämpft seit Aristides, der da Christen von Juden, Griechen und Barbaren scheidet, in zahlreichen bedeutenden Apologeten mit dem Heidentum bis zur Leidenschaft eines Tatian und zuletzt eines Tertullian. Es streitet gegen Mithras- und Isisdienst und andere orientalische Kulte. Es streitet aber noch mehr gegen seine eigenen Häresien; denn der Geist der *Spaltung* geht damals in ihm selber um. „Das Christliche nahm im Laufe des 2. Jahrhunderts sehr verschiedene Gestalten

an" und manche Kultvereine entfernten sich weit von der alten Ueberlieferung (Harnack). Und wie weit klafft der Gegensatz z. B. zwischen den noch bis in die Mitte des Jahrhunderts fortwirkenden Judenchristen und den Marcioniten?

Vor allem ists ja der *Kampf* gegen die selber wieder so *vielgestaltige*, sektenreiche *Gnosis*, der die religiöse Situation des Jahrhunderts beherrscht, und dies Ringen mit den eigenen Glaubensverwandten geht so tief, daß uns mehr gnostische Ketzer als kirchliche Lehrer aus jener Zeit genannt werden und daß die „selbständigsten Theologen des 2. Jahrhunderts von der Gnosis mehr oder minder infiziert" sind (Jülicher), ja noch Clemens trotz aller Auseinandersetzung mit ihr ein wahrer Gnostiker sein will. Dabei ist es gerade der kräftige Moralismus, der praktisch persönliche Zug, der schließlich die Kirchenlehre über die kosmische Spekulation der Gnosis siegen läßt, die hierin vom Säkulargeist nicht begünstigt ward, dem sie doch in anderer Weise entgegenkam. Sie mag nach Boussets und Reitzensteins Darstellung älter sein als das Christentum, schon weil es eben allgemeine Richtungen sind, die sich in ihr ausweben. Aber sie kommt zur Blüte in der Mitte jenes 2. Jahrhunderts, das mitten in die Glaubensflut der Weltära eine Vernunftaufklärung einschlagen läßt und so Orientalismus mit Hellenismus, Absolutismus mit Individualismus, Mystizismus mit Rationalismus merkwürdig kreuzt und Kosmos und Mensch zu wundersamer Verschlingung bringt. Reitzenstein spricht von der Gnosis als „großer individualistischer und mystizistischer Bewegung" und sieht in ihr schon den Sufismus angelegt, und man kann wohl überhaupt in diesem Jahrhundert *mystischer Absonderung* die Wiege des Mönchtums finden. *Individualisierende* und, wie schon der Name Gnosis bezeugt, *rationalisierende* Züge durchwirken die theosophische Mystik in diesem Mischprodukt von Schwärmerei und Klügelei, das jener *Neuhellenisierung* zugehört, die das 2. Jahrhundert überhaupt kennzeichnet und die es an der orientalischen Glaubenswelt vollzieht, in der zu den christlichen Vorstellungen noch babylonisch-persische nachwuchern. Overbeck und Manuel Joël haben den griechischen Charakter der Gnosis betont unter Zustimmung Harnacks, der sie als akute Hellenisierung des Christentums im Unterschied von der gleichzeitigen allmählichen kirchlichen bezeichnet. Griechisch ist ja schon die Auflösung des Geschichtlichen ins Spekulative mit Herabsetzung des Schöpfergottes. Bousset weist darauf hin, wie die Gnosis unter christlicher Decke griechische Begriffe birgt und wie ihre grundlegende Eigenheit in einem entschiedenen Dualismus besteht, der selbst über den Parsismus hinausgeht und noch weniger dem monistischen Emanationsgedanken der Neuplatoniker entspricht.

Allgemeiner betrachtet zeigt sich nun der ganze Gnostizismus bei allem mystischen Universalismus vom Geiste der *Scheidung* getragen und getrieben und lebt so aus dem *Spaltungs-* und *Sonderungstrieb* des ganzen 2. Jahrhunderts. Vor allem reißt er zu schroffster Spannung Geist und Materie, Gott und Welt auseinander. Dann aber greift in ihm die Scheidungssucht in die doch sonst eher zur Einheit drängende göttliche Sphäre gerade in einem Ueberschießen des Verklärungsdranges bis zu einer damals auch anderswo (s. oben S. 128) bemerkten Ueberwucherung des Polytheismus und dies, mit einer spielerischen Willkür

mythischer Phantasie, die in ihrer Loslösung von der objektiven Gegebenheit und der geschichtlichen Tradition wie in der Personifizierung von Ideen und Weltpotenzen dem sonstigen säkularen Subjektivismus entspricht. Da scheidet sich nun die Vielheit der Geister und Engelskräfte unter sich und von Gott, und die Dutzende, ja Hunderte von Himmeln entladen in der geteilten göttlichen Fülle das Pleroma, von dem wieder niedere Sphären abfallen. Aber Gott selber spaltet sich in der Gnosis in ähnlicher Scheidung wie gleichzeitig bei dem Neupythagoreer Numenios. Der vom Judentum verkündete noch erkennbare gerechte Schöpfergott wird als niederer, gegen den Satan ohnmächtiger Engel von Menander, Cerinth, Cerdon, Saturnil, Basilides an Macht, von Marcion auch moralisch tief herabgesetzt gegen den unerkennbaren obersten Gott, den Vater Christi, und schließlich werden bei Valentin und seiner Schule so recht im Gegensatz zur Einheitsbetonung bei Paulus drei Christus und drei Erlösungen unterschieden. Und die Scheidung geht weiter bis in die Menschenwelt, die in die Erleuchteten und die vom Sinnlichen Beherrschten auseinanderfällt, nach Valentin gar in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker. Und der Gnostizismus selber schärft durch Aufstellung unkirchlicher Geheimlehren und weiter durch allerlei *Separatismen* und Sektiererei die Scheidungen unter den Menschen. Aber auch die Kirche wirkt jetzt in solcher Richtung, indem sich etwa seit der Jahrhundertmitte jede Gemeinde in Klerus und Laien scheidet, wogegen wieder die individualistische Sekte der Montanisten damals sich auflehnt. Wenn sich der Priesterstand mit dem Bischofsamt im 2. Jahrhundert durchsetzt, so bedeutet dies zugleich, daß sich statt der universäleren Wandermission die provinziale, ja lokale Abgrenzung der Gemeindebildung ausgeprägt hat, aber noch nicht die Einheitskirche.

DAS (3.) JAHRHUNDERT DER KIRCHENBILDUNG UND ORIENTALISIERENDEN SUBORDINATION

Der Uebergang vom sondernden, kritisch lösenden, aufklärerisch streitenden 2. Jahrhundert zum wieder *bindenden* 3. vollzieht sich an der Wende beider in zwei führenden Männern auf grundverschiedene Weise. Im Bahnbrecher der lateinischen Patristik, in *Tertullian* schlagen die Richtungsgegensätze der beiden Jahrhunderte gewaltsam zu stürmischem Gewitter zusammen wie noch machtvoller an späterer Säkularwende in Augustin. Aus dem 2. Jahrhundert wächst jener als advokatorischer Kämpfer auf, als scharfer Antithetiker, beredter Apologet, polemischer Spötter, als moralistischer Aufklärer und Erzindividualist, der wie Justin die Freiheit nicht nur des Wollens, auch des Glaubens, das Eigenrecht zur Religionswahl verficht, mit unpersönlich derber Kraft, ja mit afrikanisch wilder Leidenschaft, voll Eigenheit und Eigensinn das Selbstbewußtsein und die Natur der Seele betont auch als Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis, dabei der individualistischen Stoa folgt nicht bloß in der Ethik, in der anthropozentrischen Teleologie, im heraklitischen Logos, auch in der Berufung auf die Natur, im erkenntnistheoretischen Sensualismus und psychologischen

Materialismus und doch durch den Anblick tapferer Märtyrer einst bekehrt, alle menschliche Tugend, Kraft, Kunst, Vernunft, Erkenntnis in Verachtung herabstößt zum Triumphe des aus dem Nichts schaffenden Gottes, des fanatisch geschlossenen Glaubens, des puritanisch geforderten Gesetzes und der rigoristischen kirchlichen Disziplin. Glaube und Welt, Christentum und Philosophie, „Athen und Jerusalem" bringt er zur feindlichsten Spannung. Aus lauter Kirchenstrenge, die alle Ketzer niederzwingen will, bricht er schließlich mit der Kirche selber. Aus lauter Leidenschaft wird er spitzfindig. Mit philosophischer Gelehrsamkeit schlägt er gegen Spekulation und Wissenschaft bis zum credo quia absurdum. Mit sinnlicher Phantasie und derber Realistik stößt er die reale Welt als teuflisch ab mit ihrer festlichen Sinnenlust, ja mit all ihren gegebenen Berufs- und Sozialformen. Mit repulsivster Kraft zur stärksten Attraktion umschlagend, der eigenwilligste und zugleich der opferwilligste Mensch, der trotzigste und zugleich der demütigste, gehorsamste, erscheint dieser knieende Barbar, dieser römische Gladiator und Advokat des Glaubens, dieser *antithetische Absolutist* als eine *Uebergangsgestalt*, wie sie eben nur möglich war auf der Schwelle der beiden Jahrhunderte.

Und diesem Wilden unter den Patristikern steht der „Milde" gegenüber, jener Alexandriner *Clemens*, der keinen barbarischen Willen zu zwingen, sondern nur sein in hellenischer Bildungssphäre erwachsenes und fortspinnendes Denken überzuleiten hat von der *Kritik zur Dogmatik*. Noch im Stil des 2. Jahrhunderts ein debattierender Apologet, ein Literat, der in den lockeren Formen der Paränesen, der Glossen und der bunt gewirkten „Teppiche", halb noch advokatorisch, halb schon diktatorisch schreibt, lenkt auch er wie gleichzeitig Tertullian ein in den positiven, dogmatischen, mehr kirchlichen, insgesamt wieder bindenden Zug, mit dem sich nun das 3. Jahrhundert über allen Sektenstreit, alles Für und Wider des 2. erhebt. Auch er sucht die Glaubenskonzentration, nur milder, minder gewaltsam, mehr im Zusammenhang des Christentums mit Judentum und Hellenentum, in der Uebereinstimmung des Glaubens mit dem Wissen, und er verficht die von den Gnostikern zerspaltene Einheit Gottes und seines Logos schon wie Origenes im Subordinationismus, der nicht so streng wie die Monarchianer dem absoluten Gott die beiden andern Personen unterordnet. Ueber alle noch fortwirkenden stoischen Reminiszenzen steigt bei ihm schon wie überhaupt nun im 3. Jahrhundert wieder der theoretische, universale Idealismus *Platons* empor, dessen Weltbild er wie im 1. Jahrhundert Philon durch die Logoslehre in Stufen nach oben ausbaut.

Noch mehr gilt dies von seinem Schüler *Origenes*, der nun in der folgenden Generation als umfassender Geist und „Mann von Stahl" (Adamantios) die *Konzentrationskraft* des 3. Jahrhunderts formal entfaltet als der erste *Systematiker* der Dogmatik und Religionsphilosophie. Er schafft das Urbild der theologischen Summen des Mittelalters und schließt in einem gewaltigen Kommentarsammelwerk die Fülle des Wissens lehrhaft zusammen. Wie zwei Jahrhunderte früher Philon als platonischer Spiritualist wieder allegorisierend lehrt er die ewige Ideenwelt und Christus darüber als ewigen Logos. Ganz im Sinne Platons

den er „christianisiert“ (Salin), zieht er zur Welterklärung die kosmischen Wissenschaften heran nach dem Vorbild der Geometrie in streng *bindender deduktiver* Methode von dem an sich Ersten ausgehend. Und dieses erste und zugleich letzte Prinzip ist ihm eben die göttliche Einheit, die ihm noch über Vernunft und Wahrheit, über Wesen und Sein hinausliegt und deren vorgeführte Entfaltung zur Weltvielheit seine erlösende Ergänzung finden muß in der Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott, der am Ende alles in allem ist. Und die Einheit Gottes hält Origenes fest gegenüber allem gnostischen Dualismus und Pluralismus, zugleich als Kontrast zur Zwiespältigkeit des Menschen, der in Sünde abfällt von Gott. In solchem hochstrebenden absolutistischen *Einheitszug* ist dieser bindende Geist allem Individualismus auch in der geschichtlichen Wirksamkeit abgeneigt, bekämpft er selbst den platonischen Eklektiker Celsus als einen Epikureer, wie noch sein Schüler Dionysios den epikureischen Atomismus abweist.

In Origenes ersteht der Kirche der erste Systematiker, wie ihr in Julius Africanus und Hippolytos die ersten Historiker erstehen im Anfang des 3. Jahrhunderts, das überhaupt die *Kirche* erst zum vollen Bewußtsein ihrer bindenden Macht und ihrer Kulturbedeutung hebt. Dieses Säkulum, das allgemein die konzentrativen Kräfte über die differenzierenden Herr werden läßt, bringt auch den Sieg der Kirche über die Ketzer. Im 1. Jahrhundert als ideale Einheit erstanden, in den Spaltungen des 2. mehr nur als Sekte oder Orden kämpfend, organisiert sie sich nun im 3. erst als reale Einheit. An der Wende zu diesem Jahrhundert erst verlegt man den Gottesdienst aus Privathäusern in eigentliche Kirchen. Die historische Betrachtung findet das Christentum seit Anfang des 3. Jahrhunderts „verkirchlicht“, aber gleichzeitig findet sie es auch „verweltlicht“, beides eben, weil es sich jetzt als *soziale Organisation* ausbaut. Es tritt aus der sektiererischen, klösterlichen Absonderung, aus seiner paradoxen, radikalen Kampfeshaltung, aus seiner Weltfremdheit heraus. Es dringt aus den städtischen Konventikeln tief ins Land hinein. Es läßt die Gläubigen in allen Berufen wirken; es wird „seit 200 ein Kulturfaktor ersten Ranges“ (Jülicher) und legt um 300 in Laktanz seinen Bildungsanspruch fest. Und vor allem: Es wandelt sich in diesem Jahrhundert aus dem „alten Individualismus und Enthusiasmus“ in ein politisches Gemeinwesen (Harnack), in eine rechtlich geordnete Kultusanstalt mit formulierten Dogmen und gefestigter Theologie, mit „apostolischer Glaubensregel“ und „apostolischem Schriftenkanon“. Konzilien treten zusammen, und in einer Konföderation der Bischöfe konsolidiert sich die Kirche gegenüber gnostischen und andern Ketzereien in festen Normen als geschlossener Bau, der immer mehr als Pyramide zur einen Spitze aufstrebt. Der seit der Jahrhundertwende von den Bischöfen Viktor und Callistus beanspruchte Vorrang Roms ist um 300 nicht mehr bestritten. Auf dem Boden des Weltreichs steht nun die Kirche als reale göttliche *Einheitsmacht*, und „außerhalb der Kirche kein Heil“ — so wird verkündet, so eifert nun Cyprian in seiner Schrift de unitate catholicae ecclesiae für Einheit und Macht der Kirche, die er als Erziehungsanstalt zum Himmel vergöttlicht und in der absoluten Autorität stabilisiert; denn „die Kirche ist



in dem Bischof, nicht nur der Bischof in der Kirche", und es ist nur *eine* Autorität, „*eine* Kirche, *ein* Episkopat", „*eine* Quelle, *ein* Ursprung, *eine* Mutter", „*ein* Gott, *ein* Glauben, *ein* Volk". Im Episkopat konkretisierte sich (nach Loisy) der Sozialaufbau der Kirche; aber das soziale Moment stand unter der religiösen Autorität wie der Diakon mit seiner Liebestätigkeit unter dem Bischof (Tröltsch). Nur in der sakramentalen Gnadenmitteilung d. h. nur in der Priesterkirche bot sich das Heil. So vollendet das *bindende* 3. Jahrhundert die *Katholisierung* des Christentums. Gleichzeitig hebt Hippolytos mit kirchlicher Strenge das Gesetz und die Einheit und Macht Gottes hoch empor über den Menschen und über die Welt, deren bloße Teile die heidnischen Philosophen verherrlicht hätten. Dadurch wurden sie Verführer zu den gnostischen Häresien, zu deren Gottesscheidung gerade im 3. Jahrhundert der Gegenpol aufsteigt im *Monarchianismus*, der die Einheit Gottes bis zur Ausschließung der Dreipersönlichkeit absolut setzt.

Aber das 3. Jahrhundert läßt ja auch einen größten heidnischen Philosophen als *Inthronisator der absoluten Einheit* aufstehen in *Plotin*, der selber die Gnostiker kritisiert, so daß sich im Kampf gegen sie die Patristiker auf ihn berufen. Auch der Neuplatoniker Origenes, den man vom christlichen Dogmatiker trennt, verficht jetzt in einer eigenen Schrift die Einheit des höchsten Gottes mit dem Weltordner gegen ihre Scheidung im 2. Jahrhundert bei Numenios. Plotin selbst ist dem vom Spaltungstrieb des 2. Jahrhunderts hervorgerufenen Streit der Schulen und Sekten so abgeneigt, daß er als Jüngling darüber melancholisch wird, bis er durch Ammonios Sakkas auf den Weg des *Neuplatonismus* geführt wird d. h. auf den Weg zur Einheit. Und in der Begründung des Neuplatonismus, dieser größten Philosophie des ersten Jahrtausends, bringt ja das 3. Jahrhundert seinen glühenden *Einheitsdrang* zum höchsten spekulativen, systematischen und zugleich enthusiastischen Ausdruck. Plotins ganze Lehre ist wie ein einziger Hymnus auf die Einheit, die da nicht wie bei dem Christen Origenes nur ein Attribut Gottes, sondern das Wesen des Göttlichen selber ist, wie die Einheit auch das Urgute ist und über alles Sein, auch über alles Denken hoch hinausliegt. Denn da das Denken die Spaltung in Subjekt und Objekt braucht, sei es schon mit der Zweiheit behaftet, und so sinkt die Vernunft unter die Einheit herab, ist dabei aber als ungeteiltes, unmittelbares Erzeugnis der Einheit ihr noch am nächsten an Rang, während das weitere Erzeugnis der Vernunft, die Seele zwar an sich einheitlich, in bezug auf ihren Körper aber geteilt ist und darum tiefer steht. Denn aller Wert liegt in der Einheit, aller Unwert in der Scheidung. In der übersinnlichen, in der Geisteswelt herrscht Einheit, in der Sinnenwelt Trennung und Zerstreuung. Gott, Geist und Güte haben nicht nur ihren Wert, haben ihr Wesen in der Einheit, die das Prinzip an sich ist wie das Prinzip des Seelischen und das des Weltzusammenhanges. Das Höchste an allem, auch an der Vernunft, auch an der Weltseele, der ungeteilten, alles durchdringenden Weltdominante, dem Band der Einzelseelen, das Höchste aber auch an der Einzelseele, auch am Tier, auch an der Pflanze sei ihre Einheit, und so eben die Einheit an sich das schlechthin Erste, Göttliche, darum die Individualisierung der

Menschenseelen, die in die Leiblichkeit verstrickt, selbstherrlich sein wollen, ein Absinken wie bei Vögeln, die nicht mehr zur Sonne auffliegen können. Und darum gilt es sittliche Umkehr zur Einigung als Reinigung, als Erhebung über die Sinnesreize, Erhebung auch noch über die weltliche, stoische Idealität der praktisch-politischen Tugenden, Erhebung selbst noch über das höher strebende theoretische Denken zur Ruhe des reinen Einen, des übersinnlichen, überseienden, überweltlichen, übervernünftigen, zu dem nur der ekstatische Aufschwung Wenige in wenigen Momenten emporträgt — zu einer Seligkeit, die auf alle Reiche der Erde und des Himmels verzichtet.

Wahrlich, die *Einheit* kommt hier zu einer *Apotheose*, in der sich der *Konzentrationstrieb* des Jahrhunderts zu letzter Krönung auslebt. Doch Thron und Triumph sind der Einheit ja nur beschieden, wenn sie über etwas sich erhebt, wenn sie *bindende Kraft* einer Vielheit ist, wenn sie *Macht* ist, die sich entladet, „emaniert" in die Vielheit — aber nur, um in der Vielheit immer wieder als Einheit zu siegen, die sich dabei nur in ihren eigenen Stufen absetzt und so nicht nur im Eigenglanz, sondern erst recht in der Ausstrahlung, nicht nur statisch als substantielle Einheit, auch *dynamisch* als Vereinheitlichung triumphiert. Und dabei ist die Uebermacht der Einheit über die Vielheit so vollständig, daß jene diese nicht bloß aus sich erst entfaltet, sondern sie auch in sich zurücknimmt, ja sie in sich enthält und umfaßt. So umschließt und beherrscht immer das Höhere als Einheitliches das geteiltere Niedere wie die Vernunft die Ideen, die Weltseele (namentlich bei Plotins Schüler Amelios) die Einzelseelen, die Seele den Körper, dessen Teile sie allgegenwärtig durchdringt, ja den sie erst bildet. Die göttliche Einheit ist da so erhaben über die Vielheit der Welt, daß sie diese gar nicht will, gar nicht schafft, sondern sie wie unwillkürlich aus ihrer Ueberfülle ausfließen läßt, ohne ihr dadurch wirklich etwas von sich abzugeben; denn das Licht der Einheit wird nicht gemindert durch Ausstrahlung in die Vielheit. Es gibt da keinen Blick und keine Liebe eines Schöpfergottes zur Welt hinab, es gibt nur Blick und Liebe des Einzelwesens nach oben zur Ureinheit, vor deren Macht oder vielmehr Uebermacht es in leerer Ohnmacht verbleibt. Man kann hier zweifellos im Neuplatonismus die Philosophie des Absolutismus finden, aber nicht eines tyrannischen, der die Vielheit in Schein auflöst, sondern eines subordinativen, *hierarchischen*, der die Vielheit in Abstufungen, Abschwächungen der herrschenden Einheit zuläßt. Es ist ein Monotheismus, verwandt den damaligen christlich-platonischen Richtungen des „Monarchianismus" oder auch des „Subordinationismus". Das Eine ist nicht alles, sondern *vor* allem, enthält nicht alles, sondern ist Kraft, Quell von allem, das es umfaßt. Das Eine ist zugleich das Erste, Höchste, Realste. Was aus ihm, unter ihm entfließt, ist nur Minderseiendes, und in einheitlicher Stufenleiter geht es herab vom Sonnenlicht des Ureinen, Ueberseienden bis ins nächtige, nichtige Dunkel der nichtseienden Materie.

Meilenfern bleibt so die Lehre Plotins dem in die Breite gehenden Individualismus, Materialismus und Pantheismus der Stoa und folgt vielmehr *Platons* Höhenzug, übersteigert ihn aber noch mehr als Philon ins gotisch Vertikale bis zur höchsten Turmspitze spekulativen Geistes. Gewiß lebt im geistigen

Schautrieb Plotins ein letzter wundersamer Ausklang des Hellenentums. Aber die Schau wird zur Aufschau emporgezogen, die schon im Uebergang schwebt vom Schauen zum Glauben als eine *Orientalisierung* des Griechengeistes. Plotin selbst findet den Ausdruck Schauen nicht mehr ganz zutreffend: es sei vielmehr eine Ekstase in der Hingabe seiner selbst. Der seelische Aufschwung führt nicht wie bei Platon nur zur Schau des Göttlichen, die noch eine Distanz fordert, sondern zur „Berührung" mit ihm, zum Einswerden des Schauenden mit dem Erschauten, das nicht mehr in seinem qualitativen Was, sondern nur in seinem Daß, seiner unmittelbaren Existenz erfaßt, d. h. erlebt wird. Der Platoniker wird hier zum Mystiker. Gewiß ist Plotin auch Platoniker und namentlich in seiner zweiten Periode, wie M. Wundt zeigt, auch Aristoteliker, obgleich schon in niederem Grade, da er bei den aristotelischen wie bei den stoischen Kategorien die spekulative Einheit vermißt. Zudem nimmt er von Aristoteles gerade auf, was er mit Platon zu verschmelzen weiß, indem er die Ideen als Formen in den Nus einschlagen läßt. Es gehört eben auch zum neuplatonischen Einheitsstreben, daß Plotin sich mit Platon ganz einig weiß und weiter daß er oder, wie es heißt, schon sein Lehrer Ammonios Sakkas, jedenfalls noch sein Apostel und Interpret Porphyrios Platon wieder mit Aristoteles zur Lehreinheit zusammenschließen. Es ist der Geist *systematischer Konzentration*, den sie von beiden erneuern, mit dem beide schon über Hellas hinausweisen, Aristoteles der Weltmonarchist, der Lehrer Alexanders ebenso wie Platon, der Gründer des Idealstaats, der in Athen als Kastenstaat „ägyptisch" anmutete.

Und eben diesen platonischen Idealstaat will der hellenische Aegypter, der Alexandriner Plotin unter kaiserlicher Protektion verwirklichen. Ja, er, der einst mit dem Römerheer nach Asien gezogen war, hungrig nach persischer Weisheit, steht in der Mitte zwischen Platon und Zarathustra, zwischen dem hellenischen Philosophen und dem orientalischen Propheten. Er hat Platon *orientalisiert*, indem er ihn *superlativiert* hat, indem er dessen Pathos der Distanz zwischen Ideen- und Sinnenwelt zu asketischer Weltüberwindung und zu hierarchischer Rangordnung der Wesensstufen aufspannte. Er hat den Platonismus orientalisiert, indem er ihn *dynamisiert*, *subjektiviert* hat. Nach oben mit hellenischem Geistesauge schauend, nach unten mit orientalischer Macht und Kraft umfassend und wirkend — so entfaltet sich die Vernunft wie die Seele bei Plotin. Indem ferner die Ideen nicht wie bei Platon über, sondern in der Vernunft wie die Gedanken in der Seele wohnen, siegt wie schon bei Philon die subjektive Kraft über die objektive Statik und Plastik. Nach Plotins eigenem Vergleich bleiben die Götterbilder draußen zurück, wenn er ins Heiligtum seiner Gotteseinheit eintritt.

Und doch, wenn Plotin die hellenische Plastik schwärmerisch erweicht in mystische Optik, in den *malerischen* Sieg des *Lichts* über das Dunkel, so hat er zugleich die orientalische Macht und Kraft hellenisch abgeklärt, gemäßigt und gesänftigt zum stillen Ueberfließen höheren Wertes. Das Große, Neue an dieser Lehre ist die volle *Durchseelung des Absolutismus*, ist wieder eine Durchdringung der Gegensätze, eine tiefe Verbindung des *Höhenzugs* mit dem *Innenzug*, Ein-

kehr und Spiegelung der thronenden Macht im kontemplativen Erlebnis der einsamen Seele. Weltüberwindung wird dabei zur Selbstüberwindung, und dem Ausfluß des All aus Gott entspricht zugleich die Heimkehr der Seele zu Gott. Der Triumph des Makrokosmos vollzieht sich im Mikrokosmos, und das Pathos des Himmels wird zum *Ethos der Seele.* Ja, die Seele, deren Sein und Bedeutung er ins Ewige vertieft zur Unsterblichkeit und die er zur Wendung nach oben und nach unten in die Mitte stellt zwischen die göttliche und die materielle Sphäre, diese Seele und ihre Bestimmung ist ihm Grundinteresse. Und ethisch reinigen muß sich ihm die Seele, bevor sie zur Gottesschau gelangt. Denn Plotin faßt nicht das Absolute als solches, sondern vom individuellen Subjekt aus; ja, er hat das „Ich" als philosophischen Begriff entdeckt (J. Stenzel). Du mußt Einkehr halten in dich selbst, mußt dich selbst betrachten, doch eben im Hinblick auf das Absolute, das dabei wieder siegt. Du mußt dich wesentlich betrachten in bezug auf deine Angemessenheit zur Gottesschau und dazu deine Seele glätten. Wenn Platon Objektives und Fertiges als „ Statuen" in und über der Seele schaut, so faßt Plotin subjektiver die Seele selbst als Statue, die erst auf das Göttliche hinzuformen wäre. Ihm ist dabei auch das Auge nicht sonnenhaft, sondern soll es erst werden, um Sonne zu schauen.

Die ganze Arbeit hellenischer Kultur bis zur letzten Vergeistigung des Menschen wirkt in Plotin fort, eingewoben in seine Mystik — in ihr aber siegt der *Höhenzug über* den *Innenzug,* die *Gottesmystik über* die *Seelenmystik.* Er fordert sein Selbstbewußtsein aufzugeben in der Anschauung Gottes und begrüßt den Arzt an seinem Sterbebett, bereit, „das Göttliche in mir zum Göttlichen im All hinaufzuführen". So atmet seine ganze Seele nur Sehnsucht nach Gott und fühlt sich geboren nur zum heiligen Eros, zur hingebenden Gottesschau. Liebe, Kunst und Philosophie preist und pflegt er wesentlich als Wege zu Gott, d. h. als Einheitswege, als Mittel der Vereinigung mit der Ureinheit, auf die hin alles konvergiert. Wohl ist ihm die Seele gefüllt mit hellenischer Weisheit und Kunst und darum sein Gesichtsfeld reich an Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit, aber all diese Vielheit ist ja nur als niedere Sphäre von der höheren Einheit abgeleitet, beherrscht und durchdrungen und dient nur als Stoff für die formende Idee. Der musische Geist wittert darum in aller Vielheit doch die Einheit, die *Harmonie,* und die Seele faßt in der Schönheit eben die Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammen und grüßt in all jener bunten Erscheinung nur die ungeteilte Idee, die ihr, der Seele selber eingeboren ist. So liegt nun die *Schönheit* nicht in der symmetrischen Koordination, sondern in der *Subordination,* in der Herrschaft des Höheren über das Niedere, der Formidee über den Stoff, so daß die Sinnenwelt zum bloßen Sinnbild des Ewigen wird. Haben wir hier nicht bereits das Hegelsche Kennzeichen der *romantischen* Kunst gegenüber der klassischen, hellenischen? Das Schöne steigt hier in Wahrheit zum Erhabenen, indem für Plotin wie für Kant das Gute den Vorrang hat vor dem Schönen, während den Griechen, selbst einem Platon das Schöne eins ist mit dem Guten. Den griechischen Vergleich des Lebens mit dem Schauspiel kennt wohl auch Plotin; aber er sieht darin nicht so sehr wie der Kyniker und Stoiker

unsere individuellen Heldenrollen als vielmehr die Bescheidung des Einzelnen im Sinn des Ganzen, das nicht lauter Helden verträgt und das uns nur Schauspieler sein läßt in dieser Welt, die selber nur ein Schauspiel ist, ähnlich wie bei Schelling ein Weltgedicht Gottes.

Ja, das Einzelne ist in dieser *bindendsten* Lehre ein gar leiser Ton im Ganzen, das Individuelle wie aufgesogen im Lichte des Einen. Wenn Platon noch sein Athen wie sein Geschlecht selbstbewußt rühmte, so will Plotin Ort und Zeit seiner Geburt wie seine Eltern nicht einmal nennen. Er schämt sich seiner leiblichen Bestimmtheit und sucht sein Individuelles fremd und feindlich abzutun für die Entrückung, ja die Flucht der Seele in die göttliche Einheit. Während so der Hellene Platon in seinen Ideen als reinen Qualitäten höchste Bestimmtheit, Klarheit und Erkennbarkeit proklamiert gegenüber dem verachteten Unbegrenzten und der Unbestimmbarkeit der Materie, feiert Plotin in seinem göttlichen Ureinen gerade das Unbestimmte, Qualitätslose, Unbegrenzte, Unbegreifliche, Unerkennbare, und während die hellenische Vernunft bei Platon in Eros und Mania nur Flügel erhält zum Aufstieg, schlagen bei Plotin die Flügel der Ekstase über die Vernunft hinaus, über alles Denken hinauf in die heilige Nacht des *Orients*, wo das Absolute in göttlicher Einsamkeit himmelhoch thront über dem Menschen und all seinem Begreifen. So groß der Denker und Dichter ist, der in Plotin lebt, größer noch ist in ihm, den seine Schüler als „göttlichsten" preisen, der *Prophet*, und alle Kunst und Weisheit mündet diesem nachantiken Geiste in die Religion, die nun einmal aller Einheitssehnsucht letzte Erfüllung gibt.

Der alexandrinische Mystiker des 3. Jahrhunderts greift dabei zurück auf den ja auch schon platonisierenden jüdischen Alexandriner Philon im 1. Jahrhundert, aber auch viel weiter, auch noch über seinen Meister Platon im 4. Jahrhundert v. Chr. zurück auf „*Pythagoras*", der ihn gleich einem andern Mystiker desselben 6. Jahrhunderts, gleich Pherekydes unter den Vorplatonikern am verwandtesten anmutet. Und Mehlis erinnert mit Recht auch an andere Einheitsverfechter jenes Jahrhunderts von Anaximanders Apeiron bis zu Parmenides' Denk- und Seinseinheit als Parallelen zu Plotin. Woher nun wieder diese bisäkularen Sprünge (6. und 4. Jahrh. v., 1. und 3. n. Chr.) in den geistigen Erneuerungen, wenn hier nicht ein *geschichtlicher Rhythmus* waltet? Und woher diese Verwandtschaft, ja z. T. bewußte Sympathie mit der Denkweise des 6. Jahrhunderts v. Chr.? Es ist der kosmische Absolutismus dieses Jahrhunderts zumal in der pythagoreischen Subordinationsmystik, in dem sich der Neuplatonismus wiederfindet. Ja, Plotin erscheint wie ein durch Platon hindurchgegangener Pythagoras, diesem ähnlich beschrieben in der Zauberwirkung seiner Missionsrede, und selbst seine Schriften müssen sich die Ordnung nach pythagoreischem Zahlenschema in 6 × 9 Abhandlungen gefallen lassen. Seine Schüler Porphyrios und Jamblichos spinnen jetzt das Leben des Pythagoras verklärend aus. Aber schon im Anfang dieses Jahrhunderts bekannte Philostratos sich zum Pythagorasideal zugleich als Lobredner jenes Apollonios von Tyana, der dieses Ideal wieder im parallelen 1. Jahrhundert n. Chr. verkörpert hatte, in dem auch die

Fälschungen „pythagoreischer" Schriften zuerst Mode geworden. Wie im 6. Jahrhundert v. Chr. *Absolutismus* und *Subordinationssinn* vom *Orient* her nach Hellas herüberklingen, so zeigt auch der Neupythagoreismus einen stark orientalisierenden Zug. Apollonios von Tyana und fast alle bekannten Neupythagoreer stammen selber aus dem tieferen Asien. Mit einer Lobpreisung indischer Weisheit verbindet Philostratos den Neupythagoreismus, der sich gleichzeitig weiter ausspinnt in den „Chaldäischen Orakeln" und in der stark ägyptischen hermetischen Literatur. Und all diese schwärmende Theosophie von stark exotischem Duft vollendet sich eben in dem pythagoreisierenden Neuplatonismus, im hellenistischen Aegypter Plotin, im phönizischen Astrologen Porphyrios und am Jahrhundertende im syrischen Magier Jamblichos, dem auch eine Schrift über die ägyptischen Mysterien zugeschrieben wird, zu einer phantastischen und doch systematischen Synkretistik hellenischer und orientalischer Weisheit und entspricht ganz dem Geist dieses dogmatisch, spekulativ, visionär hochschwingenden Jahrhunderts, das Orient und Okzident wie Glauben und Wissen in *universaler Bindung* zusammenschließt und so drei große Weltlehren geformt hat: die *katholische Kirchenlehre*, den *Neuplatonismus* und den Manichäismus, den auch Harnack jenen beiden als selbständige Weltreligion ebenbürtig zur Seite stellt. Der wieder stärker romanisierende Geist dieses Jahrhunderts vertrug sich mit der gleichzeitigen Orientalisierung besser als der hellenische Geist, der auch, wie Wesendonck betont, die Mithrasreligion ablehnt, die Rom empfänglich aufsog.

242, fast im selben Jahr, da Plotin in Rom zu lehren beginnt, tritt der in Babylonien wirkende Perser *Mani* mit seiner Lehre hervor, die dem Neuplatonismus verwandt ist in der Idealisierung des *Licht*reichs gegenüber der Finsternis der materiellen Welt, in der magisch visionären und zahlensymbolisch wertenden und abstufenden Kosmologie, im Absinken des Menschen ins Dunkel gegenüber dem Welthorizont und eben im *universalen Synkretismus*, in dem Mani zu einer alle Völker umfassenden Weltreligion „die gesamte ihm erreichbare Kultur seiner Epoche zusammenzufassen suchte" (O. v. Wesendonck, Die Lehre des Mani). „Manis Stärke", sagt Reitzenstein, „liegt offenbar in der Kraft der Empfindung, der Organisationsgabe und dem weltumspannenden Plan. Alle ihm bekannten Erlösungsreligionen, Zarathustrismus, Buddhismus und Christentum will er zu einer Einheit zusammenfassen oder vielmehr die iranische Religion zur Weltreligion machen." Fest steht die Berührung des Manichäismus mit der christlichen Spekulation, zumal mit dem babylonisch beeinflußten Gnostizismus, der übrigens am Anfang des 3. Jahrhunderts in Bardesanes minder ketzerisch wird und seine Gottesscheidungen aufgibt. Der Dualismus, den man etwas zu einseitig und äußerlich beim Manichäismus betont, hat ja eine gewisse Parallele schon bei Platon, ja schon bei dem hier (von Wesendonck verglichenen) Monisten Parmenides — wieder einem Denker des 6. Jahrhunderts.

Doch dasselbe Jahrhundert lebte damals nicht nur in der Spekulation wieder auf, sondern mächtiger in dem nun aufsteigenden *Sassanidenreich*, das ja das alte Reich des Kyros und Dareios erneuern wollte. Am Krönungsfest des zweiten

Sassaniden soll Mani seine Lehre offenbart haben, damals als Plotin die Gunst des Kaisers Gallienus genießt und ihn beinahe für seinen Idealstaat gewonnen hat, wie er auch von der Kaiserin als Prophet verehrt ward. Am Anfang dieses Jahrhunderts schreibt Philostratos auf Wunsch der Kaiserin Julia Domna eine Biographie des Neupythagoreers Apollonios, zu dessen Zeit sich übrigens ein numidischer König leidenschaftlich für neupythagoreische Literatur interessiert. Nun im 3. Jahrhundert schlagen Staat, Religion und Spekulation merkwürdig tief ineinander. Ein *dynastisch-hierarchischer* Geist lebt im Manichäismus wie gleichzeitig im Neuplatonismus wie auch im Christentum des 3. Jahrhunderts, nicht bloß in seinem damaligen „Monarchianismus" und „Subordinatismus". Es konnte geschehen, was im vorigen Jahrhundert undenkbar war, daß Christen den Kaiser als Schiedsrichter in ihrem Streit anrufen, daß sie einen Kaiser hochpreisen, ja Christus mit ihm vergleichen; Origenes betont die Gleichzeitigkeit von Christus und Augustus und erwartet die Verchristlichung des römischen Reichs, und der Bischof Roms gewinnt jetzt eben als solcher den Vorrang vor allen andern Bischöfen. Immer mehr organisiert sich die Kirche zu fester Struktur, in Recht und Norm als Ordnung nach dem Muster des Staats. Kurz, das Christentum des 3. Jahrhunderts „nähert sich auf allen Linien dem Staate", wie Harnack feststellt, der aber auch darlegt, wie im selben Jahrhundert der Staat sich in der Richtung auf die Kirche entwickelt, wie er durch Universalierung des Bürgerrechts sich entnationalisiert, wie er — im Gegensatz zum vorigen und zum folgenden Jahrhundert — das Christentum nur selten Verfolgungen aussetzt, wie Gallienus die Politik Konstantins vorwegnimmt und andere Kaiser damals auf eine gemeinsame heidnische Staatskirche hinstreben und Elagabal alle Religionen seinem syrischen Gott unterwerfen will. Das Christentum wird bereits herrschend im osrhoenischen Reich von Edessa wie der Mazdaismus im Sassanidenreich, und wenn sich auch unter Aurelian und Diokletian noch der Mithraskult stark im Römerreich verbreitet, so wächst doch das Christentum heran zum mächtigsten Kult des Imperiums. Es offenbart sich ein merkwürdiges *Zusammenstreben des Glaubens, Denkens, Wollens,* geschwellt aus dem alten *Einheitsdrang des Orients.* Der Staat füllt sich mit Religion, der Hof wird zur Hierarchie, der Monarch wird zum transzendenten Wesen, und gleichzeitig verstaatlicht sich die Religion zur Kirche, zum subordinativen Aufbau, gleichzeitig aber auch verbündet sie sich im dogmatischen Aufbau mit der Spekulation, die selber wieder damals im Neuplatonismus hierarchisch und bürokratisch sich gestaltet und eine Rangordnung der Wesensstufen von der Allmacht des göttlichen Einen, ein kosmisches Reich bis zum Himmelsthron auftut. Wer will nun darum die Spekulation nur aus der Religion, die Religion nur aus dem Reich oder all dies auch umgekehrt herleiten? Tröltsch weist darauf hin, daß das katholische Zentralisationsbedürfnis wohl insofern mit dem Reich zusammenhing, als das Imperium eine Einheitsreligion als Korrelat forderte, aber zentraler aus dem eigenen Wahrheits- und Sakramentsbedürfnis stammt und daß die Dogmatik, die griechisch strenger Wissenschaft abgeneigt sei, nicht am hellenischen Begreifen, sondern

„nur an der Einheit hängt“ und „aus der Einheitsidee“ ihre Lehre bildete. Ja, aus dem *Einheitsprinzip erbauen sich* damals zugleich *Spekulation, Kirche und Reich,* und darum durchdringen, verschlingen sich alle drei Lebenssphären damals unter dem *Säkulartrieb der Bindung,* der allerdings am höchsten in der Religion sich auswirkend und aus dem Orient sich nährend, zum Einheitssystem, zur geschlossenen Ordnung und Sammlung auf allen Gebieten hindrängt.

Auch durch die speziellere *Literatur* des 3. Jahrhunderts geht ein Zug zur *Regelung, Massensammlung* und *Ordnung* der *Tradition,* läßt aber hier, belastet mit *barockem* Stil oder mit stofflicher Fülle, keine freie, schöpferische Individualität aufkommen. Da häuft Solinus seine collectanea rerum memorabilium, meist aus Plinius zusammengerafft, da häuft Censorin seine chronologischen Notizen meist aus Varro zum schwülstigen Sammelwerk, da häuft Nonius Marcellus aus alten Autoren seine lexikalische compendiosa doctrina per literas, und der Erzkompilator Diogenes Laertius stoppelt aus älteren Philosophiegeschichten seine unverstandene Stoffmasse zusammen. Der weitschichtig entladene Traditionssinn gibt jetzt dem Epiker und Historiker das Wort und läßt Dio Cassius 22 Jahre an seinen 80 Büchern römischer Geschichte schreiben, und 80 Bücher faßt das Epos des ersten Gordian. Die letzten Kultinschriften von Olympia und die letzten Sarkophage bezeugen jetzt noch den pietätvollen Sinn. Erben und Enkel pflegen Erinnerung und Ueberlieferung, die sie zusammenfassen und festigen. Sammelwerk und Regelwerk beherrschen die Literatur dieses *bindenden* Jahrhunderts. Antiquare, Lexikographen, Grammatiker und Juristen treten vor. Terentian schreibt sein Lehrbuch der Prosodie und Metrik, und die Rechtsgelehrsamkeit erlebt in Papinian, Ulpian und Paulus ihre größte Zeit und vermag als einzige Spezialwissenschaft damals Autoritäten zu bilden statt sie bloß nachzubilden.

Alle Sammlung, Festigung, Formung, Regelung aber schließt sich an die *Macht* Und wahrlich, damals schwelgte die Macht. Umwogt von byzantinisch schmeichelnder Rhetorik ladet sich das *Kaisertum* des 3. Jahrhunderts wieder aus in despotischer Schwellung, in Gewaltsamkeit und Grausamkeit, in Verschwendung und Ausschweifung — wie im 1. Jahrhundert. Die verfallende Kunst drängt in die Masse am Triumphbogen des Septimius Severus und in den Riesenthermen des Caracalla und Diocletian. Als restitutor imperii triumphiert Aurelian auch über Zenobia, die selber ein Reich über einen großen Teil des römischen Asiens und über Aegypten ausgespannt hatte, mächtiger als das gleichzeitig auftretende Reich von Edessa, doch übertroffen von dem auch damals gerade sich erhebenden neuen Perserreich, das nun mehrfach das Römerreich bedroht. Aber der *Reichstrieb* war in diesem Jahrhundert auch in Rom stark genug, um sich siegreich zu wehren für Einheit und Macht gegen alle reichsbildende Kraft des Orients, auch gegen das aufsteigende Kirchentum wie gegen das Germanentum, das im Jahrhundert des Zusammenschlusses seine eigene Form dafür entwickelt, das *Bundeswesen* in der Bildung mächtiger Völkerverbände, größerer Stammeseinheiten, der Friesen, Sachsen, Thüringer, Bajuvaren, Goten, Franken, Alemannen. Gleichzeitig aber treten Germanen in Scharen ins römische Heer ein, dem auch

schon viele Christen angehören. Wie die Kirche wird das Reich immer kosmopolitischer, universaler. Auch ein Thraker, ein Araber gelangen auf den Kaiserthron, und Caracalla zieht die letzte Folgerung, indem er das römische Bürgerrecht allen freien Provinzialen zuspricht, und damit den besonderen nationalen Charakter des Römerreichs in den *internationalen* des Weltreichs als des orbis terrarum aufhebt. Es war nicht so sehr ein Akt der Befreiung, der Rechtserweiterung als der Rechtsentwertung. Die Bürger werden zu Einwohnern, die Rechtssubjekte zu Rechts- und namentlich zu Steuerobjekten, deren Mehrung dieser Kaiser brauchte und wünschte. Die Vielheit der Bürger wird Allheit, um in die *Einheit* des Kaiserreichs aufzugehen. Das *Uniforme* verschlingt die freie Mannigfaltigkeit. Der Inhalt des Reichs wird bloße Masse, die Form, die bindende wird Macht und Zwang. In diesem Jahrhundert, da selbst die Natur durch Pest und Hungersnot sich so grausam bemerkbar machte, regiert die reine Gewalt. Es ist die Zeit der „*Soldatenkaiser*", die meist als tüchtige Feldherrn für Einheit und Macht des Reiches kämpfen, und von den Truppen auf den Schild erhoben, auch von ihnen wieder gestürzt und gemordet werden, und ihre Herrschaft wesentlich auf ihre Legionen gründeten oder auf die Prätorianergarde, die am Jahrhundertanfang auf 50 000 Mann verstärkt ward.

Das Kaisertum *militarisiert* sich in diesem Jahrhundert, aber es *orientalisiert* sich zugleich zum hochgeschwollenen *Absolutismus*. An despotischer Willkür, Ausschweifung, Grausamkeit mochten Caracalla und Elagabal alle Sultane beschämen. Was war noch römisch an diesem Kaisertum? Gordian III. wird von Eunuchen geleitet und wird von einem Araber auf dem Thron verdrängt, der nicht nur im syrischen Sonnenpriester Elagabal vom Weihrauch orientalischer Kulte umduftet war. Der Geist der *Hierarchie* und der „asiatischen Form" (Ferrero) siegt endlich in Diocletian, der es vorzog, seine Residenz nach Asien zu verlegen und die Kaiserwürde völlig im orientalischen Stil erhöht durch Diadem und Purpurtracht, durch Exklusivität und Hofzeremoniell. Nun sind aus Bürgern ganz Untertanen geworden, die vor dem kaiserlichen „Dominus" das Knie zu beugen haben. In dieser durchgeführten Subordination klärt sich aber die konzentrative Macht aus militärischer Gewalt zu friedlicher Ordnung ab in durchdachter, fester Organisation. Die bindende Macht bleibt, aber sie ergreift nach dem Schwert nun das Szepter, und die Militärdespotie beruhigt sich zur Bürokratie, in der aber nicht minder die Herrschaft konzentriert ist. Die Soldateska steht nun nicht mehr beherrschend, sondern gehorchend um den Thron. Die republikanischen Titel verschwinden für die nun rein kaiserlichen Beamten; der letzte Rest der Senatsrechte versinkt. Alles dient stumm der erhabenen Einheit, der souveränen Macht, die ihr *Subordinationsnetz* als *Einheitssystem* ausspannt im Kaisertum wie in der Kirche, im Perserreich wie im Manichäismus und im Neuplatonismus. Ja, die Einheit steigt um so höher in den Himmel empor zu hochatmender Verehrung, je tiefer die Erde in Not versank.

DAS (4.) JAHRHUNDERT DES LETZTEN HELLENISMUS UND DER DOGMATISCH-POLITISCHEN SPALTUNG

Hier zeigt sich nun wieder die sinnvolle Paradoxie des *Lebensrhythmus*, in der gerade die letzte, stärkste Erfüllung eines Säkularwillens selber schon den Umschlag in den entgegengesetzten mit sich bringt. Eben jene hierarchische Subordination, die doch im Dienste der Bindung, politisch der Machtkonzentration eingeführt ward, führte hier bei weiterem Ausbau an der Säkularwende in die *Gliederung* des Systems, zur *Trennung* der Potenzen. Selbst in der obersten Sphäre verteilt sich die entfaltete Macht nun auf mehrere Ober- und Unterkaiser. Und die am Ende des 3. Jahrhunderts von Diocletian nach oben gerichtete und zugespitzte Staatsbürokratie ward nun am Anfang des 4. von Konstantin nach unten fortgebildet durch schärfere *Sonderung* der Titel und Aemter, die sich von 7 obersten Reichs- und Hofstellungen verzweigen in den 4 Präfekturen, 13 Diözesen und 116 Provinzen, wo noch die kleinsten Unterbeamten sacri heißen. So führt gerade die Entfaltung der absoluten Macht zu ihrer *Spaltung*, gerade die vervielfältigende Ausladung eines Hochwertes zur Entwertung, und die zuerst vom Autoritätsdrang ausgeschütteten superlativischen Prädikate werden als illustres, spectabiles, clarissimi, perfectissimi, egregii in sauber gehüteten Rangstufen nach unten verteilt. In diesem Byzantinismus, dessen Kaiserrecht übrigens nach Lenel wahrscheinlich vorkonstantinisch ist, wird nun die Zivilverwaltung völlig geschieden von der Militärverwaltung, in der die magistri equitum und peditum auseinandertreten u. dgl. m.

Doch der in diesem Jahrhundert wieder vorwiegende *Spaltungstrieb* dient eben nicht nur der Ordnung, dient auch der Unordnung, und nachdem im vorigen Jahrhundert kraftvolle Soldatenkaiser sich die Macht erobert und Diocletian sie gefestigt hatte, verfällt sie jetzt eher individualistischer Schwächung. Schon Diocletian fühlt sich von der Macht, die er doch selber inthronisiert hatte, zuletzt übersättigt und zieht sich am Anfang des Jahrhunderts ins Privatleben zurück, ja veranlaßt auch seinen Mitkaiser dazu. Und nun schlagen 6 Augusti als Machtkonkurrenten gegeneinander, bis Konstantin mit Licinius zu einer *Reichsteilung* gelangt, die fast ein Jahrzehnt anhält. Dann als Alleinherrscher teilt er selber noch das vererbte Reich unter seine Söhne und Neffen. Und nach weiteren Machtspaltungen und Machtkämpfen zwischen Mitkaisern und Gegenkaisern, wobei die Familie Konstantins in Thronstreitigkeiten fast ausgerottet wird, endet das Jahrhundert mit der dauernden Scheidung des west- und oströmischen Reiches. Das einheitliche Weltreich zerfällt und verfällt so unter all den *lösenden* Kräften dieses Jahrhunderts, das durch Germanen und Perser die Reichsgrenzen einreißt und schließlich mit dem Einfluten der Hunnen in Europa und dem Einbruch der Westgoten ins Reich das Chaos der *Völkerwanderung* beginnt. Der Staat verfällt dem Bankerott, das Elend wächst, die Wirtschaft sinkt wieder auf tiefere Stufen, und die drückenden Steuern können wie die Gehälter nur in Naturalien ausbezahlt werden. Dafür tut sich ein Feudalismus auf; als byzantinische Provinzaristokratie ersteht jetzt, wie Mommsen zeigt,



ein *Rittertum*. Der *Individualismus* bricht eben wieder durch in alten wie in neuen Formen.

Aber ist es nicht gerade das Jahrhundert formaler Zusammenschließung, der universalen Macht- und Glaubenseinigung im konstantinischen Staatskirchentum? Nein, es ist das Jahrhundert nicht nur des *Reichszerfalls*, nicht nur der heftigsten *Machtkämpfe*, sondern auch der heftigsten *Glaubenskämpfe*. Es beginnt gerade mit den längsten und schwersten Christenverfolgungen unter den Kaisern Diocletian, Galerius, Licinius u. a. Es bringt dann im ritterlichen *Julianus* Apostata die letzte große Reaktion des Heidentums gegen das Christentum, des *Griechentums* gegen den Orient. Die Briefe des Hieronymus zeigen damals noch viel Heidentum im römischen Patriziat. In diesem Zeitalter der letzten Olympiafeste steigt nach zwei Jahrhunderten wieder ein griechisch gebildeter Philosoph auf den Kaiserthron und erneuert bewußt den Geist Mark Aurels und des kynisch-stoischen *Individualismus*, nur eben heftiger im Kampfe gegen das nun universaler erstarkte Christentum, gegen das Julian eher noch die Restitution des Judentums begünstigt, während er vor allem auf eine griechische Kirche und eine nationale Religion hinstrebt.

Doch was auch Julian erstrebte, zeigt sich nicht folgenreicher und charakteristischer, was *Konstantin* tat in diesem Jahrhundert? In seinem Werk über den „Untergang der antiken Zivilisation" zeigt jetzt Ferrero, wie das Christentum Rom zersetzen mußte, wie schon im 2. Jahrhundert der stoische Kaiser Mark Aurel solcher Zersetzung Vorschub leistete, während für das 3. Jahrhundert Septimius Severus und seine Nachfolger dem Staat im militärischen Absolutismus eine neue Stütze gaben, die aber zusammenbrach, als im folgenden Jahrhundert Konstantin durch die Verbindung mit dem Christentum der kaiserlichen Autorität selber den Todesstoß gegeben habe und damit auch dem römischen Reich. War überhaupt Konstantin ein starker Mann und Charakter? Dieser menschlich allzumenschliche Opportunist, der gegen sein Wort seinen Mitkaiser wie sein Weib und seinen Sohn töten ließ, bringt so wenig in seinem Werk wie in seinem Leben geschlossenen Charakter auf. Wie er im Staat die Teilung und *Sonderung* der Gewalten entwickelte und ihn der *Spaltung* entgegenführte, so hat er ihn sich beugen lassen vor der Kirche, aber auch nicht etwa zu fester Einigung in einem Staatskirchentum, nein, er hat nicht eigentlich Bindungsakte, sondern Lösungsakte vollzogen, er hat durch das Mailänder Edikt 313 ja nur die religiöse *Toleranz* verkündet, der Kirche nur Bewegungsfreiheit und weiterhin den Geistlichen Amts- und Steuerfreiheit, den Bischöfen selbständige Gerichtsbarkeit, den Kirchen Erbrechte verliehen und er hat schließlich von Athanasius für alle ungehinderten Eintritt in die Kirche gefordert. Kurz, er hat *freie Bahn* für die Kirche geschaffen, doch er hat dies alles nicht aus Eifer für den Glauben und seine Einigung getan, sondern er hat als *aufgeklärter* Politiker gegenüber seinen christenfeindlichen Nebenbuhlern die Partei der mächtig gewordenen Kirche zu ergreifen für nützlich befunden, und er hat dann, als er, noch selber Heide, nur Parteigänger der Kirche, nicht Gläubiger, wieder innerhalb des Christentums eine Partei begünstigt und zwar, wieder bezeichnend für das Jahr

hundert, gegenüber der orientalisierenden die okzidentalische, in Athanasius eher *hellenisierende*, wie er ja auch seine Residenz in das hellenische Byzanz verschob, und es als Hauptstadt ausschmückte und erweiterte. Noch bis ins letzte Viertel des Jahrhunderts galt wesentlich die religiöse Toleranzformel und nicht ein Staatskirchentum, gegen das sich auch namentlich die Donatisten sträubten mit ihrer Sonderkirche, und der römische Bischof blieb dem Concil von Nicäa fern. Der Kaiser dessen Weltherrschaft schon beschränkt und bedroht war, war ja auch gar nicht Oberpontifex; vielmehr nahm Konstantin, lange nur heidnischer Protektor der Kirche, erst zuletzt ihren Glauben an, und ein Theodosius wird vom Abendmahl ausgeschlossen durch Ambrosius, da der Kaiser die Paläste, der Bischof aber die Kirchen beherrsche.

Das Kaisertum, das noch mit Diocletian die schärfste Christenverfolgung beginnt, dann mit Konstantin eifrigst das Christentum und zwar das athanasische begünstigt, dann mit Julian in eine Restauration des Heidentums umschlägt, hierauf in Valens das arianische Christentum vorzieht, endlich in Theodosius, gegen den noch 392 ein heidnischer Gegenkaiser ausgerufen wird, wieder das athanasische zum Siege führt, dieses religiös so wechselnde Kaisertum gibt ein Bild der inneren *Zerrissenheit* und der *Glaubenskämpfe* dieses *scheidungs*vollen Jahrhunderts. Die Kirche lebt da beständig im Streite nach innen wie nach außen. Aus den konkurrierenden Schulen von Antiochia und Alexandria steigen in Arius und Athanasius die Häupter jener beiden großen Kirchenrichtungen auf, deren Streit vom Kaiserhof und vom nicäischen Bischofsparlament bis in die Läden der Krämer und Handwerker ausgefochten ward. Und ist es nicht wieder ein Streit um strengere Einheitsbindung oder Mehrheitsscheidung in der göttlichen Sphäre, ob Christus dem göttlichen Vater als Geschöpf untergeordnet oder wesensgleich sei? Und dabei siegt in den unter Konstantins und Theodosius' Aegide gehaltenen Konzilien entgegen dem an die Monarchianer des 3. Jahrhunderts anknüpfenden Arianismus die trinitarische *Mehrheits*auffassung des göttlichen Wesens — entsprechend einem Säkulargeist, der in Julian sogar in das Extrem des Polytheismus zurückfällt und auch den Neuplatonismus von der idealistischen Konzentration Plotins in die Wesens*spaltung* treibt.

Wunderbar, wie hier die Tendenzen des Jahrhunderts als *umschlagende* Fortbildungen des vorigen Säkulargeistes zusammenstimmen. Wie der im 3. Jahrhundert hochgeschwollene Absolutismus an der Wende zum 4. gerade durch seinen subordinativen Ausbau bei Diocletian und weiter bei Konstantin immer mehr zur Machtspaltung drängt schon von der obersten Sphäre im Kaisertum selbst bis herab in die noch „heiligen" niederen Grade der Bürokratie, so treibt gleichzeitig *Jamblichos* die neuplatonische Subordination so superlativisch auf, daß sich der plotinische Einheitsdrang überschlägt, daß nun über das Eine noch ein Uebereins auswächst gleich dem Oberkaiser seit Diocletian und damit schon bei der Spitze die *Spaltung* beginnt und die Sphären nun sich in fortwährender Zergliederung heiliger Hypostasen hypertrophisch entladen gleich den sacri der konstantinischen Verwaltung in einer Fülle von Gottheiten, Engeln, Dämonen

Heroen bis zur vollen Restituierung der Volksgötter. So ist die polytheistische Reaktion bei Julian wahrlich nicht bloße Romantik eines Sonderlings, sondern verankert wie in seinem Hellenismus schon in seinem Neuplatonismus, angeregt, begrüßt und gestützt durch Vertreter dieser Richtung wie Jamblichos, Theodoros, Sopatros, Sallustius, Macrobius, Eunapios, auch durch den Peripatetiker Themistios, und schließlich getragen vom Säkulargeist, in dem eben der Einheitsdrang wieder zum *Vielheitsdrang* ausschlägt und umschlägt. Denn der im 3. Jahrhundert aufgeschossene Systemtrieb, der gewiß zunächst binden und vereinheitlichen will, treibt naturgemäß in seiner eigenen Entwicklung und weiteren Ausgestaltung von der Konzentrierung zur *Gliederung* und führt bei dem aus dem 3. ins 4. Jahrhundert hineinwachsenden Jamblichos wie bei seinem Schüler Theodoros durch immer gesteigerte Komplizierung, immer reichere Abstufung zu immer feineren Zerlegungen und Begriffsspaltungen.

Es ist eine parallele Wendung, wie der Gotteszug schon des 1. Jahrhunderts im 2. sich überspannte und so in der gnostischen Gottessteigerung gerade zur Gottesscheidung auswucherte. Und, scheint nicht überhaupt im 4. Jahrhundert der *spaltende Geist des 2. wiedergekehrt*, nur durch die inzwischen im 3. mächtig erwachsene Kirche verändert? Wieder eröffnet sich die geistige Situation als ein *Schlachtfeld des Glaubens*. Wieder ein heftiger Kampf nicht nur gegen das Heidentum, sondern gegen die Häresien, wieder eine Fülle der Sekten, wie sie schon im Wettstreit der Athanasianer und der selber wieder sich spaltenden Arianer aufschießen, dazu in den Donatisten, Pneumatomachen, Theodotianern und wie sie noch alle heißen. Wieder auch eine glänzende Reihe von „Apologeten", die nun ebenso *polemisch* wie im 2. Jahrhundert aufsteigt in Laktanz, Eusebius, Methodius, Athanasius, Apollinaris von Laodicea, Makarius von Magnesia, Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Arnobius, Hilarius, Firmicus Maternus. Wieder arbeitet, den Streit schärfend und durch ihn geschärft, die *rationale Kritik*, wie sie von Eusebius bis Gregor von Nyssa hervorsticht und sogar wieder die Waffen der Skepsis ins Feld führt. Wohl bleibt der dogmatischen Aera auch in solchen kritischen Zeiten eine platonisierende Unterlage, und am Ende des Jahrhunderts formt sich in Gregor von Nyssa sogar wieder die Glaubensmasse zum System, aber es ist zu fein abgewogen, zu dialektisch durchgebildet und steht an großzügigem Hochflug spekulativer Schöpferkraft und dogmatischer Energie zurück hinter Leistungen des 3. Jahrhunderts, nicht nur hinter Plotin, auch hinter Origenes, der übrigens jetzt scharfe Kritiker findet wie Methodius und Hieronymus. Statt der monumentalen Systematik blüht eben im 4. Jahrhundert die feine *Dialektik* der Trinitätsdebatten und die feine Kasuistik und *Spezialistik* der Kirchenregeln.

In der Literatur stehen jetzt die subtilen, vielseitigen Gelehrtennaturen voran wie jener Gregor, wie auch der „Vater der Kirchengeschichte" und andere, die das Christentum durch die Vernünftigkeit der Tradition begreifen wollen. Der Glaube solcher Köpfe hat damals wieder seine Grundlage oder seine Ergänzung in einer rationalen oder sogar empirischen *Aufklärung*. Bei Gregor von Nyssa findet Cl. Bäumker einen transzendentalen Intellektualismus bedingt durch

einen an Mach erinnernden phänomenalen Sensualismus, und der gewiß nicht minder gläubige Arnobius erscheint in seinem antiplatonischen, sensualistischen Empirismus geradezu als Vorläufer Condillacs, ja Lamettries und läßt der sonst leeren Seele nur die Gottesidee angeboren sein. Und selbst diese Seele, ja überhaupt außer Gott alles wird von frommen Männern wie Methodius und dem Aegypter Makarius damals für körperlich erklärt in einem halb stoischen, halb aristotelischen Naturalismus. Es ist bezeichnend, daß jetzt selbst bei manchen Neuplatonikern, zumal der lateinischen und der alexandrinischen Schule, aber auch solchen der pergamenischen und syrischen wie Dexippos und Maximos sich das Interesse von Platon auf Aristoteles wirft, der auch in Themistius damals einen bedeutenden Verfechter findet und dessen Einfluß die Lehren eines Nemesius, Basilius und Gregor von Nyssa bereichert, auch Ketzerrichtungen wie die des Eunomius in ihrer kritischen Dialektik stärkt und die noch nüchterner als die Alexandriner forschende Schule der Antiochener zur Blüte treibt, überhaupt bei allem religiösen und schon darum eher platonisierenden Idealismus der Weltepoche den im 4. Jahrhundert wieder durchbrechenden Sinn für logische Distinktionen und empirische Gelehrsamkeit schärft, ja bei Basilius z. B. den allerdings noch unsystematischen Sinn für Besonderheiten der Natur anregt. Und es gehört dazu, daß Aristoteles wieder, wie im 2. Jahrhundert bei Alexander von Aphrodisias, jetzt von dem Pergamener Maximos, Eunomios u. a. individualistisch gedeutet wird. Deutung überhaupt und Auseinanderlegung der früheren klassischen Systeme zumal eines Platon, Aristoteles und Plotin ist allgemein ein Hauptinteresse dieses nicht mehr bauenden, sondern *spezialisierenden* und *individualisierenden* Jahrhunderts. Von der Säkularwende, von Porphyrios und noch mehr von Jamblichos, der doch noch so viel Einheitsspekulation des 3. Jahrhunderts mitbringt, beginnt ein erstaunlich eifriger und breiter Betrieb der Exegese im 4. Jahrhundert, der gerade durch scharfe Einteilungen verdeutlichen und klären will.

In allen Aufklärungszeitaltern steht die Zergliederung im Dienste der Popularisierung. Im Gegensatz zu den dogmatischen, systematischen Hochbauten der Theorie in den Bindungsepochen entfaltet sich die *Aufklärung* sowohl *analytisch* wie *praktisch* und wendet sich objektiv sondernd wie subjektiv lösend den Einzelnen zu. Da regt sich der Individualismus im 4. Jahrhundert wieder in seinen gegebenen Richtungen. Der alte *Kynismus* findet seinen Verklärer in Julian, und ein Neukynismus taucht gerade damals auch im Christentum auf, der in Maximos von Alexandria einen angesehenen Vertreter fand, auch von Gregor von Nazianz u. a. mit Sympathie begrüßt ward. Sogar der (laut Augustin) im 3. Jahrhundert ausgestorbene *Epikureismus* klingt jetzt selbst bei seinem Gegner Laktanz, bei Themistius und am Jahrhundertende bei Nemesios und Palladias noch einmal lebendig an. Vor allem aber regt sich erstaunlich oft und erstaunlich stark wieder der *Stoizismus* bei den Patristikern dieses Jahrhunderts, bei Laktanz, Methodius, Basilius, Arnobius, Gregor von Nazianz, Makarius dem Aegypter, Eunomius und Ambrosius von Mailand, am Jahrhundertende auch noch bei Nemesius und Pelagius, und gleichzeitig erneuern

ja auch die „Reden" der Heiden Libanius, Julian, Themistius die kynisch-stoische Diatribe. Ueberhaupt geht ein stark *rhetorischer* Zug, der in Laktanz, Ambrosius, Marius Viktorin u. a., vor allem in den gallischen Rednerschulen sich an Cicero bildet, nicht bloß bei den Lateinern zusammen mit jenem ethisch-praktischen Zug, der Kirchenmänner von der Kraft eines Basilius und Ambrosius erweckt. Selbst der Neuplatonismus gleitet im 4. Jahrhundert von der reinen Contemplation eines Plotin ab und wird in der syrischen wie in der pergamenischen Schule praktisch als Theurgie, Magie und Propagandamission.

Zu persönlichem Wirken und Bekennen drängt der *subjektivistische* Geist dieses Jahrhunderts, und darum spricht er sich wieder mit Vorliebe aus in den freieren Formen der Reden und Dialoge, der Gelegenheitsdichtungen und Briefe bei Ambrosius, Methodius, Hilarius, Hieronymus, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz und noch bei Synesius, und auch in Rhetoren, Poeten und Epistolographen wie Ausonius, Prudentius, Paulinus, Apollinaris Sidonius, Symmachus, Claudius Claudianus u. a. entfaltet sich damals eine erzpersönliche Literatur meist im Anschluß an klassische Muster. Denn in der Aera des absoluten Universalgeistes vermag sich der Subjektivismus doch nur mehr epigonenhaft zu entfalten in Verehrung und Nachahmung berühmter Vorbilder. Ambrosius erneuert nach Cicero ein Ethos der Persönlichkeit (Misch). Nach *zwei* Jahrhunderten will jetzt Ammianus Marcellinus einen Tacitus fortsetzen, noch mehr aber wollen andere Sueton nachbilden als Kaiserbiographen in panegyrischer Rhetorik. Wie im 2. Jahrhundert zeigt die Geschichtschreibung wieder statt sachlicher Stoffausbreitung einerseits Vorliebe für die populärpraktische Form von kurzen Abrissen und Auszügen (Eutropius, Sextus Rufus, Aurelius Victor), andererseits eben einen biographischen *Personenkult*. Neben all den historischen Kaiserverklärungen erscheinen des Eunapius Lebensgeschichten von Philosophen und Sophisten, Jamblichos' vita des Pythagoras, aber auch die des heiligen Antonius, und Hieronymus schreibt über das Leben des Paulus und anderer Heiliger wie über „berühmte Männer" der Patristik. Ja, dieses Jahrhundert begründet mit Hieronymus die Heiligenlegende, mit Makarios d. Gr. die Liebesmystik, mit Antonius, Pachomius und Basilius das Mönchswesen, mit Ambrosius' Hymnen und Hilarius' Sängerschulen den Kirchengesang — und in alledem entfaltet der Subjektivismus heroisch, mystisch, asketisch und lyrisch seine vertiefende *Innenwirkung* auf das religiöse Leben — in ergänzender Gegensätzlichkeit zum vorigen Jahrhundert, das ihm zu äußerer Formung und Festigung die katholische Einheitskirche erbaut hatte. Wenn P. Wernle gewiß mit Recht das Mittelalter seine Kraft aus zwei Ideen ziehen läßt: aus der katholisch-kirchlichen Gesamtkultur und aus dem Lebensideal des Heiligen, so hat das 3. Jahrhundert jene, das 4. dieses begründet. Und offenbaren sich in den beiden Ideen nicht in religiöser Formung wieder die beiden wechselnden Säkulartendenzen: die objektiv konzentrierende und die subjektiv individualisierende?

Sonderbar klingt im 4. Jahrhundert jener fromme Innenzug zusammen mit dem Sektenstreit wie mit dem Reaktionsstreben des Apostata, sonderbar mischt

sich eine frühe Ritterlichkeit (vgl. S. 145) mit einer letzten *Hellenisierung*, wie sie der Romantiker Julian so gut wie der erste Byzantiner Konstantin bezeugen, und noch sonderbarer aus hellenischer Bildung übersetzt damals Bischof Ulfilas, ein Volkserwecker und arianischer Glaubenskämpfer, der mit Wiclif und Luther verglichen wird, seinen Goten zum Lesen, wie er sagt, zum „Singen“ die Bibel aus dem Griechischen. Aber sie alle, der romantisierte Hellene und der gotische Reformator, der *Rhetor* und der *Lyriker*, der erste *Ritter* und der erste *Mönch*, der *Heilige* und der *Sektierer* — sind es nicht alles mehr oder minder gegebene Gestalten eines stark *subjektiven Individualismus*? Ja, dieses Jahrhundert der Sonderung entwickelt nicht bloß ketzerische Separatismen, sondern auch den Zug zu mönchischer Einkehr und Einsamkeit, die damals selbst ein Ambrosius, ein Gregor von Nazianz, ein Hieronymus aufsuchen, aber auch ein Neuplatoniker wie Aidesios. In diesem Jahrhundert gerade konnte Arnobius für seine Erkenntnistheorie auf die Konstruktion eines isolierten Menschen verfallen. Bei all seiner nüchternen Systematik vertieft sich damals Gregor von Nyssa mit fast mystischem Subjektivismus in das Verhältnis des Wesens zu den Individuen und betont die Bedeutung der Seele, des Menschen, seiner Innerlichkeit und Selbständigkeit, und ähnliches anthropologisches, psychologisches, ethisches Interesse, genährt wieder durch den stoischen Individualismus, zeigen Hilarius, Ambrosius, zuletzt noch Nemesius und Pelagius, die beide wie vorher voll Eifer schon Gregor von Nyssa und Methodius die menschliche Willensfreiheit verfechten und damit an der Jahrhundertwende den Protest Augustins herausfordern.

DAS (5.) JAHRHUNDERT DER HIERARCHISCHEN ORDNUNG UND NEUEN STAATSBILDUNG

Und nun steht an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert der Mann, in dem ihre Richtungen zu tiefstem Ringen zusammenschlagen. Will man erkennen, wie die Säkularrichtungen nicht Stricke der Mechanik sind, die von außen zwingen, wie sie vielmehr dem Menschen die Aufgabe stellen, die Leistung abfordern, wie da nicht einfach die Zeiten den Menschen machen, sondern eher der Mensch die Zeiten, weil die größte Wandlung *im* Menschen und *durch* den Menschen geschieht und so die Weltgeschichte zur Geistesgeschichte wird, wer solches erkennen will, der blicke auf *Augustin*. Ja, ein Stück Weltgeschichte vollzieht sich hier in einer Menschenbrust. Er hat das Orientalische am Christentum erfaßt (Salin); er trägt die Antike in sich (Tröltsch); er spannt das Vorbild für das mittelalterliche Weltbild und man nennt ihn, an den ja Pioniere der Neuzeit von Petrarca bis Descartes anknüpfen, gern heute den „ersten modernen Menschen“, und er ist es nicht etwa schon als Mensch mit seinem Widerspruch, sondern weil er diesen Widerspruch faustisch in sich fühlt und bekennt. Er ist der erste, der im vollen Sinne Ich sprach — nicht sich zu rühmen, nicht sich zu Andern, zum Kampf der Außenwelt einzustellen, sondern um diesen Kampf in sich selber auszuringen und auszutragen in der Erhebung über

sich selbst bis zur Seelenüberschau und zum Selbstbekenntnis als der erste Historiker der Innenwelt. „Zwei Willen stritten in mir", und „ein gewaltiger Aufruhr" „zerriß meine Seele". Aber diese Seele bleibt nicht nur ein Kampfplatz, brennt nicht nur als problematische Natur, sondern Augustins Leistung ist ja die innere Wandlung, die Bekehrung, die *Selbstüberwindung.* Es ist der Sieg des *Gottestriebs* über den *Eigentrieb.* Es ist die innerlichst errungene Wendung vom *Individualismus* und *Subjektivismus* des 4. Jahrhunderts zum *Absolutismus* des 5. — eine Wendung, die immer wiederkehrt und darum erst in solchem säkularen Rhythmus verstanden wird, zugleich aber, eben weil sie immer wiederkehrt, Augustin, der sie wie kaum ein anderer ausgekämpft, dauernde, typische Bedeutung gibt. Doch wäre sie nicht auch ohne Augustin an jener Säkularwende erfolgt? Ja, aber so wie ein Fahrender eine Kurswendung im Schlafe mitmacht, ohne inneres Erleben und Erheben, ohne geistigen Fortschritt und Eigenton; die Wendung zum gläubigen Absolutismus bliebe dann nur ein epigonenhafter Rückfall in die Tradition von vorgestern. Ein Augustin aber bleibt bei der Wendung des Kurses nicht Passagier noch Ruderknecht, sondern lenkt ihn als Steuermann nach dem Kompaß seiner Seele, lenkt das Zeitalter bewußt von gestriger Richtung zur morgigen.

Dieser halb punische, halb römische Sohn eines Heiden und einer Christin hat zunächst den Kampf seiner Zeit zum Austrag gebracht, hat den Geist des 4. Jahrhunderts in sich getragen mit all seinem Aufklärungsstreit, all seiner Lösung der Subjektivität, all seiner letzten hellenischen Weltlichkeit und hat ihn in sich zum Umschlag gebracht zum *Einheits-* und *Ganzheits*ideal des wieder *bindenden* 5. Jahrhunderts und hat all seine selbstische Leidenschaft niedergeschlagen und hingegeben zum Aufbau einer allgemeinen Gottesordnung. Zügellos beginnend als „unersättlich" begehrlicher, lüsterner, habgieriger, ehrgeiziger und schließlich wissensdurstiger und wissensstolzer Egoist, als Heide und Ketzer, Widersprüche aufwühlend zwischen dem Alten und Neuen Testament, ursprünglich manichäischer Sensualist und Materialist, dann Skeptiker und weiterhin platonisierender Rationalist, Dialogiker, oder nach seinen Interessen erst Rhetor, dann als Priester Apologet und Kritiker, von der Lebensgeschichte des Einsiedlers Antonius ergriffen, noch tiefer auf das Innenleben des Menschen, des Einzelnen gerichtet, nach der Seele fragend, nach ihrer Glückseligkeit, Unsterblichkeit und Freiheit, selbst den freien Künsten zugewandt, Psalmen singend, und in alledem erfüllt vom persönlichen, lösenden, kritischen Geisteszug des Jahrhunderts, dem er entstammt, und doch hinausringend ins Absolute — bringt er gerade im Wendejahr 400 all dies heiße Ringen seiner so subjektivistischen Entwicklung zum Abschluß, zum objektiven Niederschlag in den „Konfessionen", und dann folgt im zweiten und dritten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts die Vollendung seiner dogmatisch bindenden Werke, die Systematik der Glaubenslehre und die Krönung seiner Lehre, sein compendiöses Hauptwerk vom „Gottesstaat", endlich die Retraktionen, in denen der große Künder der Kircheneinheit wie der absoluten Gottesmacht und Prädestination von der erreichten Höhe des Glaubens noch seine Ueberschätzungen menschlicher Weisheit und Freiheit in Schriften vor der

Jahrhundertwende wie de libero arbitrio zurücknimmt. Wahrlich, er bleibt der große Ueberwinder, der *Mann der innern Wende*, und darum der eigentliche *Entdecker des Willens*, dem er Macht und Bewußtsein gibt wie kein antiker Mensch.

Die Geisteswendung, die er an der Schwelle vom 4. zum 5. Jahrhundert zu tiefstem Erlebnis und ewiger Bedeutung bringt, ist die Wendung von der *Lösung* zur *Bindung*, vom *Subjektiven* zum *Objektiven*, vom *Individuellen* zum *Universalen*, vom lyrischen Bekenntnis zum Himmelsepos vom Eigenen, Freien, Innerlichen zum Absoluten, von der *Seele zu Gott*. „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir" — das ist der Sinn seiner Entwicklung. Ja, Seele und Gott bekennt er als die beiden Grundinteressen, die beiden Pole seines Wahrheitsstrebens, und der „königliche Weg zur Befreiung der Seele" wird ihm Religion. Und er zeigt den Weg, den er sich selber bahnte, von der Seele zu Gott, ethisch und erkenntnistheoretisch, theologisch und historisch, den Weg von der Willkür des Menschen zur göttlichen Gnade, vom Glücksverlangen des endlichen Wesens zur absoluten Einheit Gottes als höchstem Gut, den Weg zugleich vom Selbstbewußtsein als gewissestem Ausgangspunkt, vom eigenen Denken und damit eigenen Sein zum ewigen Sein, von den einzelnen subjektiv wahren Sinnesempfindungen, die der innere Sinn und höher die Vernunft zum Objekt macht, zu Gott als ewigem Maßstab alles Urteils und Grund aller Wahrheit, den Weg endlich vom Individuum als Keim und der Familie als Pflanzschule des Staates bis zum überirdischen Gottesstaat. Politik, Ethik, Logik, Physik, alles, alles mündet in Gott.

Aber dieser Gang und diese Wendung vollzieht sich bei Augustin nicht bloß in seiner Entwicklung, sondern beständig als geistiger Lebensprozeß, vollzieht sich bei ihm einmal und ewig, individuell und allgemein. Groß mag man an ihm finden, daß er die Gegensätze der Jahrhunderte, zwischen die er gestellt ist, als zwei Seelen in seiner Brust trägt, größer ist, daß er sie bewußt zum Kampfe führt, größer noch, daß er über den Dualismus gerade des vorigen Säkulargeistes hinaus den Kampf zur Entscheidung führt im Sieg des einen über den andern, am größten aber, daß er in diesem Sieg noch den Besiegten emporreißt und so die Gegensätze in tiefster Verschlingung und Durchdringung zu höherem Ausgleich bringt. Dieser *persönlichste* Mensch wird der *hingebendste*, ohne an Persönlichkeit einzubüßen, dieser beweglichste wird zugleich der festeste. dieser verstandesklarste zugleich der gläubigste und spekulativste, dieser scharfe Analytiker, Kritiker und Psychologe zugleich Synthetiker, Metaphysiker und Dogmatiker, dieser subjektivste Bekenner, der beklagt, daß die Menschen über der Welt sich selber vergessen, zugleich Welt- und Kulturhistoriker, Künder einer universalen Ordnung, in der unser Nutzen keinerlei Maßstab abgeben darf und selbst das Böse versinkt. Und doch bleibt in dieser universalen Ordnung der Wille mächtig, der göttliche wie der menschliche. Aber der göttliche absolute Wille siegt über den menschlichen, der nur durch Gottes Gnade willensfrei ist. Frei war Adam, nicht zu sündigen; doch seine Sünde bindet den Menschen als Erbsünde. Augustins Prädestinationslehre ist eine wundersamste Vereinigung von *Absolutismus und Individualismus*, und sie rettet im Determinismus noch

den Indeterminismus, läßt Gottes Allmacht wirken, aber so, daß durch sie der Mensch wirkt, Gott selbst unsere Macht ist. Wie sich hier praktisch Allgemeines und Individuelles verschlingen, so auch theoretisch, ja ontologisch. Da stellen sich die Gattungen in Einzeldingen dar, die wieder zurückstreben zur allgemeinen Ordnung, und in ihr kommt jedes Einzelne, auch das Geringste bis zur Vogelfeder und zur Wiesenblume zu seinem Recht und findet sein Maß in sich, und selbst das Höchste, die Trinität, findet ihr Bild in Sein, Leben und Erkennen des individuellen Wesens, im Bewußtsein des Menschen als Mikrokosmos. Gott und Welt verschlingen sich so in der Seele.

Von der Seele, von innen her, vom Tiefsten zum Höchsten entfaltet Augustin den *Bindegeist*, bis zum ersten geistigen Dom, den er in seinem „Gottesstaat" erbaut. Ja, er ist der „Vereiner" (Salin), der von der „Freundschaft" her den Trieb des „Verbandes", die „societas" zur „civitas" gestaltet, das christliche Liebesideal so *römisch* ausbaut und emporträgt zum Himmelsstaat, in dem ihm sogar noch eine „Kurie" und ein „Senat" glänzen und von dem erst die wahre Gerechtigkeit ausfließt, die den Staat über eine Räuberbande erhebe und der „Friede" der Welt durch Ordnung, Eintracht, Gehorsam einzieht — so ist das Subordinationsband, in dem der Römer durch Eroberung schon die Welt „befrieden" (pacare) wollte, hier ethisch vergeistigt und religiös verklärt. Ethisch vergeistigt zur Gerechtigkeit ist da der Staat nach dem Vorgang Platons, mit dem Augustin die ewige Ordnung des Allgemeinen nicht nur politisch zum Siege führt, sondern auch in den übersinnlichen absoluten logischen und mathematischen Wahrheiten und den absoluten ethischen und ästhetischen Werten. Er folgt der Richtung Platons noch, indem er auch dessen Nachfolger Aristoteles, Plotin, Porphyr und Jamblich in Ehren hält, wogegen ihm die Stoiker und andere Weise weit zurückstehen. Aber er geht über Platon hinaus zunächst noch mit Plotin, indem er die Gottesschau mystisch vertieft. Alle Versuche der Neuscholastiker, ihn in thomistischer Richtung nur auf objektiv rationale Gotteserkenntnis festzulegen, dürften nach den Gegenbelegen in der (zuletzt von Joh. Hessen dargelegten) Diskussion sich wohl erledigen. Augustin objektiviert und subjektiviert die Erkenntnis schon, indem er von der Gewißheit der eigenen Existenz als Urdatum ausgeht, das allein die Skepsis niederschlage. Alles Erste und alles Letzte bleibt eben für Augustin unmittelbares Erlebnis, in dem ihm Objektives und Subjektives, Absolutes und Individuelles zusammenschlägt. Und darum bleibt ihm das Allgemeine des Platonismus, auch das Eine des Neuplatonismus zu sachlich abstrakt, zu statisch starr: er muß es dynamisch nehmen, muß es in geschichtlichem Auftrieb verlebendigen. Er wars, der die *Antike begrub*, indem er Vernunft in Wille verwandelt und fordert, daß Lehren sich in Taten umsetze, indem er den jüdischen Gott der Geschichte die Weltperspektive der Antike siegreich durchschreiten läßt und ihre Ewigkeit, Unendlichkeit, Kreisläufigkeit der Welt, ihre Vielheit der Weltsphären, der Räume, der Völker hineinreißt in den einheitlichen Zeitgang des geschichtlichen Aufstiegs, in das Gottesringen der einen Menschheit. *Geschichte* siegt in der Seele dieses Bekehrten, der sich noch immer weiter entwickelt, Geschichte wirkt sich aus in seinen

„Konfessionen“ wie in seinem „Gottesstaat“, der nach Alarichs Eroberung Roms vor der erschütterten Menschheit ein himmlisches Rom zum Triumphe führt. Mögen die Statuen sturzen — die eine Kraft von oben wird Herr über alle Formen, Typen und Substanzen der Antike. Die Substanz wird nun Funktion in der Geschichte, die typische Form verlebendigt sich in der Person, der allgemeine Logos konkretisiert sich in der einmaligen Fleischwerdung Christi, der Triumph des Guten erfüllt sich in der einmaligen Geschichte; der eine Gott hat die eine Welt einmal, frei aus dem Nichts geschaffen, der eine Adam hat mit der einen Sünde die ganze Menschheit belastet, und die einmal nur lebende Seele kommt einmal zur Auferstehung. Und in all dieser *Einmaligkeit* ist eben alles *Universale* zugleich *persönlich*, ist der Weltprozeß zugleich *individualisiert* und *konzentriert*. So wird Augustin der Begründer der Geschichtsphilosophie, in der gerade das Einmalige ewige Folgen zeitigt, das Individuelle allgemeine Bedeutung gewinnt, in der die Weltgeschichte vergeistigt wird und der *Geisteskampf* ausgespannt wird zur *Weltgeschichte*. Die Ewigkeit und die Zeit, die Augustin als erster so unmittelbar erfaßt, daß er nicht sagen kann, was sie ist, durchdringen sich wie Gott und Welt zuerst bewußt und jedenfalls tiefer als in der Antike in der Seele dieses großen Geisteskämpfers.

In andern christlichen wie heidnischen *Platonikern* der Jahrhundertwende, im schwärmerischen Synesios, im Willensbefreier Nemesios, in Plutarch dem „Großen“ und „Wunderbaren“ schlagen auch personale und absolute, individuale und universale Tendenzen ineinander, doch ohne solch vollendeten Ausgleich. Im Semipelagianismus macht nun der stoisierende moralische Rationalismus dem augustinischen Absolutismus Zugeständnisse, und dieser wird dabei fortgebildet von Claudianus Martianus, dem Verfechter der Einheit und Geistigkeit der Seele, im neuplatonischen Sinn. Der Platonismus mit seinem allgemeinen Einheitszug bleibt überhaupt vorherrschend im wieder bindenden 5. Jahrhundert und wird universaler, dogmatischer, systematischer, z. T. wieder mystisch-mathematisch und symbolistisch, kurz pythagoreisierend ausgesponnen von Theodoret, Hierokles, Asklepiodot, Syrian, Favonius, Eulogios, Marinos, am höchsten aber von *Proklos*, in dem der ganze *Konzentrationstrieb* des 5. Jahrhunderts seinen klassischen Ausdruck und zugleich der Neuplatonismus seinen krönenden Abschluß findet.

Als ein umfassender Geist ballt Proklos die Traditionsmasse des Orients und des Okzidents zu einem *hierarchischen System* mit der Spitze des unaussprechlichen, urseienden, urguten, urwirkenden Ureinen, in dem alles Erkennen und Streben der Welt zur Höhe und zur Ruhe kommt, oder vielmehr, von dem alles absteigt Denn der Grundzug des Neuplatonismus bleibt *subordinierend* — gewiß nicht mehr im Sinne eines starren Absolutismus; nein, Proklos läßt ja die Welt als Prozeß sich dynamisch entfalten, indem jedes Untergeordnete im Uebergeordneten verbleibt, aus diesem herausgeht, in dieses zurückkehrt, und er hat dabei genug Dialektik und Differenzierung in sein System aufgenommen, um es reich abzustufen in Gliedern und jedem darin seine Stelle zuzuweisen. Aber die Grundrichtung des Systems geht doch weniger als bei Jamblich auf

Spaltung und Komplizierung wie auf Zusammenschließung all der Wesensgruppen und auf höchste *Synthetik*, auf Verflechtung in Triaden, so daß selbst die Gegensätze Subjekt und Objekt im Subjekt-Objekt und Seele und Leib im Lichtleib Vermittlung finden. Zuletzt ist es doch ein beständiger Sieg der Einheit, auf die notwendig alle Vielheit als auf die absolute Ursache zurückzuführen sei. Und die aus der Ureinheit hervorgegangene Vielheit soll ja selber wieder aus lauter Resonanzen der Einheit, aus lauter „Henaden" bestehen, die wieder miteinander und zur Einheit verschlungen sind, und die ganze Welt lebt so mit allen Teilen zusammen in Sympathie. Und die Seele wieder, obgleich als menschliche bloße „Teilseele" und darum unvollkommen, erfaßt aus ihrer Einheit die Einheit bis zur ekstatischen Versenkung ins Ureine. Das ganze so stark theologische, durch „Liebe" und „Wahrheit" zum „Glauben" aufsteigende System des Proklos, der die hieratischen Tugenden am höchsten hebt, stellt sich eben wieder dar als eine *monumentale Sanktion des Einheitszuges*, der in jener Aera des Glaubens sich spekulativ am höchsten auftürmte, allerdings zu einem stark formalen, schon halb scholastischen Bau.

Wundersam waltet die Dynamik dieses Jahrhunderts, in dem so überreife Formen *hierarchischer Subordination* sich aufspannen und zugleich unreife Massen vorstürmen im wilden Toben der Völkerwanderung. Und doch — auch sie fügen sich autoritärer Einheit und Ordnung, als ob ein Schimmer von Augustins Gottesstaat das Chaos der irdischen Welt durchdringe. Die Massen kommen einheitlich geführt und suchen festen Niederschlag in *Staatsgründungen*. Eine kräftigere Germanenhand ergreift nun das Szepter Roms, und ein Jahrhundert germanischer Rechtssetzungen und Reichsbildungen tut sich auf. Ost- und Westgoten, Vandalen, Burgunder, Angelsachsen und Franken bauen ihre Herrschaft als Oberschicht für unterworfene Länder, und das salische, das burgundische, das westgotische Gesetzbuch werden niedergeschrieben. Heerkönige mit *absolutistischer* Gewalt wie Alarich, Attila, Geiserich, Odoaker, Chlodwig, Theoderich durchschreiten als hohe Gestalten und Schicksalsträger ihrer Völker das erschauernde Jahrhundert; daneben walten mächtige Staatsmänner und Heerführer wie Stilicho, Aetius, Ricimer. Höher aber noch ragt damals *Leo der Große*, dessen Autorität den Sturm der wilden Eroberer bändigt und Rom vor der Zerstörung durch Hunnen und Vandalen schützte, der vor allem die hierarchische Einheit der Kirche praktisch wie dogmatisch begründete, indem er das Oberpontifikat Roms als Nachfolge Petri und sein Entscheidungsrecht auf Grund göttlicher Eingebung proklamierte. Schon Augustin glaubt ans Evangelium nur auf Grund der auctoritas ecclesiae. Dieses Jahrhundert autoritärer und hierarchischer Vereinheitlichung sieht den hellenischen Polytheismus aussterben. Gleichzeitig erlebt der *Byzantinismus* sein erstes Jahrhundert nicht nur politisch im eigenen Reich, er schlägt auch geistig nieder. Der Zug zu formaler *Regel*ung und unpersönlicher, unkritischer *Samm*lung, zu historischer Tradition und Pietät, zu gelehrten Kommentaren und Kompendien wiegt vor bei den verschiedensten Autoren, bei Martianus Capella, Macrobius, Servius, bei dem Universalhistoriker Orosius, den Grammatikern

Charisius und Diomedes. Damals spinnt Nonnos ein mythologisches Epos in 48 Büchern aus und schildert besonders den Weltzug des Dionysos in die fernsten Tiefen des Orients. In diesem Jahrhundert, in dem so Byzantinismus und Völkerwanderung zusammenschlagen, durchrauscht auch literarisch eine absolute heilige Dynamik die Massentradition. Und offenbart sich das Einrauschen solchen dynamischen Geistes nicht monumental in dem wahrhaft byzantinischen System des Proklos?

Von Proklos stark beeinflußt, d. h. eben für seine Richtung stark empfänglich zeigt sich Ps. *Dionysius Areopagita*, dessen Schriften die moderne Kritik ans Ende dieses Jahrhunderts rückt und der nicht minder *superlativisch zentrierend* das Eine selbst über das Seiende und über das Gute, ja fast sogar über Gott als die überwesentliche, übererhabene Uebergottheit emporträgt und dieses göttliche Ureine alles seiende Eine begrenzen läßt, all seine Ausflüsse als das Gute zusammenfassend, das Böse dagegen in Nichtigkeit absenkend. Dem Abstieg von Gott zum Endlichen in der bejahenden Theologie entspricht da in der verneinenden der Aufstieg zu Gott, in dem die geteilte Schöpfung wieder zur Einheit kommt in gesammelten Wesensscharen als Stufen der Subordination und die drei Hierarchieen der neun Engelsklassen ihr irdisches Abbild finden in der kirchlichen Hierarchie. Was aber dieses überplatonisch subordinierende System an der neuen Jahrhundertwende so wundersam und wirksam macht für alle spätere Mystik und die Vertiefung des Glaubens, das ist die schon wieder subjektive Wendung seiner hierarchischen Perspektive, das innerliche Grundinteresse an der Vergottung des Menschen, die sich übersteigende Sehnsucht der Seele nach Erhebung zu Gott.

DAS (6.) JAHRHUNDERT MÖNCHISCHER, RECHTLICHER UND PARTEIISCHER SONDERUNG

Im 6. Jahrhundert steigert sich nun der *subjektive Zug* in der neuplatonischen Mystik bei Damaskios überschwänglich und schlägt dadurch geradezu in Skepsis um. Denn nach ihm suchen wir vergebens das Unbegreifliche zu fassen, das in Wirklichkeit so wenig Einheit wie Vielheit sei. So ist bei Damaskios dem Einheitszug die Spitze abgebrochen und auf der einen Seite verehrender, wundergläubiger Schwärmerei das Tor geöffnet, während auf der andern Seite seine kritische Dialektik mit scharf geschliffenen, gegliederten Begriffen spielt. Subjektiv lösend, objektiv spaltend zeigt sich aber in diesem Jahrhundert wieder der *Sonderungszug* am Werk. Für logische Differenzierung taugt wieder der nüchterne Aristoteles besser als Platon, und so beginnen die Neuplatoniker und Patristiker wie Simplicius, Boethius, Leontius den selbst ins Syrische übersetzten Aristoteles zu kommentieren, zumal in feinen, fast schon scholastischen logischen Distinktionen. Dabei suchen sie den in jener Glaubensära nun einmal vorherrschenden Platon entweder zur Lehreinheit mit ihrem Aristoteles herüberzuziehen, oder sie scheiden diesen offen von Platon wie Philoponus, der nun gegen die großen Neuplatoniker des vorigen Jahrhunderts, zumal gegen das Welt-

system des Proklus schreibt und in aristotelischer Richtung die Individualisierung der Substanzen betont. Hierbei treibt er die Sonderung auch in seine christliche Lehre bis zum Tritheismus, bis zur Ausgestaltung der Trinität zu drei Gottheiten und zur Unterscheidung des irdischen Leibes vom Auferstehungsleib.

Statt des schöpferischen, spekulativen, systematischen Aufbaus im 5. Jahrhundert gedeiht jetzt wieder die *eklektische* Gelehrsamkeit, die Kompilation eines Joh. Lydus, Boethius, Cassiodor, jetzt gern zugleich als Didaktik menschlich *praktisch* gewendet. Und überhaupt der erzieherische, *persönlich* wirkende, subjektiv formende Zug tritt wieder hervor, der sich mit Vorliebe auch wieder rhetorisch oder dialogisch ausspricht, wie es der Trostsprecher Boethius, Leontius, Prokop und Aeneas von Gaza zeigen. Wieder auch wie im 2. und 4. Jahrhundert ein *debattierendes* Zeitalter, in dem Polemiker und Apologeten in Sektenkämpfen gegeneinander eifern. Gleichzeitig drängt der Subjektivismus des Zeitalters das historische Interesse wieder auf die Persönlichkeitsschilderung in den biographischen Versuchen eines Hesychius und Damascius, und derselbe Subjektivismus drängt damals das philosophische Interesse auf Fragen der *Seele*, ihrer Geistigkeit, Freiheit, Unsterblichkeit wie bei Aeneas von Gaza, Leontius, Cassiodor. Man wehrt sich für Anfang und Einmaligkeit von Seele und Welt gegen die platonische, aristotelische und neuplatonische Verewigung. Dafür ist man wie immer in subjektiv und praktisch gestimmten Zeitaltern *stoischen* Einflüssen geneigt, wie es z. B. Boethius, Martin von Bracara und Simplicius, dazu noch mehrere Erneuerer Epiktets bekunden. Das 6. Jahrhundert, das bei seinem Anfang in Boethius noch am ehesten positive, deduktive Lehre bietet, allerdings dabei schon den klassisch überlieferten Realismus und Universalismus abschwächt, zeigt sich für einen spekulativen Aufbau immer unfähiger, so daß es wie eine verdiente Strafe der theoretischen Destruktion erscheint, als Justinian die klassische Hauptstätte der antiken Philosophie, die Schule von Athen aufhob.

Doch wunderbar, im selben Jahr, da Justinian so der antiken Philosophie ein offizielles Ende bereitet, gründet der *heilige Benedikt* das erste Kloster im Abendland mit der für das Mittelalter vorbildlichen Ordensregel. Als der Philosoph stirbt, steigt der *Mönch* empor. Als der *Individualismus* auf dem Grunde des Denkens versiegte, schafft dieses Jahrhundert dem Individualismus auf dem Grunde des Glaubens im Mönchtum eine wirkungsvolle Zukunft, nachdem ihm im parallelen 4. Jahrhundert Antonius, Pachomius und Basilius den ersten Boden im Osten bereitet hatten. Als „eine Rettung des christlichen Individualismus in der jetzt allein noch möglichen Form" bezeichnet auch Tröltsch das Mönchtum. — *Justinian*, jener pietätlose Grableger der Antike, der die Schule von Athen schloß, hob auch das römische Konsulat auf; aber hier kann man sagen: statt des Konsuls brachte er den Prätor zu Ehren, statt der Macht das *Recht*, das er im corpus juris kodifizieren ließ. Doch dieses ja damals noch gar nicht als Einheit gefaßte Werk ist kein schöpferischer Aufbau, keine von *einem* Geiste erfüllte Rechtskonzentration, sondern der *Scheidegeist* zeigt

sich hier wirksamer als der Bindegeist. Die „Pandekten" sind eben „Digesten", in denen die Ordnung durch Einteilung und Sonderung gewonnen wird. Und sie suchen nicht nur Teile, sondern auch Einzelheiten und bieten ja größtenteils Exzerpte, wie man findet, „mit der Papierscheere aus dem Zusammenhang herausgeschnittene" Zitate zahlreicher früherer Juristen, von denen Valentinian III. im vorigen Jahrhundert nur 5 kanonische Geltung zugesprochen hatte. Daneben erneuern die Institutionen das Werk des Gajus aus dem parallelen 2. Jahrhundert und zeigen wieder entprechenden Sinn für didaktische praktische Knappheit wie der codex Justinianus entsprechenden Sinn für kritische Auslese und präzise Schärfe. So entschieden die Institutionen nach der lex regia die Uebertragung der Gewalt vom Volk auf den Kaiser festhalten, es ist eben doch das Volk, das sie übertrug, und sie verkünden zugleich die libertas als naturalis facultas. Bei allem Byzantinismus und Despotismus ist eben doch eine Säkulartendenz spürbar, nach der die Macht sinkt und das Recht steigt wenigstens ins Bewußtsein, und mit ihm steigt die *Freiheit*, selbst als religiöse Toleranz. Erklären doch die Gotenkönige Theodorich und Theodat, daß Gott mehrere Religionen zugelassen habe und der Glaube nicht erzwungen werden dürfe.

Allerdings die Freiheit wirkt sich in diesen gewaltsamen Zeiten wesentlich als heftigste *Spaltung* in *Sekten* und *Parteien* aus. Die Jesus in zwei Naturen „zerreißenden" Nestorianer bilden sich jetzt als Sonderkirche aus, nachdem sie im 5. Jahrhundert unterdrückt waren, in dem vielmehr die später zerfallenden Monophysiten gedeihen wie im 7. die ihnen verwandten Monotheleten. Im 6. Jahrhundert stehen ja vor allem Arianer und Katholiken in schärfstem, oft kriegerischen Gegensatz, und aus der Arena von Byzanz schwillt die Parteiwut zum erbittertsten religiös-politischen Kampf der „Blauen" und der „Grünen", die sich erst im Nika-Aufstand vereinigen, nur um sich gegen den Hof zu empören. Auch in den Germanenreichen ist die Monarchie, die sich noch an der Jahrhundertwende in Theoderich und Chlodwig kräftig aufgeschwungen hatte, durch schwache Herrscher schwer umkämpft und gesunken. Welch böse Thronstreitigkeiten knüpfen sich in diesem Jahrhundert allein an die Frauennamen Amalasuntha, Rosamunde, Theodora, Brunhilde und Fredegunde. Das Ostgoten- und das Vandalenreich versinken, das neue Langobardenreich zerspringt in 35 Herzogtümer und kommt auch nach zehnjährigem Interregnum nicht mehr zur vollen Einigkeit. Die Herrschaft über Italien bleibt geteilt. Das oströmische Reich ist von außen umdroht und innerlich zerrissen, und auch das Frankenreich zerfällt durch Erbteilungen, durch dynastische, nationale, lokale Gegensätze wie durch Parteiungen des Adels. Es ist wie ein Symbol, daß selbst die sprachliche Einheit des Deutschtums damals durch die zweite Lautverschiebung in das Hoch- und Niederdeutsche auseinandergeht. So zeigt das 6. Jahrhundert die *bindende Macht* der Einheit überall *im Sinken*.

DAS (7.) JAHRHUNDERT DES THEOKRATISCHEN ABSOLUTISMUS

Dafür hebt sie ihr Haupt um so höher wieder im 7. Jahrhundert, das damals, als aus der Erinnerung an die germanischen Reichsbildungen im 5. Jahrhundert das deutsche Heldenepos aufsteigt, dem Frankenreich unter den Merowingern Chlotar II. und Dagobert I. und unter Pippin dem Mittleren als Majordomus noch einmal *Kraft* und *Einigung* bringt wie gleichzeitig dem Byzantinerreich unter Heraklius I. und das auch das Perserreich unter Chosru II. zu höchster Macht führt und China zur glänzendsten *Reichsblüte*. Bis China auch spannt sich damals die Kraft der christlichen Mission, die gleichzeitig durch große Apostel wie Columban, Gallus, Kilian weit in die germanischen Lande wirkt. Und dasselbe Jahrhundert bringt ja auch Kult und Dogmen der katholischen Kirche überall zum Durchbruch, dagegen die arianische Ketzerei zum Verschwinden. An der Pforte des Jahrhunderts steht der *große Gregor*, der die Macht des römischen Stuhls und der katholischen Kirche gewaltig hob, dem Klerus durch die regula pastoralis für Jahrhunderte eine feste Ordnung gab wie der Kirchenmusik für ein Jahrtausend einen festen Kanon im sog. gregorianischen Choral. Statt des ambrosianischen Wechselgesanges, der noch die Gemeinde zu Wort kommen ließ, band er die Musik fester, fachmäßiger, autoritärer im cantus firmus, der dem liturgischen Gesang für alle Zeit Einheit und Gleichmaß geben sollte. So wird nun an der Säkularwende selbst das musikalisch aufgestiegene subjektive Leben geformt und *gebunden*. Und wie *gebieterisch* überhaupt spricht dieses Jahrhundert! Es beginnt mit dem zweiten großen „Papst" und vererbt erst diesen Titel ständig, und es endet mit dem ersten „Dogen"; dazwischen erhebt es den ersten bulgarischen „Chan" und den ersten „Chalifen", welche Würde es seit Moawijah erblich macht, und es gründet ja vor allem ein neues *Weltreich* mit einer neuen *Weltreligion* durch *Muhammed*.

Dem 6. Jahrhundert entstammend aus einer Sphäre, in der wahrlich der partikulare Trieb in seiner Subjektivität sich auslebte, aus einem der Lyrik und Musik ergebenen, freiheitsliebenden und zugleich räuberischen Volke, das in viele Stämme zerfiel, die alle ihre besondere Vielgötterei in Gestirn- und Fetischdienst pflegten, führte er selber zunächst sein Eigenleben als Hirt, dann als wandernder Kaufmann, dann immer mehr in Einsamkeit und Innenleben zurückgezogen, bis er durch eine Vision gestärkt und gerufen nach dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts hervortritt als der einzig wahre Prophet des einzigen Allah. Und er zerschlägt alle Stammesgötzen und *einigt* sein Volk als höchster Priester, Gesetzgeber und Heeresfürst, gibt ihm eine neue Offenbarung, ja eine neue Lebensordnung im Koran und führt es auf die Bahn der Weltherrschaft, die in drei Erdteile übergriff und mit deren Erringung im 7. Jahrhundert der Islam den Orient kanonisch, sozialethisch, religiös und politisch *bindet*. Dieser Muhammed, der sich zugleich als Nachfolger Mosis und Jesu fühlte und als Weltprophet, der auch jüdische, christliche und persische Elemente in seiner Religion zusammenschließt, konnte wohl dem Jahrhundert der Aufklärung ihren Gegentypus der Tyrannei als Urbild des *Absolutismus* abgeben, da sich

in seiner Herrschaft die höchste religiöse, politische und militärische Gewalt zur absoluten Einheit verband wie nie im Abendlande. Altar, Thron und Fahne waren hier eins, und *ein* Glaube, *ein* Gesetz, *eine* Parole ergriffen hier ein gewaltiges Stück Menschheit wie zu einem Atemzug des Lebens aus der tiefsten Sehnsucht nach *höchster Einheit*. Man hat den Muhammedanismus aus dem Verlangen nach universalistischem Monotheismus erklärt und als späte, radikale Reaktion des Subordinationismus gegen die kirchliche Trinität. Jedenfalls bekennt der „Islam" wie der „Moslim" schon in diesen Namen seine „Ergebung", seine „Unterwürfigkeit" unter den einen Gott gemäß dem einen Propheten, er bringt eine *Reaktion des* echten, *absolut bindenden Orients* in einer Einheitszivilisation, die unhellenisch, unplastisch sich wesentlich architektonisch ausbaut, und seine ganze konzentrative Dynamik erwies er sogleich in einem blindgläubig fortreißenden Fatalismus und Fanatismus, der eben im 7. Jahrhundert seine Flutzeit hatte, um dann rasch wieder abzuschwellen.

DAS (8.) JAHRHUNDERT NEUER SPALTUNGEN UND EIGENBILDUNGEN

Das wieder *scheidende* 8. Jahrhundert läßt in dem doch so geschlossen aufgetretenen Islam den politischen *Sekten*gegensatz der Sunniten und der selbst sich wieder spaltenden Schiiten stärker hervortreten; auch dogmatische *Häresien* wie die Mystik weltflüchtiger Sufis, ja des Gesetz und Kult verachtenden Ibrahim ibn Adham, auch der Rationalismus der Mutaziliten und anderer Aufklärungsrichtungen, die den freien Willen des Menschen und das einmalige Geschehen dem orthodoxen Fatalismus und seiner absoluten Ewigkeitslehre entwinden, regen sich in diesem Jahrhundert, das ja auch das Chalifat zur Spaltung bringt in das morgenländische Abbassidenreich und das spanische Omaijadenreich und dem erobernden Vordringen der arabischen Weltherrschaft durch die Niederlage des Jahres 732 eine Schranke setzt. Gleichzeitig wird das wieder von außen hart bedrohte Byzantinerreich, wie vor zwei Jahrhunderten durch den Streit der Blauen und Grünen, so jetzt durch den der Bilderdiener und Bilderstürmer bis zum Thron herauf erschüttert für lange Jahrzehnte, und erst das folgende Jahrhundert sollte dafür die einigende Formel finden. Es ist bezeichnend: mit der gnostischen Gottesscheidung des 2. Jahrhunderts setzt der christliche Bilderkult ein und hebt sich im 4. Jahrhundert; die orientalische Kirche des 6. Jahrhunderts kniet bereits vor den Bildern, deren Verehrung im 8. Jahrhundert tief eingewurzelt ist und trotz aller Gegnerschaft in diesem *streitbaren* Jahrhundert von Papst Gregor III. und von Synoden zu Rom und zu Nicäa sanktioniert wird — recht in Gegensatz zu dem im 7. Jahrhundert begründeten Islam, der nach seinem ganzen Einheitskult streng bilderfeindlich ist und die Darstellung von Menschen und Tieren verbietet. Während das Byzantinerreich so von inneren Kämpfen durchwühlt wird, versinken im selben Jahrhundert das Langobardenreich und das Westgotenreich und *stürzen* die *Dynastien* der Omaijaden im Orient und der Merowinger im Frankenreich. Nicht Einigung

und Aufbau, sondern Empörung, Befreiung, Verselbständigung ist es, wenn dafür Karl Martell durch seinen Sieg Europa von der arabischen Gefahr erlöst und wenn der Majordomus Pippin III. den schwachen Merowinger vom Thron stürzt und nach der päpstlichen Mitwirkung bei seiner eigenen Krönung einen selbständigen Kirchenstaat begründen hilft. Gleichzeitig führt der große Apostel Bonifatius, als Märtyrer endend und als Glaubensstreiter ein Vorbote des Kulturkampfs, den kirchlichen Romanismus ins deutsche Staats- und Volksleben ein, gerade als sich die deutsche Zunge zum ersten literarischen Stammeln zu lösen beginnt. Aber die Jahrhundertwende bringt eine Versöhnung des weltlichen und kirchlichen, des romanischen und deutschen Geistes in Karl dem Großen.

DAS (9.) JAHRHUNDERT DER MITTELALTERLICHEN KULTURORGANISATION

799 erscheint der durch heimische Fehden vertriebene Papst bei *Karl d. Gr.*, der ihn zurückführt und nun von ihm Weihnachten 800 in der Peterskirche zum *Kaiser* gekrönt wird als Wiederhersteller des vor zwei Jahrhunderten versunkenen weströmischen Reichs. Das Jahr der Säkularwende bedeutet einen Wendepunkt europäischer Geschichte, die nun erst europäisch wird, sich nicht mehr nur am Mittelmeer, sondern auch im Norden zentriert. *Romanentum und Germanentum verbinden sich* in ihren Spitzen bei dieser Krönung, mit der nun der römische Papst seine sanktionierende Oberhoheit über alles irdische Herrschertum begründet und der deutsche König sich als Schutzherr der Christenheit und Oberhaupt eines augustinischen Gottesstaates auf Erden, als „hohenpriesterlicher Kaiser" fühlt — ein höchster Augenblick geschichtlicher *Bindekraft*. Im folgenden Jahr grüßt diesen ersten deutschen Kaiser eine Gesandtschaft Harun als Raschids, der gleichzeitig im Orient das Abbassidenreich zu einer Macht- und Kulturblüte hebt, die sich in diesem Jahrhundert unter seinem Sohn noch steigert. Im nächsten Jahr empfängt Karl eine Gesandtschaftshuldigung aus dem oströmischen Reich, das sich im 9. Jahrhundert unter dem (von Spengler als napoleonisch empfundenen) Dynastiegründer Basilius I. wieder aufrichtet, seine kirchliche Souveränität im Patriarchat ausbildet und ihm das freikirchliche Mönchtum unterwirft. Im 9. Jahrhundert steigt aber auch das *Papsttum* in Nikolaus I. zur Höhe hierarchischer Macht, zu der (in bisäkularem Rhythmus) Leo d. Gr. im 5. Jahrhundert und Gregor d. Gr. am Anfang des 7. die Vorstufen gebaut hatten, und die jetzt im 9. verfaßten ps.isidorischen Dekretalien dienen seit 865 die kirchliche Oberhoheit und die höchste Entscheidung in weltlichen Dingen als ererbtes Recht des römischen Bischofs zu sichern. Damals in der großen Expansion des Christentums nach dem Osten und Norden erkennen auch die Slavenapostel Cyrillus und Methodius, die Begründer einer slavischen Kirchenorganisation und Liturgie, ja Literatur jene Oberhoheit an, und an der Hauptstätte ihrer Wirksamkeit wird sogar die römische Kultusform eingeführt von Swatopluk, der damals das Großmährenreich begründet. Im selben so *impe-*

rialen und *organisatorisch bindenden* Jahrhundert nimmt das im 7. errichtete Bulgarenreich einen Aufschwung bis zum ersten „Zaren“ Symeon d. Gr. Und im selben Jahrhundert begründet Rurik das russische Reich und Aschot d. Gr. das armenische Königtum, nicht zu reden von den Dynastien der Tahiriden, Safferiden und Samaniden, die sich damals in Persien erhoben. Und im selben Jahrhundert einigt Harald Schönhaar zuerst Norwegen, wie Egbert von Wessex die angelsächsischen Teilfürstentümer zum englischen Oberkönigtum zusammen schließt, und auch noch in diesem Säkulum steigert Alfred d. Gr. die englische Königsmacht und begründet dort Heer und Flotte, Bildungs- und Rechtswesen mit einer Gesetzessammlung.

In noch größerem Stil wird am Säkularbeginn *Karl d. Gr. Organisator* der Reichsverwaltung und Kulturbegründer. Seine Regierungszeit, mit einer Herr schaftsteilung beginnend, führt zunächst noch im 8. Jahrhundert in eine wilde Kampfeswelt und ist erfüllt von Kriegen ringsumher gegen Langobarden, Sachsen, Araber, Avaren, Slaven. Empörungen unter Widukind, Thassilo u. a. halten ihn in Atem. Aber am neuen Jahrhundertanfang, mit der Kaiserkrönung hat sich seine Einheitsmacht und Oberherrschaft durchgesetzt. Blieb er in der Erinnerung der schon kultivierteren Westfranken mehr der große Held und Heerführer, in der der Ostfranken mehr der große Gesetzgeber und Staatsordner, so hat er sich als der erstere mehr im 8., als der andere mehr im 9. Jahrhundert betätigt. Unter Karls Nachfolger Ludwig dem Frommen wird die Einheit des Reichs festgehalten und auch nach dem folgenden Bruderkrieg wird mit dem Vertrag zu Verdun dem Aeltesten der erbliche Kaisertitel belassen und nicht eine dauernde Auflösung des Frankenreichs proklamiert, die vielmehr in Wirklichkeit erst am Ende des Jahrhunderts erfolgt, während Karl der Dicke 876—887 ja noch einmal alle Teile des Reiches vereinigt, das noch der tatkräftige Arnulf zu erhalten strebt. Gewiß bedeutet der Vertrag von Verdun eine Scheidung, aber einerseits schwebt eben im 9. Jahrhundert darüber (wie einst bei den Diadochen Alexanders) noch der auch zeitweilig verwirklichte Gedanke der Reichseinheit, andererseits gebiert diese Scheidung gerade neue gesündere, dauernde Einheiten. Denn aus diesem Teilungsvertrag erstehen ja die deutsche wie die französische Nationaleinheit.

Der übernationale Einheitsgedanke wird in diesem Jahrhundert namentlich von der Kirche festgehalten. Sie ist schon als Bildungsträger der Erbe Karls, der gleich Alexander ein Kulturreich über Völkern und Stämmen gründen wollte. Er selber übte noch Macht über die Kirche, mit der er sich einig fühlt und für deren Kult, Ordnung und Unterhalt er besorgt ist. War er doch überhaupt ein Organisator allergrößten Stils, der große Festleger und Beruhiger nach den Stürmen der jetzt erst in den Normannen ausbrandenden Völkerwanderung, der eigentliche Begründer des neuen Europa, einer der *bindendsten* Geister der Menschheit, die erste Verkörperung des mittelalterlichen Reichsgedankens. Und er festigt und bindet das Reich ja durch Straßen, Brücken, Kanäle, er regelt die jetzt intensiver werdende Landwirtschaft, er ordnet Heer und Verwaltung, Rechts- und Finanzwesen, Kirchen- und Bildungswesen. Er

ruft in jener kulturell verarmten Zeit die Männer des Geistes aus Italien und Spanien wie aus England und dem Frankenland zusammen zu einer Hofakademie, und in Aachen, dem „neuen Athen" und „neuen Rom" erhebt sich sein Kaiserpalast als Symbol seiner Macht, die eben seit der Krönung noch einheitlicher herrscht. Die Stammesherzöge sind verschwunden; dafür beaufsichtigen weltliche und geistliche „Königsboten" die Bischöfe und Grafen und sorgen für die Einheit der Reichsverwaltung.

Und trotz aller absoluten Einheitsmacht, trotz aller Pfalzen, trotz Hofschule, Hofgericht und sonstiger gesteigerter dynastischer Konzentration, in der wie gleichzeitig in Byzanz die Hofbeamten oberste Staatsbeamte sind, schlägt noch aus altgermanischer Zeit ein freier Volkston in den karolingischen Hochbau. Die Kapitularbeschlüsse der befragten Großen wollen die älteren Volksrechte der Stämme ergänzen. Neben dem Hofgericht amten weiter die Volksgerichte der Freien und die von Karl eingerichteten Schöffengerichte, und noch besteht das Maifeld fort, die allgemeine Versammlung der Freien, wenn auch nur noch, um die mitgeteilten Beschlüsse mit Zuruf anzunehmen. Das in der Merowingerzeit einsetzende Lehnswesen, kommt jetzt unter den Karolingern zu größerer Verbreitung und zeigt dabei, jener im germanischen Wesen liegenden Verbindung von Treue und Freiheit entsprechend, eine doppelte Seite: eine bindende in der namentlich militärisch wirksamen Dienstbarkeit des Vasallen gegenüber dem Lehnsherrn und eine verselbständigende, zumal im Vergleich mit der gleichzeitigen hierarchisch byzantinischen Subordination, sofern durch Belehnungen eine bunte Fülle privatrechtlicher Verhältnisse und Sonderbeziehungen sich anspinnt, dabei die größeren Lehnsherren eine stärkere Eigenmacht gewinnen und die Lehnsträger ein geschütztes, vererbliches Nutzungsrecht ihrer Einzelgüter, was wieder der Steigerung und Ausdehnung der agrarischen Privatwirtschaft förderlich ist.

So sehr nun damals die Macht des Herrschers als obersten Lehnsherrn wuchs und das Volkskönigstum sich in ein Reichskönigtum wandelte, dem der Staat persönliches Eigentum war und seine Einnahmen frei zur Verfügung standen, so ging doch Karls Regiment, schon weil es mehr als das merowingische kulturbildend war, nicht auf in der Machtkonzentration. In dieser großen Herrscherseele, die an der Säkularwende sich entfaltete, grüßen sich zwei Jahrhunderte, ja zwei Jahrtausende. In diesem Gründer eines tausendjährigen Reiches, der sein Widerspiel in Napoleon hat, vollzieht sich ja die Wende von der Völkerwanderung zum Mittelalter, und es offenbart sich wieder, daß wie die kleinen Geister nur Kinder ihrer Zeiten sind, so der große ihr Vater, und er ist dabei wieder Ueberwinder als Selbstüberwinder und ist wieder groß, weil er die Gegensätze zu verschlingen weiß, nicht als ihr unbewußter, passiver Eklektiker, sondern als ihr bewußter aktiver Synthetiker. Tradition und Fortschritt, geschichtliche Statik und Dynamik, Romanentum und Germanentum, geistlicher und weltlicher, universaler und nationaler Sinn, Bindung und Selbständigkeit schlagen wundersam zusammen in diesem großen Willensgeist, der eben darum nicht nur Macht-, sondern Kulturträger ist. So wird er dem Innen- und Eigenleben

des Volkes zugänglich und seiner Bildung förderlich. Bei aller vorwiegenden Latinität des Geisteslebens, die so vereinheitlichend wirkte, pflegt er, den man den Vater der deutschen Literatur genannt hat, deutsche Grammatik, deutsche Namengebung, deutsche Predigt und läßt die altgermanischen Heldenlieder sammeln und aufzeichnen.

So hat er nicht nur als *Universalgeist*, sondern als *Nationalgeist* gewaltet, wie er ja Hoch- und Niederdeutsche, die im vorigen Jahrhundert auseinanderzugehen drohten, zu einem Volke einigte. Seine Zeit bringt erst die Bezeichnung „deutsch" als volkstümlich auf im Gegensatz zum Lateinischen und erzeugt die ersten deutschen Prosaschriften. Aber auch eine althochdeutsche Reimdichtung wird nun lauter hörbar. Doch, sagt W. Scherer, „das kahle, ernste, nüchterne 9. Jahrhundert spielte hier auf einem Instrument, das ihm eine ältere, weichere, mehr ästhetisch gestimmte Zeit übergeben hatte". Ja, dieses Jahrhundert ist weniger subjektiv, lyrisch gestimmt als episch-didaktisch, Stoff bindend und festigend. Es zeitigt zwei große geistliche Hofepen als Lehrdichtungen, den Heliand, der Christus als König mit seinem Heldengefolge darstellt, und die Evangelienharmonie Otfrieds, der seine Dichtung dem König widmet und sein Volk als königs- und glaubenstreu preist — und für dessen Geistesstil Nadler interessante Vergleiche aus dem 17. Jahrhundert beigebracht hat. Dem weltlichen Volksgesang dagegen ist dieser fromme und loyale Dichter feindlich gestimmt, und auch Ludwig der Fromme, der die Helianddichtung veranlaßt haben soll, ließ die von Karl zusammengebrachte alte Liedersammlung verbrennen. Als kirchlicher Tonsetzer tritt Notker Balbulus hervor und zugleich als Lehrer der Musik; denn auch die subjektivste Kunst drängt jetzt zu fester Ordnung zur „ars organisandi", und Hucbald begründet die erste Theorie des mehrstimmigen Gesangs. Der älteste Bauriß stammt 820 vom Kloster St. Gallen, und Karls Bauten steigen, daß sie den 812 den Mönchen von Fulda zu „ungeheuer" werden.

Geistliche und höfische Hingabe, historische Pietät und gelehrte Sammlung, *feste Ordnung* und *lehrhafte Regelung* beherrschen den *bindenden* Geist dieses Jahrhunderts, der schon in den gelehrten Historikern, Baumeistern, Lehrmeistern und Grammatikern am Hofe Karls lebt, wo höchstens noch ein persönlicher, psychologischer Ton in dialogischem Stil bei dem alten Alkuin nachklingt, der als Hauptberater Karls und Leiter des höfischen Bildungswesens viele Lehrwerke verfaßte. Die Schule wird mächtig, und Alkuins strenger Schüler und Lehrer Otfrieds Hrabanus Maurus wird zum „Schöpfer des deutschen Schulwesens". Zur selben Zeit sorgt der universal gerichtete byzantinische Patriarch Photios mit seinem platonisierenden Schüler Arethas für die Einführung des Aristoteles in die Schule und für die Erhaltung der großen Tradition. Wie sich die Geistigkeit dieser byzantinisch-karolingischen Epoche an der Autorität und in Otfried und Alkuin zumal an der monarchischen Subordination aufrankte, so begünstigte auch ihrerseits die Monarchie die Rezeption einer subordinativen, namentlich neuplatonischen Spekulation. Für den Christen wird damals die sog. Theologie des Aristoteles, in Wahrheit eine neu-

platonische Ableitung der Welt aus Gott ins Arabische übersetzt. Der byzantinische Kaiser sendet den Text des Areopagiten an Ludwig den Frommen, und Karl der Kahle läßt ihn latinisieren durch Scottus Eriugena.

Doch in diesem Manne bringt ja das 9. Jahrhundert philosophisch endlich wieder einen eigenen *Systembau* von spekulativ bindender Kraft hervor, nachdem das 8. Jahrhundert nur angesehene Kommentatoren, Exzerptensammler und Darsteller hervorgebracht wie den Aristoteliker Joh. Damascenus, der selbst bekennt, nichts Eigenes zu bieten, und Beda Venerabilis, und das 7. neben dem Enzyklopädisten Isidor von Sevilla höchstens in Maximus Confessor, dem orthodoxen Erklärer der dionysischen neuplatonischen Mystik eine kräftigere Gestalt herausstellte. An ihn, der also im 7. Jahrhundert die neuplatonische Mystik vom Ende des 5. erneuert, knüpft nun (in weiterer bisäkularer Wiederkehr) im 9. Jahrhundert Joh. *Scottus Eriugena* an, ein bewußter Platoniker und Fortbildner der platonisierenden Mystik im 1. Jahrhundert (Philon), im 3. (Plotin und Origenes) und im 5. (Proklos und Areopagita). Und wie alle diese gibt er ein religiöses Einheitssystem, die heilige Konzentration der Welt in Gott als der obersten Einheit von höchster Allgemeinheit, als der Substanz und Essenz aller Dinge. Hierbei schlägt wieder der Logos als Einheit der Ideen die Brücke von der Einheit zur Vielheit, und aus der göttlichen Einheit geht die Welt, die divisio naturae hervor, wieder in Stufen absteigend durch Gattungen, Arten zu Individuen, von denen das Endliche in der Kongregation zum Allgemeinen und schließlich in der Vergottung zur einfachsten Einheit zurückkehrt; denn Gott bleibt Anfang, Mitte und Ende aller Dinge. In fester Geschlossenheit dominiert die Gotteseinheit, so daß selbst die Trinität in bloße Bildlichkeit oder erst in die Entfaltung absinkt. In strenger Subordination dominiert das Universale, und in ausgesprochenem platonischen Realismus wird den „Dialektikern“ die Substantialität des Einzelobjekts abgestritten. In gleich strenger Bindung herrscht die syllogistische Methode der Deduktion; doch ebenso streng wird die Bindung an die Autorität der Offenbarung, der Väter, der Kirche gefordert, denen gegenüber wir unsere eigenen Einfälle und Kritiken zurückzustellen haben, und beide Bindungen, die rationale wie die autoritäre sollen zur einen Wahrheit zusammenstimmen. Und doch geht Eriugena mit seiner halbpantheistischen Gotteseinheit als Weltanfang und Weltende über die orthodoxe Tradition hinaus und hat die strenge absolute Herrschaft des Objektiven, Rationalen, Universalen wie z. T. schon seine platonisierenden Vorgänger subjektiv mystisch rweicht, indem er sie vom Menschen als mikrokosmischer Einheit erlebt und erfaßt sein läßt. Aber unser Erkennen Gottes ist die Einigung mit ihm, ist eben seine Selbstoffenbarung, und unser Leben ist Gottes Leben in uns. Erhaben siegt so die Gottesmacht, die nach Eriugena wenigstens zur Seligkeit prädestiniert, während andere damals wie Ratramnus und Godescalc eine doppelte Prädestination lehren. Und mit der universalen Gottesmacht siegt in diesem absolutistisch bindenden Jahrhundert wie bei Eriugena allgemein der universale Realismus im Stil eines Remigius von Auxerre, während der bei Heiricus anklingende Nominalismus nur ein scheinbarer ist (s. Hauréau).

Dasselbe 9. Jahrhundert, das in Eriugena den ersten christlichen Scholastiker erweckt, bringt auch die *arabische Scholastik* zur ersten Blüte. Die Mutakallimin stellten das Denken in den Dienst des Koran. Dabei zeigte der Rationalismus seine zweischneidige Kraft, die sich wechselnd betätigen kann, als Bindung im 9. Jahrhundert, aber auch als Lösung schon im 8. Gleichzeitig mit rationalistischen und ketzerischen Regungen im persischen Judentum und mit der Stiftung der rationalistischen Karäersekte begannen da die Mutaziliten, d. h. die sich „Absondernden" als Verfechter der Willensfreiheit am starren Weltband des im Islam herrschenden Fatalismus zu rütteln; aber diese moralistischen Rationalisten, die Gott eine Handlung nur befehlen lassen, weil sie gut ist, nicht umgekehrt, verfechten nun namentlich im 9. Jahrhundert mit Gottes Gerechtigkeit zugleich seine *strenge Einheit* und münden so in die reine *Orthodoxie* des Islam, die überhaupt in diesem Jahrhundert wieder wie im 7. die Oberhand gewinnt. Die Tradition regiert und findet ihre Sammler, aber auch ihre rationalen Festiger und Vereinheitlicher, eben ihre Scholastiker. Der arabische Geist beginnt sich im 9. Jahrhundert an Aristoteles zu schulen, am formalen Aufbau seines monotheistisch sich zuspitzenden Systems, aber noch höher und innerlicher bindend und noch beherrschender steigt da zugleich wieder ein Neuplatonismus auf mit einem pythagoreisierenden mystisch-mathematischen, astrologischen Kultus des Weltzusammenhangs und wieder mit einem realistischen Universalismus — so in der damals ins Arabische übertragenen ps.-aristotelischen Theologie, in dem Buch de causis, im „Apfelbuch" und vor allem im „ersten arabischen Philosophen" Alkindi. Neuere Forschung setzt auch die Niederschrift der aus älteren Gedanken schöpfenden kabbalistischen Jezirah ins 9. Jahrhundert, und dieses emanatistische System stimmt auch zum damaligen Aufschwung religiöser Spekulation im Sinne neuplatonischer Mystik. Bei den Buddhisten wird jetzt das logische Lehrbuch Dharmakirtis aus dem parallelen 7. Jahrhundert kommentiert.

DAS JAHRHUNDERT DER MITTELALTERLICHEN RENAISSANCE

Das 10. Jahrhundert zeigt wieder einen gegensätzlichen, einen *lösenden*, kritischen Geistesstil. Es ruft sogar einen jüdischen Mutaziliten auf den Plan und namentlich den solchem aufklärerischen Deismus nahestehenden Begründer jüdischer Religionsphilosophie Saadja, der die Glaubenssätze rational begründen will, und zwar kritisch und selbständig und die Selbständigkeit auch als Willensfreiheit verficht. In der arabischen Scholastik wird der vorherrschende Platonismus nun mehrfach durchkreuzt wieder durch stoisierende, ja atomistische Richtungen, die dabei Gottes Wundermacht alle kausale, naturgesetzliche Bindung durchbrechen lassen. Bedeutsamer tritt jetzt Alfarabi hervor, der mit aristotelisch geschulter Dialektik geschiedene Weltsphären und separierte Intellekte entbindet. Und mit der Scheidung geht wieder die individuelle, ja subjektive Lösung. Alfarabi sucht sich dem Fatalismus zu entwinden durch Setzung einer relativen Notwendigkeit und sogar die drückende Lehre der Weltewigkeit Aristoteles abzusprechen. Ja, er heißt den Menschen sein eigenes wahres Wesen aus den Kleidern des Körpers entschleiern und feiert den mystischen Propheten-



geist. Es ist neben der kritischen Dialektik eben eine subjektiv praktische Mystik, die im 10. Jahrhundert die Herrschaft der orthodoxen Tradition auch im Islam durchschlägt und die namentlich der Geheimbund der „Lauteren" oder „Aufrichtigen" verficht. Dabei fehlen ihrer mystischen Enzyklopädie auch nicht die aristotelischen Einteilungen und Formulierungen, den Hauptwert aber legen die „Lauteren" auf fromme Handlung und Askese und den Kult der Glaubenshelden. Der neuplatonische Stufenbau wird dazu innerlich persönlich eingestellt auf Läuterung der Seele, die aus der Naturtiefe sich zur menschlichen Individualseele entwickelnd, dann aus dem Erdenkerker sich befreiend unsterblich in die intelligible Weltseele einkehrt.

Breiter noch findet man solchen *aufklärerisch individualisierenden* Geist selbst in der Theologie belegt in A. Mez' „*Renaissance des Islams*", als die da eben gerade das 10. Jahrhundert geschildert wird. „Im 10. Jahrhundert hatte die muhammedanische Theologie ihr größtes Erlebnis, die Befreiung von der Jurisprudenz, deren Magd sie bis dahin gewesen war. Noch im 9. Jahrhundert haben alle kirchlich anerkannten theologischen Werke kanonistisches Interesse." Das Verdienst an der Wendung gebühre den Mutaziliten. „Sie gaben die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen vollkommen frei und lehrten, darin dürfe jeder berufene Rechtsfinder sein eigenes Recht haben." Und ein Mutazilitenführer stützt sich in seinem Kommentar ohne „einen Buchstaben von alten Erklärern anzuführen nur auf sein Herz und seinen Dämon." Auch die immer schon subjektiv gestimmten Sufis wurden nun Feinde der Jurisprudenz und z. T. der Wissenschaft. Die Traditionspflege wird laut Mez' Schilderung im 10. Jahrhundert immer unabhängiger, persönlicher und über die Chroniken des 9. Jahrhunderts hinausgehend biographischer, dazu virtuoser bis zur Mnemotechnik, terminologisch schärfer differenzierend, spezialistischer, kritischer, so daß über eine einzige Koranwendung ein Kommentar 120 Ansichten anführt. Die Kritik wächst zur Skepsis. Ein berühmter Arzt wagt 912 ein Buch über die „Schwindeleien der Propheten" herauszubringen, und wenn ein anderes 966 den Islam gegen die offenbar schon zahlreichen Zweifler und Ungläubigen zu verteidigen sucht, so wendet es sich doch zugleich gegen den Legendenaberglauben und freut sich Wunder auch vor der Vernunft als der „Mutter der Wissenschaften" rechtfertigen und deuten zu können. „Die kraftvollen Geister standen damals durchweg in den Reihen der Mutaziliten, von denen alle Probleme kamen." Sie lassen dabei im 10. Jahrhundert die Prädestination ruhen und zeigen starke Einwirkung der griechischen Philosophie. Sie treiben wohl auch Kompromißtheologie, aber diese Leugner der Astrologie und der Wunder der Heiligen „kann man trotz ihrer theologischen Klügeleien als Aufklärer betrachten". „Subtilität, Wissen, Unsittlichkeit und Spottsucht (meinte ein arabischer Schriftsteller) bezeichnen den Mutaziliten." „Daß die Partei als besonders streitsüchtig galt, lag an ihrem ganz auf Dialektik gegründeten System." Einer ihrer Führer soll damals die ersten Schriften über Disputationskunst verfaßt haben. „Die Mutaziliten sagen: Wenn die Gelehrten streiten, haben beide Teile recht." „Sie wollten alles wissen" und werden als irreligiös, ja als vollkommene

Skeptiker bekämpft. Ihre Größten jedenfalls sind „freie Geister". Der eine, der „Voltaire der Schule" zeigt „mehr Beredsamkeit als Inhalt" und gilt „von allen Scholastikern am stärksten darin das Kleine groß, das Große klein zu machen. Er kann von allem auch das Gegenteil." Scheinen hier nicht in diesen Scholastikern des 10. Jahrhunderts im gläubigen Islam ganz die antiken Aufklärer, die Sophisten und die modernen Aufklärer des 18. Jahrhunderts geschildert?

Jenes Jahrhundert der Lösung und Scheidung sieht den Islam auch „in 5 große Gruppen geteilt", und analog den 4 Rechtsschulen ist ferner „das Herausgreifen von 8 Leseschulen das Werk dieses Jahrhunderts". Aber solche Sondierung und Individualisierung, die auf geistigem Gebiet die Bezeichnung „Renaissance" rechtfertigte, geht zusammen mit politisch-sozialer Zersetzung. Das 10. Jahrhundert läßt das islamische Weltreich in Einzelstaaten auseinanderfallen. „Ob der Zerfall des Abbassidenreiches einen Niedergang bedeutet, ist für unsere nach der Quantität und sog. Einheit urteilende Zeit keine Frage," sagt Mez nachdenklich, und er zeigt, was für ihn nur die Kehrseite der „Renaissance" bedeutete, die damals beklagte Schwäche des Islam: der heilige Krieg stockt, die Pilgerstraßen sind verödet, Bagdads Bevölkerung ist gelichtet, und „der Kalif wird konfisziert".

Aber steht es im selben Jahrhundert darin so viel besser im Abendland? Das Papsttum ist tief gesunken und in der Gewalt verderbter Adelsparteien. Der Kirchenstaat ist zerrüttet; in Süditalien streiten Byzantiner und Araber; im langobardischen Norditalien lassen es die Feudalherren nicht zur Einigung durch das Königtum kommen, und wie Italien ist Spanien zerteilt; das Großmährenreich und bald auch das Bulgarenreich verfallen. Verwüstend ziehen die Magyaren durch halb Europa. Seit dem Tod des starken Arnulf an der Jahrhundertwende, ein Menschenalter lang gibt es überhaupt kein Kaisertum, und in Frankreich wie in Deutschland nur ein Wahlkönigtum, das dort schwach blieb und hier nur sich halbwegs in Heinrich I. ermannt und vor allem in Otto I., der wieder groß genug war, seinem Jahrhundert sich auch entgegenzustemmen, d. h. zugleich dessen Gegenrichtung aufzunehmen und dessen Spaltungstrieb vorübergehend zu stauen oder ihn gerade durch Steigerung auch für die Einheit fruchtbar zu machen. Er hebt wohl den deutschen Namen und die Kaisermacht; aber seine Römerzüge erreichen nicht die Einheitsherrschaft, und das von ihm und seinem Vater angelegte Kolonisationswerk im Osten geht nach dem unglücklichen Römerzug seines Sohnes durch den Aufstand der Slaven verloren.

Die deutsche Geschichte dieses Jahrhunderts ist ja vornehmlich bestimmt durch den wiedererwachten *Partikularismus* der durch Karl d. Gr. geeinten Stämme, in die das Deutschtum jetzt zu verfallen droht, durch den Kampf gegen die im 9. Jahrhundert verschwundenen, im 10. aber stark zur Macht drängenden Herzöge, die in der Not und Spaltung des Reiches immer mehr von den Rechten des schwachen Königtums an sich reißen. Ludwig das Kind und Konrad I. können dem Zerfall nicht wehren. Heinrich I. kann die Herzöge nur durch weitgehende Zugeständnisse zu lockerem Bunde einigen, und selbst Otto der Große muß mehrfach Empörungen niederschlagen und sucht den Parti-

kularismus gerade durch Erweiterung zu schwächen und die Herzogsmacht durch Einsetzung von Pfalzgrafen und namentlich von geistlichen, nicht auf Hausmacht bedachten Fürsten einzuengen. Otto II. aber muß sich wieder mit Herzog Heinrich dem Zänker herumschlagen, und auch unter Otto III. wächst die Selbständigkeit der Fürsten.

Die ganze bunte *Vielgestaltung* des mittelalterlichen sozialpolitischen Lebens steigt jetzt herauf, als zu all den Herzogtümern, Grafschaften, Bistümern, Abteien und Klöstern noch zur Abwehr der vielen Feinde die ummauerten Städte und Burgen namentlich seit Heinrich I. sich mehren, und zumal das Rittertum nährt da den individualistischen Geist. Ja, der Sonderungstrieb im guten wie im schlimmen Sinne ist gar mächtig in diesem Jahrhundert, an dessen Anfang ein Kind und an dessen Ende ein träumender Jüngling die deutsche Krone trägt. Und Frauen werden mächtig und wichtig nicht nur in dynastischen Heiraten, Frauen herrschen sogar am päpstlichen Hof und führen für den jungen Otto III. das Regiment, kluge Frauen, und neben ihnen behüten ihn wie schon Ludwig das Kind Geistliche und Gelehrte. Und sie verbinden sich: Bildung, Klerus und Weiblichkeit. Selbst Otto d. Gr. läßt sich von seinem asketischen und gelehrten Bruder als Reichskanzler beraten. Und dann kommts wie gleichzeitig in Byzanz: die Kaiser sind mehr Bildungsförderer und Mäzene als kraftvolle Einiger der Gewalten. Otto II. ist selber reich gebildet, und Otto III. wird gar ein „Weltwunder" an Wissen unter dem Einfluß seiner Schwester, der Aebtissin Mathilde und des zum Papst aufsteigenden hochgelehrten Gerbert. Herzogin Hadwig studiert jetzt mit dem Mönch Ekkehard, und in Hroswitha erscheint die erste deutsche Dichterin. Und diese Nonne läßt die Komödien des Terenz wieder aufleben zur Freude der Zeit. Denn es ist bezeichnend, wie zwischen dem Vortreten der geistlichen Dichtung im 9. und im 11. Jahrhundert das 10. einen freieren, lebensfreudig weltlichen Ton anschlägt, den die Bußpredigt des 11. wieder unterdrückt. Ein französischer Chronist erzählt damals von der Schätzung heidnischer Dichter. F. Schneider spricht von „Vorrenaissance".

Aber auch das geistliche Leben zieht sich in diesem Jahrhundert aus der Kirche mit ihrer Hierarchie, ihrer systematisch bindenden Dogmatik mehr in das Kloster mit seiner asketischen Innerlichkeit oder auch mit seinem persönlichen Bildungsstreben. Das strenge Cluny wird jetzt gegründet und unter den Mönchen von St. Gallen entfaltet sich eine herrliche Fülle wissenschaftlicher und künstlerischer Individualitäten. Fuldas Klosterschule blüht, dessen Abtei Bonifatius im 8. Jahrhundert gegründet, wie wieder zwei Jahrhunderte früher der heilige Benedikt seine Klosterregel verkündete und noch einmal zwei Jahrhunderte früher Antonius, Pachomius und Basilius das Mönchswesen begründet hatten. Das 10. Jahrhundert war ja die Zeit, da auch im Orient der *mönchische Individualismus* der Sufis mit der Aufklärung der Mutaziliten sich stärker regt als das offizielle System. Auch ein syrischer Bischof schreibt damals als Einsiedler seine „Erkenntnis der Wahrheit" gegen Aristoteles. Und doch schärft damals gerade der Aristotelismus in der arabischen wie in der byzantinischen und der westlichen Gelehrsamkeit eine formale, dem Zeitgeist

entsprechende, scharf schneidende Dialektik, aber selbst in die St. Galler Lehrbücher der Logik und Rhetorik klingen jetzt zugleich Beispiele aus deutschen Sprichwörtern und Liedern, nicht zu reden von jener Nonne, die den leichten Terenz nachdichtet. Und schließlich klingt das Lied frei und frisch aus dem Munde des wandernden Spielmanns, der als Dichter von Beruf in diesem Jahrhundert vorklingt, der am unmittelbarsten die Seele der Zeit und des Volkes ausspricht und des Lebens Buntheit und Widerspruch kündet. Junker Satan wird jetzt in der Dichtung beliebt und nicht minder die im 6. Jahrhundert wurzelnde Legendengestalt des mittelalterlichen Faust, des Theophilus, die wieder im lösenden Geist des 16. wie des 18. Jahrhunderts aufblühen sollte. Ja, wie das 10. Jahrhundert „die Renaissance des Islams" genannt ward, so durfte es W. Scherer als die „mittelalterliche Renaissance" kennzeichnen, und er kontrastiert dieses Jahrhundert in seiner *volksmäßig freien* oder *humanistisch* aufklärerischen Gelöstheit gegenüber der rational und episch hochbauenden Geschlossenheit des folgenden: „Im 10. Jahrhundert war die deutsche Poesie durchaus populär; im 11. wurde sie wieder aristokratisch. Im 10. Jahrhundert gab es kein anderes Kennzeichen der Bildung, als daß man Latein verstand —; im 11. wurde die Bildung wieder national —. Im 10. Jahrhundert herrschte fast ausschließlich die Renaissance des klassischen Altertums; im 11. erfolgte die Wiedergeburt des deutschen Heldengesangs —." Kann man lauter und deutlicher als in solcher Schilderung eines Meisters der Literaturgeschichte den säkularen Rhythmus schlagen hören?

DAS (11.) HOCHROMANISCHE JAHRHUNDERT

Um die Wende der beiden Jahrhunderte schaut ein träumerischer Jüngling in den Abgrund der Zeiten, Kaiser Otto II. ist es, der im Jahre 1000 den Geist Karls d. Gr. beschwört, indem er die Pforte seines Grabes sprengt und dort in Anbetung versunken sein Ideal sucht — zwei Jahrhunderte früher. Erfüllt von der gläubigen Millenniumserwartung der damaligen Menschheit, erfüllt noch von dem asketisch-mystischen, phantasievollen, bildungssüchtigen Streben und der letzten Sehnsucht des subjektiven 10. Jahrhunderts steht er an dessen Ausgangsschwelle und träumt darüber hinaus wieder von einer Einheit der Macht, wie sie im Jahre 800 mit der päpstlichen Kaiserkrönung Karls gekommen schien und wie sie noch vier Jahrhunderte früher Augustins Gottesstaat vorgezeichnet hatte, und träumt von einer idealen Einigung von Staat und Kirche, daß schließlich kaiserliche und geistliche Verwaltungen und Gesetze zusammenfallen. Es war ein Traum — denn gerade das 11. Jahrhundert brachte ja den feindlichen Zusammenstoß der kaiserlichen und geistlichen Macht. Und doch bleibt eine Wahrheit auch in diesem Traum; denn jener Zusammenstoß, der übrigens erst im letzten Viertel des Jahrhunderts erfolgte, kam ja nur, weil beide Gewalten im Ideal der *Einheitsmacht* konkurrierten, auf das der Wille des neuen Jahrhunderts zielte, und in diesem Wettstreit mußte zuletzt die höhere, umfassendere Einheitsgewalt siegen, die päpstliche. Aber dieser Sieg brachte tat-

sächlich nur die fortgesetzte Erfüllung jenes Bindungsprinzips, dessen Steigerung nur notwendig zu einer zeitweiligen Krisis führte.

Zunächst setzt sich die Einigungskraft weltlich durch in kraftvollen Kaisern. Der kriegerische Heinrich II., der praktische Konrad II., der hoheitsvolle Heinrich III. führen die Reichsmacht zur weitesten, auf Italien, Burgund, Böhmen, Polen und Ungarn übergreifenden Ausspannung und das Kaisertum zum höchsten Ansehen nach außen wie nach innen, und sie suchen es noch durch Vereinigung der Herzogtümer in ihrer Familie erblich zu machen und durch ein Gesetz zu stärken, das auch höfischen Ministerialen und Untervasallen Lehenserblichkeit zuspricht, sie damit an den König bindet. Und welchen Trieb, welche Kraft zur Reichsbildung entladet auch sonst dieses Jahrhundert in Ost und West, in Nord und Süd! Es gründet ein Normannenreich in England unter Wilhelm dem Eroberer und in Unteritalien, wo es unter Robert Guiscard mächtig wird. Es drängt einen Herzog Bretislaw in einem slavischen Königreich Polen und Böhmen zu vereinigen, die dann allerdings in die größere Einheit des Reichs eingehen. Es gründet das serbische Königreich wie das aufblühende afghanische und läßt in Persien den gewaltigen Mahmud eine Dynastie begründen und seine Eroberungen nach Indien ausdehnen. Es vereinigt unter Sancho d. Gr. das Königreich Navarra mit Castilien und läßt dieses unter Alfons VI. erobernd ausgreifen und läßt Portugal erstehen. Es vereinigt unter Kanut d. Gr. Dänemark, Schleswig, Norwegen, England, zuletzt auch Schottland unter einem Szepter. Es hebt Venedig zur Herrschaft über das adriatische Meer, es hebt auch Ostrom durch eine neue Dynastie und reißt vor allem aus den Steppen am kaspischen See die Seldschuken empor zur Eroberung Westasiens und zur Bildung von Sultanaten bis an die Grenze Aegyptens. Es läßt ritterliche Kämpfer zuletzt sich große Herrschaften suchen im Morgenland und in Spanien die Machtgestalt des Cid, d. h. des Herrn aufsteigen. Ein *expansiver*, *imperialer* Rausch über Europa hinaus erfüllt dieses Jahrhundert, das mit der normannischen Landung in Amerika beginnt und endet mit der Eroberung Jerusalems.

Welche Wandlung von den letzten Wikingern zu den ersten Kreuzfahrern, von wilder Freiheit zu geistlicher Bindung geht da im 11. Jahrhundert vor sich, am sichtbarsten in den Normannen! In Wahrheit aber ist das ganze Jahrhundert schon getragen vom Zug der *Zentralisierung*, darum der *Romanisierung*, darum der Vergeistlichung. Es regiert der absolutistische Geist der heiligen Einheit, der höfisch beginnend hierarchisch endet. Im Jahre 1000, da Otto III. am Grabe Karls seinen theokratischen Universalstaat träumt, zieht er auch zum Grabe des heiligen Adalbert, schafft mit der Gründung des Erzbistums Gnesen einen geistlichen Mittelpunkt für das Slawentum, und im folgenden Jahr erhält der heilige Stephan, der Ungarn zum Christentum bekehrt, vom Papst die Königskrone. Und im weiteren Gang des Jahrhunderts vollendet Kanut d. Gr. die Christianisierung des Nordens, und in England pflegt König Eduard der Bekenner, der Heilige, der sich durch Mönchsgelübde gebunden hat, mit Eifer wesentlich kirchliche Interessen. Und dann zieht Wilhelm der Eroberer, vom Papst begünstigt, als König in England ein, wo er von allen Vasallen den Treu-

schwur fordert und die Hälfte aller Lehen teils dem Königtum zuweist, teils der englischen Kirche, die er zuerst fest an den römischen Stuhl bindet. Auch nach Unteritalien kommen die wilden Normannen zuerst als Wallfahrer, und dann vor der Eroberung des Kirchenstaats stehend beugen sie sich doch vor dem römischen Stuhl, und ihre Herzöge nehmen als treue Stützen der Kirche Unteritalien vom Papst zu Lehen.

Diese trotzigen germanischen Normannen romanisieren sich in Italien wie in Frankreich, und Wilhelm der Eroberer führt französische Sprache und Lebensform in England ein. Aber auch Deutschland erfährt eine wachsende Romanisierung, seit Otto III. lieber römisches als deutsches Wesen zur Schau trug, wie auch die fränkischen Könige nun als römische bezeichnet werden. Unter den Fürsten wachsen jetzt an Zahl und Macht am meisten die geistlichen, auf deren Einsetzung Rom Anspruch erhebt, und auch die Literatur ist in den Händen der Geistlichen, die vorwiegend lateinisch schreiben. Der Bischof von Hildesheim erzog sich Baumeister, und eben der romanische Baustil triumphiert jetzt in Europa und trägt auch in Domen zu Speyer, Trier, Hildesheim noch mit ungegliederten Massenreliefs Denkmäler des Glaubens empor. Der fromme Kaiser Heinrich III. heiratet eine Französin, und die Ahnung der deutschen Patrioten, daß nun französischer Einfluß in Sprache, Tracht und Sitte einziehe, erfüllt sich in diesem Jahrhundert. Aus Frankreich aber gerade erhebt sich nun jener hingebende Eifer der Ritter und Mönche, der in den Cluniazensern zur strengsten kirchlichen Zentralisierung drängt und schließlich in der Synode von Clermont, in den Reden eines Peter von Amiens seine Glaubensglut ausstrahlt in die Begeisterung für den ersten Kreuzzug, in dem das Heldentum der französischen Ritterschaft gekrönt ward im Siege Gottfrieds von Bouillon, der da in Demut nicht König, nur Schützer des heiligen Grabes heißen will.

Zum Heiligtum aber drängte schon dieses ganze Jahrhundert, in dessen Verlauf man bereits 117 Pilgerfahrten nach Jerusalem nachweisen kann gegenüber nur 16 im vorigen Jahrhundert und in dem schon ein Menschenalter vor dem ersten Kreuzzug deutsche Kirchenfürsten mit 7000 Pilgern ins heilige Land zogen, von denen weniger als der dritte Teil heimkehrte. Ja, ein Opferwille, der die Scharen in die heilige Flamme reißt, eine demutsvolle Hingabe ans Absolute erfüllt dieses Jahrhundert von der gläubigen Einheitssehnsucht Ottos II. und der tief erregten Millenniumsspannung der Christenheit bis zum weltdurchschallenden Jubelruf der Kreuzfahrer: „Gott will es.“ Es war die Zeit, in der ein Robert der Teufel, nachdem er seine rebellischen Vasallen niedergeschlagen und sein absolutistisches Regiment mit aller Härte walten gelassen, in Reue und Buße nach Jerusalem pilgert. Ein solches Jahrhundert hat auch den Gang nach Kanossa nicht so als Schande empfunden, wie wohl der moderne weltliche Geist urteilt. Er war kein Schwächling, dieser Heinrich IV., der sich für seine Herrscherrechte wehrte, sobald er nur erwachsen war, und sie auch zeitweilig durchsetzte, der die Empörung der Sachsen mit grausamer Gewalt niederschlug und dann im Bußgang lieber vor dem Oberherrn der Christenheit sich beugte als vor den Fürsten, denen gegenüber er gerade durch die päpstliche



Lösung vom Bann seine Autorität wiederherstellen wollte. Und er hätte sie auch gegenüber dem Papste, dessen Nachfolger er in der Engelsburg belagerte, noch gewahrt, wenn er nicht an einen größeren Meister geraten wäre.

Gregor VII. bleibt wohl die größte Gestalt dieses Jahrhunderts, und er bringt den Säkularwillen zur Erfüllung, indem er die von Kaiser Otto II. erträumte Universaltheokratie am Abend des Jahrhunderts für die Hierarchie zu verwirklichen sucht. Mit seinem Verbot der Laieninvestitur setzt er die aufsteigende Linie der *Vergeistlichung* fort, in der schon im selben Jahrhundert Nikolaus II. bei der Papstwahl die weltliche Mitwirkung von Kaiser, Adel und Volk teils zurückgeschoben, teils aufgehoben hatte und schon die Cluniazenser den Kauf der geistlichen Aemter verpönt und die strenge Durchführung des priesterlichen Zölibats gefordert haben. Gregor VII. verschärft nur die Gesetze für solche höchste Reinigung und Verabsolutierung des geistlichen Wesens, und er zieht damit eben die Konsequenz aus dem Ideal seines Zeitalters, das sich der Vergeistlichung als reinster Vereinheitlichung hingeben wollte. Nur weil die deutschen Bischöfe zugleich Fürsten waren, politisch und finanziell wichtige Reichskräfte, entstand ja der Investiturstreit, den Heinrich IV. zunächst im Bunde mit den Bischöfen führte. Sonst aber gingen ja die Herrscher der Christenheit im 11. Jahrhundert eher mit der Kirche einig und beugten sich gern vor ihrem geistlichen Oberhaupt (s. vor. S.). Auch Kaiser Heinrich III. verzichtete schon auf die Simonie, und päpstlicher als der Papst läßt er sogar Päpste absetzen, um andere an ihre Stelle zu setzen, weil sie sich zu den strengen Cluniazensischen Grundsätzen bekannten, die auch er verfocht. Es geht eben gar nicht um Papst und Kaiser als solche, es geht tiefer und allgemeiner um jenen im Papste höher noch als im Kaiser steigenden und darum triumphierenden Geist höchster Bindung, *heiliger Einheit* und *Ordnung*.

Der fromme Heinrich III. schickt selbst an seiner Hochzeit die Spielleute weg, die doch gewohnt waren, zur Festesfreude sich einzufinden und im lebensfroheren 10. Jahrhundert eine so laute Rolle spielten. Nun aber schlägt der strenge Bindungsgeist des 11. Jahrhunderts das freie, bunte Treiben der „Frau Welt" zurück; Bußpredigt und geistliches Epos steigen auf und stimmen zur Demut und Entsagung. Und wieder im Sinne des säkularen Rhythmus stellt W. Scherer für diese Zeit fest: „Die Tendenzen des 9. Jahrhunderts wachten wieder auf. Predigt und geistliche Dichtung sollten den übermächtigen Laiengeist eindämmen und die weltliche Literatur verdrängen." „Dem Kampf der Päpste gegen die Kaiser ging ein Kampf der Geistlichen gegen das Rittertum parallel, welcher die Ideale dieses Standes als Hoffart und Weltlichkeit verdammte und die kriegerischen Instinkte der Zeit auf das geistliche Gebiet hinüberzuziehen suchte. Der Mensch, hieß es, soll ein Dienstmann Gottes werden" — und nicht nur die Mönche wurden es erst recht im 11. Jahrhundert, in dem die im vorigen Jahrhundert so frei und vielfältig aufgeschlossene Bildungsblüte St. Gallens wieder abwelkt und dafür neue Orden strengerer Observanz, die Zisterzienser und Karthäuser als Stützen des Papsttums sich auftun, vor allem aber das strengste Kloster Clugny eine ganze Kongregation anderer Klöster

beherrscht, zumal unter dem großen Abt Odilo eine hochpolitische Macht wird und die hierarchische Führung des Jahrhunderts übernimmt. Doch eben nicht nur die Mönche werden zu Gottesstreitern, auch die freiesten Typen der Weltlichkeit, auch die Ritter finden jetzt im Gehorsam des Christen Schmuck, und nach dem Plan der Päpste, nach dem Ruf an die Einheit der Christenheit schließen sie sich zum Glaubensheer zusammen und ergießen all ihre wilde Kampfeslust, all ihre Abenteuergier und all ihre Sündenreue im Kreuzzug gegen die Ungläubigen.

Doch sonderbar, auch diese „Ungläubigen", ja die wildesten von ihnen, die Seldschuken, die Eroberer des heiligen Landes, sind damals ihrem islamischen Glauben und ihrem Kalifen treu ergeben, und der Kalif selber läßt 1041 in Bagdad ein von Theologen unterschriebenes Bekenntnis zum Glauben an Allahs absolute Einheitsmacht verlesen, „damit man wisse, wer ungläubig sei". Und er läßt die Ketzer von den Kanzeln verfluchen und sie töten. 1017 schon befiehlt ein Erlaß des Kalifen den Mutaziliten, ihre ketzerischen Disputationen einzustellen. Der strenge Glaube, der *heilige Absolutismus* des 11. Jahrhunderts siegt eben auch im Islam und macht dort der „Renaissance" ein Ende und zertritt alle individualistischen Geistesregungen des 10. Jahrhunderts. Nur in Persien blüht noch am Säkularanfang die Poesie, die aber aus den lyrischen Neigungen des vorigen Jahrhunderts sich ins monumentale Nationalepos Firdusis aufspannt, in dem das große persische Geschichtswerk des 7. Jahrhunderts in größere metrische Kunstform umgegossen wird. Auch die Poesie des Abendlandes strebt nun in die große epische Form, in den ernst erhabenen, geistlichen Stil. Die irischen Sagen erzählt man nun rhetorischer, hyperbolischer. Der gregorianische Gesang schwillt kraftvoller. Der Priester Ezzo singt seinen Hymnus, der zum Kreuzfahrerlied taugt. Noch von einem letzten Notker von St. Gallen ertönt ein düsteres memento mori, und in kahler Monumentalität und kirchlicher Universalität steigt die einförmige geistliche Dichtung damals geradlinig zum Himmel empor. In Prosa spannen nun auch die Geistlichen den epischen Sinn weit auf zum Roman und zur Weltchronik, in der sie den alten Weltreichen das römische deutscher Nation anreihen. Dann paraphrasiert Abt Williram das Hohelied, und der glänzende Hof und Tempelbau des weisen Königs Salomo steigen in leuchtendem Bilde auf. Geistlicher Sphäre entstammt auch der erste Ritterroman Rudlieb, der die Fülle der Abenteuer in allgemeinen Typen zu künstlerischer Einheit drängt und die Helden mit seinem „stolzen" Auftreten in der Gesellschaft alle Lehren des Königs bewähren und an keiner Kirche vorübergehen heißt, ohne zu beten.

Wohl beginnt das Rittertum mit seinem Individualismus sich zu regen, aber es schlägt sich bloß, es singt noch nicht, und es bändigt auch sein kampflustiges Herz und seinen mutigen Trotz in der höfischen Gesellschaft und vor der Bußpredigt der Kirche. Unter den anerkannten Gewalten wühlen wohl die wilden Eigenkräfte in zahllosen Fehden. Aber es ist gerade der Wille und Beruf dieses Jahrhunderts, sie einzudämmen durch die *ordnende Sanktion* der *Einheitsmächte*, der königlichen und höher noch der hierarchischen, die hier als Friedensbringer versittlichend wirken. Das Landfriedensgebot wird von Heinrich III.

für das ganze Reich verkündet, und da es weiterhin nicht genug in Achtung bleibt, wird die von den Cluniazensern geforderte Treuga Dei, der ewige Gottesfriede proklamiert, und in dessen Förderung auch unter Heinrich IV. geht das Königtum einig mit der Kirche, die jede Verletzung mit dem Bann bedroht oder durch eine Pilgerfahrt nach Jerusalem gutmachen heißt. Damals zerstört auch König Magnus der Gute die Seeräuberstadt Vineta. Das Gesetz wird mächtig in diesem Jahrhundert, in dem das corpus juris aufgefunden wird, in dem Papst und Kaiser wetteifern mit Erlassen, Regelungen, Ordnungen, in dem die Engländer die „Gesetze" Eduard des Bekenners preisen, in dem Konrad II. sein Lehnsgesetz verkündet und Wilhelm der Eroberer das englische Lehnswesen ordnet und das Reichsgrundbuch anlegt. Die Russen rufen ihre erste Dynastie, um „Ordnung" zu schaffen. Ja, es ist ein Jahrhundert der Organisation gerade durch seinen Absolutismus, der eine einheitliche Ordnung zuerst verstattet und ausgestaltet. Der Hof wird mächtig mit seinen Ministerialen, aber noch mächtiger die Kurie mit ihren Kardinälen, die nun allein das Recht der Papstwahl erhalten. Die *stabile Ordnung* zieht ein: nun sitzen die Völker fest in ihren Ländern, wie sie nun das feste Brot statt des weichflüssigen Breis genießen. Normannische Wildheit und Beutesucht organisiert sich nun zum absolutistischen Staat mit festem Recht und höherer Wirtschaftsordnung. Man mag es unkritisch finden, wie Strindberg in seiner Geschichtsphilosophie das Jahr 1000 als einen „Meilenstein" der ganzen Erdgeschichte festlegt und selbst wie Spengler von diesem Zeitpunkt die abendländische Kultur datiert; aber das 11. Jahrhundert bringt nun einmal dem nachantiken Europa die erste rationale Ordnung, begründet durch den staatlichen Absolutismus und tiefer gefestigt noch durch den kirchlichen. Kanonische Juristen fördern in diesem Jahrhundert dogmatisch autoritäre Systematik, und auch die Mediziner erhalten jetzt einen „Kanon" zu fester systematischer Norm in dem Araber Avicenna. Das Volkslied wächst gleichzeitig zur Kunstlyrik heran, die Melodie wird von reicherer Rhythmik und Harmonik, auch schon im orchestralen Zusammenspiel gehalten und wird nun in ihrer Tonhöhe schriftlich fixiert, und dieses Liniensystem wird im selben Jahrhundert ausgebaut durch Guido von Arezzo, der nun als Lehrmeister, ja Diktator der Tonkunst für lange gilt. Gleichzeitig entwickelt sich aus dem Curiallatein die ars dictandi. Ueberall beginnen so Regel, Ordnung und System zu regieren, und kraft der Autorität beherrscht normierende Einheit das Wollen, Leben, Glauben und endlich auch das Denken des Jahrhunderts.

Wie die fehdelustige Selbstherrlichkeit der Fürsten und Ritter sich der höheren weltlichen, zuletzt der geistlichen Einheitsmacht beugen muß, so dieser auch die Selbstherrlichkeit der kritischen Vernunft, der streitbaren individualistischen „Dialektiker". So zeigte sichs jetzt im Orient (s. vor. S.), so zeigt es gleichzeitig die abendländische Scholastik. Zwar läßt der wachsende Rationalsinn dieses Jahrhunderts die im vorigen herangereiften Dialektiker jetzt erst kühn werden mit der Forderung des Primats der Vernunft gegenüber der Autorität, aber die Autorität siegt. Ein Dialektiker wie Berengar von Tours muß mehrmals wider-

rufen, und das 11. Jahrhundert bringt überhaupt die Reaktion gegen die Dialektik. Lanfranc, Siloh Manegold u. a. schlagen nun solche Ansprüche des Rationalismus nieder und wollen wie Otloh lieber den Heiligen folgen als Platon und Aristoteles. Als extremer Antidialektiker bestimmt nun Petrus Damiani zuerst die philosophia als ancilla theologiae, und in seiner Schrift über die göttliche Allmacht faßt er diese so absolut, daß sie sogar Geschehenes ungeschehen machen kann; er hebt so Gottes Majestät nicht nur über die Gesetze der Natur, sondern auch über das logische des Widerspruchs.

Nun aber ist es das Wesentliche und Große des größten und markantesten Denkers des 11. Jahrhunderts, *Anselms von Canterbury*, daß er die beiderseitigen subordinativen Machtansprüche, die rationale und die autoritäre zur Einheit bringt, wie sie im 3. Jahrhundert Origenes anstrebte und im 5. Augustin, und zwar gleich diesen in einem platonisierenden spekulativen System, wie es im parallelen 9. Jahrhundert Scottus Eriugena erbaut hatte — allerdings noch minder orthodox. Für Anselm geben die Heilige Schrift und die Väter die absolute Norm, und die Kirchenlehre heischt ihm unbedingte Unterwerfung; das Wissen hat seinen Wahrheitsmaßstab in der Uebereinstimmung mit dem Glauben; doch eben dadurch kommt es auch zu seinem Recht nach dem Grundsatz: credo ut intelligam, und nun sollen die Dogmen, selbst Trinität, Inkarnation und Erbsünde rational begründet werden, und die Philosophie ist der Theologie nicht bloß dienende Magd, sondern syllogistische Schulung. Denken und Glauben schlagen hier in Konkordanz und Konsequenz zusammen wie Denken und Sein, in deren Einheit eben Anselm die theologische Ontologie begründet, zumal als Entdecker des ontologischen Gottesbeweises. Dieser bedeutet recht eigentlich die *Logik der Hierarchie*; denn zur selben Zeit, da im Papsttum das geistlich Höchste sich als absolute Weltmacht proklamierte, forderte Anselm für das geistig Höchste im Denken die Macht der Realität, die Seinsgeltung. Es muß ein Höchstes geben — dieses Argument wirkt von Xenophanes bis Lotze; bei Anselm wird der Kult des Höchsten zwingend. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non potest, et in intellectu et in re. Das Höchste muß sein — so fordert der ontologische Gottesbeweis in unbestreitbarer Konsequenz des subordinativen Bindungsprinzips. Denn sonst wäre es eben nicht mehr das Höchste, sonst wäre der Zwiespalt da zwischen Idealität und Realität, zwischen Denken und Sein. Das Höchste ist eben das Höchste auch des Seins, das ihm daher nicht fehlen darf; der Positiv ist da hierarchisch an den Superlativ gebunden, nicht umgekehrt. Der ontologische Gottesbeweis bekehrt keinen Ungläubigen, aber klärt und festigt den Gläubigen. Man muß schon glauben, ein Absolutes, ein Höchstes über sich fassen; dann allerdings muß es das Höchste sein nicht nur für das Denken, auch für das Sein und also selber sein. Das Glauben realisiert hier das Denken, das Denken rationalisiert das Glauben. Die Macht des Glaubens wie die des Denkens wäre gebrochen, wenn ihr Höchstes nicht wirklich wäre. Zur Widerlegung Anselms mußte Kant die Macht des Denkens einschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen? Aber damit mußte er zugleich die Macht des Glaubens einschränken als ein Besonderes neben dem

Denken, während für Anselm im credo ut intelligam beide ineinanderschlagen. Das Absolute beweist man nicht (haben es Spinoza, Schelling, Hegel bewiesen?), man bestimmt es als das Absolute, und damit ist es bewiesen. Am ontologischen Beweis kann man gar nicht den Schluß, nur die Voraussetzung beanstanden; aber da steht Partei gegen Partei: ist das Vollkommene im Sein oder das Sein im Vollkommenen, das doch als Absolutes alles umgreifen muß? Der Kritiker Kant sieht eben das Absolute unter der Vernunft, als bloßen Seinsanspruch des Denkens, d. h. er kennt kein wahrhaftes Absolutes, das ebenso das Sein wie das Denken bindet. Für Anselm aber ist Gott als das Absolute zugleich der einzige Quell alles Seins, alles Denkens, alles Wertens, zugleich einzige Weltursache, allgemeinste Wahrheit, höchstes Gut; denn alles sei um Gottes willen zu lieben und anzuerkennen. Ist so nicht schon Platons Idee des Guten das lichtgebende Prinzip für Erkennen, Werden und Werten? Das Universalste ist das Realste — so lehrt Anselm in seinem auf die Spitze getriebenen Platonismus. So hängt der ontologische Beweis wie andere Lehren Anselms an seinem Realismus, an der siegreichen Durchsetzung des Allgemeinen. Wie er Gott als das universalste Wesen realisiert, so das unendliche Wesen in Christus und die ganze menschliche Gattung in dem einen Adam, in dem daher die ganze Menschheit unendliche, nur durch die Stellvertretung eines unendlichen Wesens sühnbare Schuld auf sich lud. Alles ist so zur Einheit gebunden und in dieser Bindung real. Der *Absolutismus* hat gesiegt, der *Denken und Sein* im *Höchsten* zur *Einheit* bindet.

Die Lehren Anselms finden im bindenden 11. Jahrhundert weitere Verfechter in Odo von Cambrai u. a.; doch sonderbar, aber gerade bezeichnend wieder für den säkularen Wechsel: im eher lösenden 12. Jahrhundert tritt sein Einfluß zurück, um erst im 13. wieder anzuschwellen, in dem Alexander von Hales, Wilhelm von Auxerre, Bonaventura, Duns Scottus u. a. seinem Gottesbeweis zustimmen. Aber Anselm muß seinen von Platon stammenden, von Porphyrios und im 9. Jahrhundert wieder befestigten Realismus oder Universalismus, der nach dem Platoniker Augustin die Geschlossenheit der einen allgemeinen Kirche stützt, zuletzt noch verfechten gegen „moderne Häretiker der Dialektik", gegen einen erneuerten Individualismus, der aber als Nominalismus parteibewußt erst am Ende dieses Jahrhunderts auftaucht und bezeichnenderweise damals noch sogleich niedergeschlagen wird, doch von seinem Begründer Roscellin trotz des erzwungenen Widerrufs (1092) in das beginnende 12. Jahrhundert hinein festgehalten, auch damals noch Verfechter findet. Es ist eben der an der Jahrhundertwende wiedererwachende Scheidungsgeist, der im Nominalismus nur das Individuelle real setzt, in Roscellin geradezu sensualistisch die Einheit des Ganzen aufhebt und die Beziehung des Teils zu ihm nur subjektiv nimmt, ja in offener Konsequenz die Trinität in drei göttliche Wesen spaltet. Zur selben Zeit aber fand der platonische Realismus noch einen glühenden Verfechter in Wilhelm von Champeaux, der doch bezeichnenderweise am Anfang des 12. Jahrhunderts gegenüber den Einwänden Abälards dieses Extrem aufgeben muß und einer subjektiveren Mystik die Wege bahnt.

Der Sinn für *systematische Spekulation* hob sich damals gleichzeitig bei den Byzantinern durch die in der Mitte des Jahrhunderts von Konstantinos Monomachos neu gegründete Akademie, und neben dem in Lehrbüchern und Kommentaren gepflegten aristotelischen System wird hier jetzt auch wieder Platon auf den Thron erhoben durch den damals führenden Philosophen Michael Psellos, und dasselbe 11. Jahrhundert bringt auch die byzantinische Mystik in der intuitiven Gotteslehre Symeons zum Höhepunkt. Im Orient erscheint als Hauptvertreter des systematischen Säkulargeistes Avicenna, der „dritte Aristoteles", der „Fürst" der Philosophen, der Canonist der Medizin, der Enzyklopädist mit über 100 Bänden, der den Intellekt als Former der universalitas, das Allgemeine sowohl im Denken wie in der Natur wie vorbildend im Verstande Gottes anerkennt, die mit Aristoteles als ewig behauptete Welt in zahlenmäßig geordneten Ausflüssen des Niederen aus dem Höheren von Gott abhängig setzt. Welch bindender Geist! Mathematische Gesetzlichkeit sucht gleichzeitig der bedeutende arabische Physiker Alhazen, während den aristotelisch geformten Neuplatonismus auch der jüdische Philosoph Avicebron ausbildet, konzentrativ von Gott als erster Substanz und Quell aller Formen ausgehend und stärker auf die kabbalistische Mystik wirkend und auf die Scholastiker des 13. Jahrhunderts als auf das jüdisch-arabische Denken des 12., das dem Allgemeinen nicht solche absolute substantielle Macht zugestand wie all jene spekulativen Bindungslehren des 11. Jahrhunderts. Am Ende dieses Jahrhunderts, als die christliche Glaubenskraft so hoch gesteigert war, empört sich in religiöser Leidenschaft auch der arabische Philosoph Algazel gegen die Aristoteliker Alfarabi und namentlich Avicenna und verficht gegen diesen in der Schöpfung aus Nichts, in göttlichen Wundern und Strafgerichten wie in der leiblichen Auferstehung die absolute Gottesmacht schließlich als einzige Kausalität. Tatsächlich schlägt dieser religiöse Absolutismus Algazels am Ende des Jahrhunderts schon wieder ins Persönliche um in der Fassung Gottes, der Unsterblichkeit der Einzelseele und der individualisierenden Vorsehung, ja in der Aufhebung der kausalen Notwendigkeit streift er an Skepsis. Und doch lehrt er zugleich mit neuplatonischer Mystik noch die Realität der göttlichen Attribute und gleicht den mystischen Subjektivismus der Sufis aus mit der im 11. Jahrhundert wieder zur Herrschaft gekommenen Orthodoxie.

DAS JAHRHUNDERT DER MITTELALTERLICHEN AUFKLÄRUNG

Wie ein Dom stieg das 11. Jahrhundert auf, in den Himmel sich bauend als ein Triumph des Papsttums, der Kreuzesfahne, des geistlichen Epos, der cluniazensischen Kirchenstrenge, des Romanismus überhaupt, als ein Triumph der hierarchischen, höfisch feudalen, gesetzlichen und schließlich rationalen Subordination und Konzentration — und wie ein Schlachtfeld mutet dagegen das 12. Jahrhundert an, in dem Orient und Okzident, Norden und Süden, Kaisertum und Papsttum, König und Fürsten, Ritter und Städte und vor allem die großen Parteien der Staufer und Welfen gegeneinander schlagen — und keiner, keiner siegt. Der „Heilige" von K. F. Meyer leuchtet in diesen *Kampfgeist*, der schon

in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts sich zu regen begann; aber im Streit mit dem Kaiser siegt eben damals der Papst, und im ersten Kreuzzug flammte die heilige Sammlung der Kräfte höher auf als der Kampf und führte auch zum Siege. Doch im 12. Jahrhundert hat der zweite Kreuzzug gar keinen Erfolg und der dritte nur geringen, und er endet auch ohne Wiedergewinnung Jerusalems mit einem feindlichen Auseinandergehen der christlichen Fürsten. Mit tiefer Enttäuschung kehren auch in der Mitte des Jahrhunderts die Könige von der Kreuzfahrt heim; die von Bernhard von Clairvaux wieder angefachte Glaubensbegeisterung schlägt in Ernüchterung um, ja in Unglauben, und Papsttum und Kirche sinken an Ansehen, weil sich ihre Verheißungen nicht erfüllten. Arnold von Brescia predigt gegen den weltlichen Besitz der Hierarchie und wandelt den Kirchenstaat in eine Republik von altrömischem Stil, daß der Papst den Kaiser zu Hilfe rufen muß. Ja, Päpste bedrängt und Kaiser geschlagen, und beide Gewalten fallen sich in diesem Jahrhundert gegenseitig mit ihren Machtansprüchen wieder in den Arm, und der Investiturstreit wird auch durch das Wormser Konkordat nicht beendet, um das sich Kaiser und Könige nicht kümmern.

Doch die weltliche Zentralgewalt ist ja nicht minder gesunken wie die geistliche. Das Jahrhundert beginnt mit der Empörung der Söhne Heinrichs IV. gegen den kaiserlichen Vater und endet mit Gegenkaisern, und auch in England und andern Ländern herrscht dynastischer und kirchlicher Streit: Italien ist wie Deutschland durchschallt vom Kampfruf „Hie Welf, hie Waibling", Länder wie Portugal, Bulgarien befreien sich von der Fremdherrschaft, Oesterreich und Schlesien werden selbständig im Reich und Sachsen geteilt. Die *partikularen* Gewalten kämpfen in Frankreich mit der Krone und schwerer mit den Kaisern im Reich in gewaltigen Herzögen wie Albrecht der Bär, Heinrich der Stolze, Leopold von Oesterreich, Heinrich der Löwe, und die Städte, zumal in Oberitalien und Süddeutschland werden mächtig, reich und gegenüber Königen und Fürsten selbstherrlich in Heer- und Rechtswesen, Zoll und Münze. Im Bunde mit den Arnoldisten streben die Bürger Roms, Mailands und andrer Städte nach republikanischer Selbständigkeit. Erst im letzten Menschenalter des Jahrhunderts hebt sich in Friedrich Barbarossa und seinem Sohn die kaiserliche Einheitsmacht wieder, aber mehr noch in ihren Ansprüchen und Plänen, in glanzvoller Repräsentation als in dauernden Erfolgen. Die Herrschermacht hebt sich zu schwerem Ringen, das tragisch endet. Heldenglanz liegt auf den Gestalten eines Barbarossa, eines Richard Löwenherz wie eines Heinrich des Löwen, die mehr tapfere Kämpfer, wahrhaft dramatische Persönlichkeiten als ordnende Gebieter und Staatsbaumeister sind, wie etwa Karl der Große oder Friedrich II., von dem der Kyffhäusernimbus ja erst auf Barbarossa abfloß; denn diesen umwebt die Dichtung gern wie andere Helden des Jahrhunderts. Auch ein geistiger Schimmer höherer Bildung liegt auf den ritterlichen Herrschern vom Jahrhundertende: Heinrich VI., Philipp von Schwaben, Saladin.

Sonnig und ritterlich, wie schon sein Vorgänger auf dem Thron steht Barbarossa unter seinen 20 000 Rittern des zweiten Kreuzzugs und unter den 70 000

beim Fest im Rheingau als der glänzendste da, und ist nicht dieses Jahrhundert überhaupt des Rittertums goldene Zeit und gleicht es nicht selber in all seinen Kämpfen einem gestaltenreichen, wechselreichen, glanzreichen Turnier? Kurz vor dem vorigen Säkularende im Ruhme eines Cid und der ersten Kreuzfahrer sich ankündigend, strahlt nun die Ritterherrlichkeit aus in den drei spanischen und in den drei geistlichen Ritterorden, die ja alle als solche im 12. Jahrhundert gegründet wurden und denen auch einflußreiche islamische Ritterbünde entsprechen. Im Kampf für den Glauben erhob sich das Rittertum. Der heilige Absolutismus zog aus, und der weltliche Individualismus kehrte heim, der sich nun eben zum *freien Rittersinn* ausprägte in Adel und Kraft der *Persönlichkeit*. So will und wirkt es nun einmal der säkulare Rhythmus des geschichtlichen Lebens: jener im 11. Jahrhundert himmelhoch aufgestiegene kollektiv sich hingebende Idealismus, der sich seit der Säkularwende in den Kreuzzügen entlud, schlägt im 12. Jahrhundert um in die Verselbständigung und Ausbildung des Eigenlebens. Mit geistigen und materiellen Schätzen des Morgenlandes reich beladen, kehren Ritter wie Bürger heim und beginnen sich zu fühlen. Nach Kampf und Abenteuer sucht man friedliche Veredlung, Verfeinerung, und neben der Tapferkeit wird schon im Frankreich des 12. Jahrhunderts die ritterliche Höflichkeit erwähnt. Der Kraftheld erweicht sich da, wie Walser zeigt, zum leidenden Glaubenshelden und schließlich zum Minnehelden. Die Hingabe des Gefühls wirkt fort, aber sie wendet sich damals, als Kaplan Andreas de amore schreibt (Breysig), aus der geistlichen Transzendenz in die weltliche Immanenz; sie kehrt bewußt ein ins eigene Herz, das sich nun löst aus der geistlichen Strenge, sein Eigenleben entdeckt und bekennt in Liebe und Poesie. Und das Herz stellt nun Glaube wie Dichtung und selbst den Kampf unter das Zeichen der *Weiblichkeit.* Königliche Frauen wie Eleonore von England und Marie von Champagne begünstigen das Aufblühen einer Kunstlyrik. Frauendienst tritt jetzt für den Ritter zum Gottes- und Herrendienst, Frauen reichen ihm den Preis beim Turnier, Frauen zu schützen, Frauen zu preisen fühlt er als seinen hohen Beruf. Frauen werden selber zu Dichtern wie jene Klausnerin Ava, Frauen zu Helden wie die Weiber zu Weinsberg, Frauen zu Propheten und zu freimütigen Streitern gegen die Weltverderbnis des Klerus wie Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, ja Frauen zu Heiligen, und obenan thront, hochgetragen von mystischen Nonnen als liebster Gegenstand der Verehrung Jungfrau Maria —, von der doch im Zeitalter Notkers des Deutschen noch wenig zu spüren war. Und wieder grüßen sich hier die parallelen Jahrhunderte: schon im 8. wirkt der Marienkult versöhnlich (Stückelberg); das vierte glaubt zuerst an die heilige Jungfrau, das vierte und sechste widmen ihr Feste, denen das zwölfte und noch wirksamer das vierzehnte Jahrhundert das Fest der unbefleckten Empfängnis hinzufügten. Und es ist nicht die Mater dolorosa, es ist die Gottesgebärerin, die Liebeskönigin, die da verehrt wird.

Ja, das ritterliche Jahrhundert ist das seelenvolle Marienjahrhundert, dem der *Glaube* zur *Liebe* wird wie die Poesie zum *Minnesang.* Spricht hier nur ein Volksgeist oder der Säkulargeist? Hören wir wieder W. Scherer: „Das 12. Jahr-



hundert ist in der Weltliteratur weithin geschmückt durch Liebeslieder und Liebesromane. In Persien besingt Nisami die Schicksale von Medschnun und Leila, von Chosru und Schirin. In der Provence geben die Troubadours den Ton des Minnegesanges für die romanischen und germanischen Völker an. In Nordfrankreich kommt der Ritter- und Liebesroman zu reicher Entfaltung. Und die deutschen Ritter folgen dem Beispiel ihrer französischen Standesgenossen, indem sie die Pflege der Dichtung selbst in die Hand nehmen. — Drei Liebespaare ziehen allen anderen voran über den Rhein und werden in Deutschland wie neue Heilige begrüßt: Flore und Blanscheflur, Tristan und Isolde, Aeneas und Dido." Dürfen wir diesen Namen noch zwei aus der lebendigen Tragik der Zeit hinzufügen? In Abälard und Heloise grüßen wir ein Paar, das die Macht der Liebe damals auch in der höchsten geistigen und geistlichen Sphäre kundtut. Doch in der Liebe verweltlichte sich eben der Glaube wie in der Poesie. Selbst die heilige Jungfrau wird in den Hymnen und Balladen des Jahrhunderts aus einer ernsten Nonne eine gar weltlich gleißende Minnekönigin, und „der geistliche Dichter ist nicht mehr gottbegeisterter Prediger, sondern eleganter Abbé". Die Kirche schmückt sich weltlich zu Festen. „Mit *einem* Worte: das Resultat des hundertjährigen Kampfes der Geistlichkeit gegen die Welt ist ein Triumph der Welt." Und doch floß erst aus der im 11. Jahrhundert aufgestiegenen Sonne des Glaubens im 12. der Glanz in die Fülle der Welt, und das heilige Licht brach sich da in der Buntheit der Farben. Eine Laienkultur erwacht (Below).

Aus der universalen Kirchensprache, aus der vorwiegend lateinischen Literatur des 11. Jahrhunderts brechen nun die eigenen Poesien der Völker in erzählenden Liedern immer subjektiver entbunden, immer lyrischer hervor. Die „Pfaffen" Konrad und Lambrecht bereiteten erst den Boden für die ritterliche Dichtung, indem sie, und der zweite schon menschlicher der Welt zulächelnd, französische Heldensänge, das Rolandslied und das Alexanderlied, dem deutschen Volksgeist zuführen. Der Helden persönliche Gestalten, und mögen es Empörer sein, sucht jetzt die *individualisierende* Zeit, die, ohne noch sich zu monumentalem Epos zu erheben, in König Rother, Herzog Ernst, König Orendel, Graf Rudolph u. a. allerlei Wanderfahrten, Abenteuer bis in anekdotische, idyllische, scherzhafte Einzelheiten besingt. Walser ritiert für den „Individualismus" der Zeit Garin le Loherain: le coeur d'un homme vaut tout l'or d'un pays. Und ähnlich tönt es als Refrain aus der Literatur der Zeit wie in der Bauernmarseillaise: Wir sind Menschen wie sie! Der Sinn für das Eigenleben, das man dem Mittelalter kaum zutraut, macht damals auch die Historie stark biographisch, rankt sich an Kreuzzugshelden, an Heinrich dem Löwen und wie die Poesie damals namentlich an der weltlichen Glanzgestalt Barbarossas auf, an dessen Leben sich ein Historiker wie Otto von Freising erwärmt, während er zugleich die Weltperspektive augustinisch und darin doch wieder persönlich aufspannt. Und an Barbarossa hängt sich begeistert auch der ritterliche „Erzpoet", der dabei in seiner „Beichte" so lebensvoll seinen Hang zu Weibern, Spiel und Trunk und überhaupt zu einem Leben der Bohème bekennt, das sich nicht binden lassen will. Und das *Leben löst sich* weiter im leichten lachenden Liede, im

Wander-, Trink- und Liebeslied der Zeit, und die Poesie löst sich in Stoff und Form ins Eigene und Einzelne, in persönliche Lyrik, in lockeren Ton und kurzen Sang, in Episoden, die selbst in der Kaiserchronik überwuchern, in Balladen und Legenden, Novellen und Anekdoten, Schwänke und Fabeln, Idyllen, Tiersagen und andere Satiren. In der Vagantenpoesie des 12. Jahrhunderts, in der (nach Süßmilch) Renaissance vorklingt, erneuert sich der weltlich burleske Spielmannston des 10., nur nach der höheren Zucht des 11. Jahrhunderts durchgeistigter, höfischer, ritterlicher, den Adel der Seele wertend, aber nun auch die im vorigen Jahrhundert so hoch gestiegene Geistlichkeit verspottend. In Heinrich von Mölk erscheint damals der erste deutsche Satiriker und schlägt leidenschaftlich nach vielen Seiten aus.

Wie an die „Renaissance" des 10. Jahrhunderts fühlte sich hier schon mancher Historiker durch den beweglichen, vielgestaltigen Individualismus des wandellustigen und händelsüchtigen Jahrhunderts an die eigentliche Renaissance des 16. erinnert; aber auch das Jahrhundert der Aufklärung hat seine Vorklänge in diesem Zeitalter, das aus dem Glaubensfanatismus und der ganzen Hochspannung des 11. Jahrhunderts umschlägt in eine Lösung der Geister, die von den Kreuzzügen enttäuscht oder auch bereichert, in der Fühlungnahme mit den „Ungläubigen" zur Toleranz der Lessingschen Ringfabel, überhaupt zu freierer, reinerer Bildung gestimmt oder auch zu Unglauben und Pfaffenspott verführt werden. Nicht daß diesem Jahrhundert die mittelalterliche Glaubenskraft und Lebensidealität fehlt; aber sie beginnt sich zu individualisieren, sich subjektiver, intimer einzutragen. Neben allem öffentlichen Leben in Kirche und Kaiserpfalz lebt jetzt der Mönch sich in seine Klause ein wie der Ritter in seine Burg, und wenn die Einzelnen zusammenkommen, so geschieht es am ehesten zu Parteiung und Wettstreit: die Ritter zum Turnier, die Mönche zum Disput.

Dieser Zug zur Verselbständigung greift im 12. Jahrhundert auch in die Scholastik ein und treibt auf der einen Seite zu kritischer Aufklärung, auf der andern zur Verinnerlichung und treibt dort formal zur *Dialektik*, hier inhaltlich zur Mystik. Wie für die Scholastik des 11. Jahrhunderts Anselm die markanteste Figur den dominierenden Typus abgibt, so für die Scholastik des 12. *Abälard*. Und wahrlich, dieser Vater der Aufklärung und Lehrer zugleich des stoischen Republikaners Arnold von Brescia, jenes apostolisch gestimmten Vorläufers der Reformation wie der Revolution, dieser Abälard, den man bald als tragischen Held eines Liebesromans, bald als weltflüchtigen Klausner, bald als glänzendsten Disputator kennt, vereinigt wie kaum einer in sich die Geisteszüge seines Jahrhunderts. Abälards scharfsinniger, beweglicher Geist hat in der Theologie die Methode der Dialektik durchgeführt, deren Notwendigkeit er betont und die ihm in der discretio, in der Unterscheidung des Wahren und Falschen besteht. Er hat damit die Form der Scholastik wenn nicht geschaffen, doch verlebendigt und eben durch scharfe Scheidungen in der Tradition, ja durch dramatische Antithesen, wie sie der gallische Geist überhaupt liebt und durch die er so vielfach klärend und spannend gewirkt hat. In dem schneidenden, streitenden Geist des 12. Jahrhunderts sich entwickelnd, hat Abälard (nach Denifle) die Grundform gebildet für spätere Disputationen und Quästionen. Er führt

Widersprüche vor zwischen den geltenden Autoritäten und löst sie z. T. auch wieder durch Distinktionen, indem er die örtlichen und zeitlichen Bedingungen unterscheidet, unter denen die Stimmen der Väter so verschieden klingen. So sehr er mit dieser am Ende des 11. Jahrhunderts zuerst ansetzenden, bei ihm erst prinzipiellen Sic-et-non-Methode zuletzt die Gegensätze ausgleichen wollte, er hat eben doch mit der Aufwühlung der Aporie im Widerspruch der Autoritäten ihre Geltung gefährdet und den Geist des Zweifels gestachelt. Und so sehr er auch mit seinem Konzeptualismus im Streit zwischen Realismus und Nominalismus weitsichtig und fortschrittlich vermittelt, er kann es nur als Kritiker nach beiden Seiten hin, gegen Roscellin wie gegen Wilhelm von Champeaux, den seine scharfen Einwände gerade vom extremen Realismus abbringen. Und Abälard hat eben als kritischer, immer differenzierender Erkenntnistheoretiker den Nominalismus mehr aus sprachlicher Aeußerlichkeit auf den geistigen Sinn verinnerlicht als wirklich überwunden; er hat dem Allgemeinen, das er aus einem bloßen Wort in den Gedanken verlegt, eben doch die Substantialität, die absolute Existenz genommen. Er erklärt, daß dieselbe Wesenheit den einzelnen Individuen nicht wesenhaft, sondern individuell zukomme, er hat im Ausgang von den Sinnen dem Begriff eine empirische Unterlage gegeben und hat die Abstraktion betont gerade als die Fähigkeit der Vernunft etwas separatim, divisim, losgelöst vom Zusammenhang zu erkennen. So sehr er endlich auch zwischen Vernunft und Christentum vermitteln will, er bleibt dabei doch vorwiegend Rationalist, der selbst die Trinität beweisen, d. h. tatsächlich deuten will, die er darum auch wie damals Alanus ab Insulis der heidnischen Weisheit erkennbar sein läßt. Mit der Toleranz eines Renaissancedenkers oder eines Aufklärers findet er auch solche heidnische Weisheit nicht minder der himmlischen Seligkeit würdig. Er ist eben nicht umsonst in seiner Zeit leidenschaftlich bekämpft und von zwei Synoden als Ketzer verurteilt worden. Voltaires kritisches Lächeln blitzt da öfters schon mit stachelnder Beweglichkeit über die gläubigen Züge des Scholastikers. Mit dem Rationalismus geht bei ihm (auch bei Joh. v. Salisbury) schon ganz wie in der Aufklärung der *Moralismus* zusammen, mit der *Selbständigkeit* des Erkennens die Betonung des eignen sittlichen Bewußtseins gegenüber den geltenden Regeln, so daß für Abälard auch nicht Sünde ist, was nicht gegen das Gewissen geht, da Gut und Böse ihm nur in der Gesinnung liegen. Gar bedeutsam und bezeichnend hebt er so in der Religion die Ethik und in der Ethik das natürliche Sittengesetz nach der Stimme des Gewissens hervor. Dieser nach außen halb ketzerisch streitende Dialektiker braucht seine subjektive Ergänzung drinnen, braucht seine brieflichen Bekenntnisse, seinen Herzensroman, und er findet volle Resonanz in seinem Jahrhundert, dem zwischen die Dispute der Scholastiker die Lieder der Troubadours tönen und das selbst in der Musik nun scharfe Distinktionen liebt, wie nun Perotinus die langen und kurzen Noten scheidet und Franco von Köln die konsonierenden und dissonierenden Intervalle.

Abälards Dialektik verfeinert und kompliziert nun der ansteigende wissenschaftliche Eifer des Jahrhunderts immer mehr in der Sentenzentheologie eines

Petrus Lombardus und vieler anderer, und der Kritiker Robert von Melun operiert bereits mit dem methodischen Zweifel. Man registriert wie Gottfried von St. Victor oder schärfer Johannes von Salisbury mit „akademischer Skepsis" acht verschiedene Ansichten über die Universalien und neigt wie Abälard stark zu einem halben Nominalismus, der individuelle Substanzen anerkennt, die Relativität der Betrachtung betont und die Bedeutung der scheidenden Abstraktion bis zur Entwirklichung der nur formal bleibenden Logik wie auch der mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Dergleichen klingt mehr oder minder laut bei Hugo von St. Victor, Adelard von Bath, Walter von Mortagne, Bernhard von Chartres, Gilbert de la Porree, Johann von Salisbury, Alanus ab Insulis, Isaac von Stella, und wenn selbst einige von diesen noch am platonischen Realismus festhalten wollen, so suchen sie ihn doch mindestens mit einem Aristotelismus auszugleichen, den sie wie der Verfasser der Schrift „De intellectibus" empirisch verstehen als Führer zur induktiven Herleitung der Begriffe aus den Sinnen. Das aristotelische Studium überhaupt führte wie Adelard von Bath oder Wilhelm von St. Thierry auch die am ehesten dem Platonismus nachhängende Schule von Chartres auf speziellere Naturwissenschaft, für die Wilhelm von Conches die Väter als Autoritäten ablehnt, und er wie Adelard von Bath und Hugo von St. Viktor treiben die Naturscheidung endlich wieder bis zur Erneuerung der demokritischen Atomistik. Wie die Spezialistik des Jahrhunderts arbeitet seine Dialektik mit dem Scheidemesser, sucht logische Einteilungen und heißt wie Johann von Salisbury und Gilbert de la Porree scharf auf Verschiedenheiten der Worte wie der Gedanken achten.

Aber mit der *objektiven Differenzierung* geht wieder die *subjektive* zusammen. Erstaunlich fein und scharf zeigt sich der psychologische Sinn dieses Jahrhunderts bei Wilhelm von Conches, Wilhelm von St. Thierry und namentlich bei den Viktorinern und den Zisterziensern. Auf die Seele, ihre substantielle Eigenheit, Freiheit, Geistigkeit, Unsterblichkeit und Einigung mit Gott, dessen Bild sie als Spiegel in sich trägt, führt ein Grundinteresse des Jahrhunderts, das mit diesem Innenzug die *Mystik* begründet in augustinischem Geist, namentlich in den Viktorinern, Isaac von Stella und Bernhard von Clairvaux, der das „Seelenfünklein" Eckharts vorwegnimmt und die ganze, schon in ihrer Freiheit göttliche Seele Gott darbringt zu unmittelbarem Verkehr mit ihm und Aufgehen in ihm, zu innerlichem Ergreifen der Wahrheit in schließlich ekstatischer Schauung. Harnack darf ihn das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts nennen und den Führer der Epoche, als der er allerdings in diesem doppelköpfigen Jahrhundert mit dem ihm verhaßten Abälard konkurriert. Aber man hat mit Recht gesagt, daß Mystik und Dialektik nicht Gegensätze bleiben, sondern sich wesentlich als der subjektive und der objektive Weg zum selben Ziel unterscheiden (Baumgartner). Und mehr: wie Abälard namentlich als Ethiker auch eine subjektive Wendung nimmt, so zeigen sich die Mystiker, namentlich die Viktoriner, auch Isaac von Stella zugleich als Dialektiker in ihrem Distinktionsstreben, besonders in all ihrer Gliederung der Wissenschaften, der Erkenntnisformen, Erkenntnisobjekte und Erkenntnisrichtungen, der Kontemplationsstufen, der

„Augen" und sonstigen Vermögen der Seele. Zumal bei dem Engländer Richard von St. Viktor drängt durch alle Herzensmystik der diskursive, rationale Eifer auf Einteilungen und Beweise, die selbst das Dasein Gottes auf Erfahrungswissen stützen sollen, und einen Hugo von St. Viktor treibt der Individualismus objektiv zu Abstraktionsscheidungen und zur Atomistik und subjektiv zu einer von großen Dialektikern des Jahrhunderts geteilten Deutung der Person als individueller Substanz wie zur Betonung des Selbstbewußtseins als Ausgangspunkt der Gewißheit, als Garantie der seelischen Existenz und zur Ablehnung der sie fesselnden Astrologie. Dieser Hugo von St. Viktor streitet auch wie ein Rationalist gegen den religiösen Absolutismus des 11. Jahrhunderts, der in Damiani Gott sogar zutraute, logisch Unmögliches möglich zu machen. Die Macht des Absoluten tritt jetzt zurück wie die Macht der Autorität. Adelard von Bath mahnt die „Modernen", daß sie nicht schweigen dürfen in der Meinung, die Alten hätten bereits alles gesagt. Und doch bringt gerade das 12. Jahrhundert gleich der Renaissance ein erweitertes Studium der Antike, eine humanistische Bewegung, die eben schon damals den Individualismus kennzeichnet und stärkt.

So ist es ein lösender Zug zu *innerer Selbständigkeit*, in dem Dialektiker und Mystiker dieses Jahrhunderts, das man das Jünglingsalter der Scholastik nennt (Endres), zusammentreffen und in dem sie auch die religiöse Kraft und Stütze aus der bloßen Hand äußerer Autorität mehr nach innen verlegen, sei es in das eigene Herz, sei es in die eigene Vernunft des Menschen. Und dieser Zug zur Verselbständigung treibt die einen als Mystiker sich zurückzuziehen aus der Welt auf die innere Kontemplation, ja in die Einsamkeit wie den als solitarius schreibenden Honorius Augustodunensis, und treibt die anderen gerade aus sich heraus zu praktischer und streitender Entfaltung. Und hier sind es nicht nur Rationalisten, sondern gerade auch Mystiker wie Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Joachim von Floris und am leidenschaftlichsten Walter von St. Viktor, die heftig und selbst dialektisch gegen die Dialektiker streiten: es ist eben wieder ein Jahrhundert der Polemiker, auch der Apologeten vom Stil des Alanus ab Insulis, weil eben wieder ein solches der Sektirer, das wie im Vorklang des Reformationszeitalters die antinomistische, libertinische oder auch puritanische *Ketzerei* der Amalricaner und Waldenser erweckt und bekämpft. Der mystisch aufklärerische Zug der Amalricaner regt sich bereits bei Joachim von Floris, der nicht nur einen ketzerisch scheidenden Tritheismus lehrt, sondern in phantastischer Geschichtsdeutung mit reformatorischer Sehnsucht sogar zuerst das Wort reformare brauchend, einem Zeitalter der Freiheit des Geistes zustrebt, ganz im Sinne der subjektiven Idealität dieses Jahrhunderts, das auch, wie Croce ausführt, die äußere chronikartige Ordnung der Geschichte durch eine innere zu überwinden strebt. Dieser subjektiv persönliche Säkularzug, der bis zu einer separatistischen Religiosität sich steigert, drängt bei den Mystikern zur Herzensreinheit, bei Abälard zur Gesinnungsethik, auch bei andern zu fast antischolastisch praktischem Moralismus mit asketischem oder wie bei Johann von Salisbury utilitarischem Einschlag. Eine Fülle eigenartiger

Persönlichkeiten treibt so dieses *individualistische* Jahrhundert selbst in den Schulen hervor, namentlich in der von St. Viktor und der von Chartres, und das persönliche Leben sucht jetzt auch für religiöse Fragen dichterischen oder brieflichen Ausdruck wie bei Hildebert von Lavardin, Abälard, Johann von Salisbury, bei dem Gundolf im klassischen Hang und seelischen Ton den zwei Jahrhunderte späteren Petrarca vorklingen hört.

An der Wende zum 13. Jahrhundert allerdings erstreben manche wie Nikolaus von Amiens auch für die Glaubenslehren wieder strengere deduktive, geradezu mathematische Methode, und andrerseits spannt auch die Mystik sich dann in Thomas Gallus, David von Dinant, Amalrich von Bène, Radulf von Longo Campo wieder zu spekulativer, pantheisierender Universalität nach dem Vorbild des Areopagiten oder des Scottus Eriugena. Doch dieser wiedererwachende Einheitszug, so sehr er dem 13. Jahrhundert entgegenkommt, zeigt sich in seinem Pantheismus damals noch höchst ketzerisch als materialistische Dialektik bei David von Dinant und bei den Amalrikanern als ein immoralistischer Subjektivismus, der die kirchlichen Satzungen wie die eschatologischen „Erdichtungen" kritisiert und im Menschen mit dem Geist auch die Freiheit und die Gottheit wohnen läßt. Das war eben noch aufklärerische Mystik des 12. Jahrhunderts, gegen die das 13. sogleich scharf reagiert, wie auch gegen den halben Tritheismus eines Joachim von Floris und seine mystische Geschichtsspekulation.

Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident — so tönt es gewiß durch das ganze betende Mittelalter. Aber die Sondertonart, in der diese Grundmelodie in der christlichen Philosophie des 12. Jahrhunderts erklingt, kehrt nun zur Bestätigung des Säkulartypus wieder in der gleichzeitigen arabischen und jüdischen Philosophie. Auch hier der Gegensatz und die Verbindung von Rationalismus und *Mystik* bis zur *Häresie*! Der *subjektivistische* Zug treibt wieder den mystischen Sufismus in freier religiöser Verinnerlichung empor. Seit der Mitte des Jahrhunderts steigen die Derwischorden auf, die von der Verachtung der äußeren Güter ihren Namen haben, dabei nach neuerer Forschung weniger den christlichen Mönchen als den selber schon sufisch beeinflußten muslimischen Ritterbünden folgen und (nach Tschudi) ihren inneren Halt in dem persönlichen Verhältnis zu Allah finden, mit dem jeder Derwisch durch einen mystischen Stammbaum verbunden sein will. In ritterlichem Selbständigkeitsdrang, in einer Lyrik, die man als Fortsetzung, ja Vollendung des persischen Sufismus wertete (Tschudi), in einem mit legendenreichen Biographien genährten Heiligenkult, in mystischer Askese und Ekstase, in der sich die Seele zur Vergöttlichung aufschwingt, in alledem offenbart das Derwischwesen einen Subjektivismus, der über alle Orthodoxie hinausgreift, und damals schrieb ja auch der Märtyrer Sehihab eine ketzerische „Philosophie der Erleuchtung". Dieser mystischen Schwärmerei fremd, ja feindlich und doch erst recht subjektiv, ja individualistisch entwickelt damals Avempace (Ibn Baga) in der „Leitung des Einsamen" die innere Vervollkommnung des Menschen gerade durch Schärfung der intellektuellen Kraft in Erkenntnisstufen bis zur Identität des Denkens mit seinem

Gegenstand im Selbstbewußtsein und in der Erhebung des Geistes aus der Materie und dem Tierischen bis zur Einigung mit dem Göttlichen — also auch zum mystischen Ziel, aber auf rationalem Wege. Zur Einkehr in die Geistigkeit, in den göttlichen Intellekt führt dann auch Abubacer (Ibn Tofail) den Menschen, den er noch schärfer als Individuum aus den Banden der Konvention lösend, auch im Wege wenigstens von positiver Religion abführend, geradezu als Naturmenschen isoliert und aus sich heraus in voller Selbständigkeit des Denkens und Wollens in Selbstprüfung und Selbstbelehrung zur Entwicklung kommen läßt, wobei die eigene Beobachtung erst aus dem Einzelnen zum Allgemeinen hinaufweisen soll. Man hat Abubacers philosophische Dichtung vom „Lebenden, dem Sohn des Wachenden" oder, wie er später benannt ward, vom philosophus autodidactus mit individualistischen Erzieherromanen aus dem Jahrhundert der Aufklärung, mit Robinson und Rousseau verglichen, nur daß eben im Mittelalter die religiöse Kuppel sich selbst über den extremsten Individualisten wölbte, wie auch Abubacer seinen isolierten Menschen in Askese und Ekstase zu beseligender Einheit mit Gott emportragen will. Allerdings auf dem Wege der Philosophie, neben dem er die Religion parallel gehen läßt als Weg der Menge, die da durch Drohungen und Verheißungen in Zucht gehalten und zum selben Ziel geführt werden soll.

So aufklärerisch über die Religion dachte auch sein jüngerer Freund Averroes, der sie ebenso für die sittliche Erziehung des nun einmal Vernunftschlüssen nicht zugänglichen Volkes gelten läßt in ihrer bildlichen Form, die der Philosoph abstreift, so daß theologisch manches stehen bleiben kann, was philosophisch nicht gilt und umgekehrt. Wenn auch Averroes noch fernliegend (Horten), die Lehre von der zwiefachen Wahrheit setzt hier ein, und damit die Spaltung des Geisteslebens in diesem lösenden 12. Jahrhundert. Im Grunde ist es die *rationale Aufklärung*, mit der Averroes den religiösen Absolutismus des 11. Jahrhunderts bekämpft und auf Algazels Angriff gegen die aristotelisch dialektischen Philosophen jetzt nach hundert Jahren antwortet. Auch das Dasein Gottes sei nicht nur autoritär hinzunehmen, sondern durch Vernunft zu beweisen. Für Averroes gibt erst die Philosophie die volle Wahrheit, und die höchste Erkenntnis, in der zugleich der beste Gottesdienst bestehe, sei die nur dem Philosophen vorbehaltene Religion. Und auch Averroes atmet in Mystik aus, die bei ihm wie bei Scholastikern im Ausgang des 12. Jahrhunderts sich wieder neuplatonisch erhöht und pampsychistisch weitet und zwar eben bei ihm bis zur Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit in der Einheit der göttlichen Vernunft, des allen Menschen gemeinsamen Intellekts. Doch eben wieder des Intellekts und des zugleich menschlichen. Averroes bleibt also Rationalist und als Erkenntnistheoretiker und Psychologe nicht so sehr theologisch und kosmologisch als vielmehr auf den Menschen gerichtet, auf seine Seele und sein Glück und höchstens mit der Sehnsucht des 12. Jahrhunderts auch im westlichen Islam auf Erhebung des Menschen zum Gottesgeist in der Seelenauffahrt. Auch von den Gottesbeweisen erscheint ihm der zwingendste der teleologische, d. h. der nach dem Menschen orientierte, und wenn er dem Menschen die per-

sönliche Unsterblichkeit nimmt, so „schafft er andererseits der geistigen Persönlichkeit hohen Ersatz für diesen Abgang" (Goldziher). Der irdische Intellekt kann doch individuell teilnehmen am Allgemeinen, kann schon im Leben durch rationale Reinigung des Geistes sich zur beseligenden Vereinigung mit dem Göttlichen erheben, kann auch die 45 „separaten Intellekte" als Sphärenbewegungen erfassen, in denen Averroes noch den Kosmos rationalisiert und differenziert. Ueberhaupt geht ihm die Erkenntnis nicht auf das Allgemeine, sondern auf die Individuen, sofern an ihnen ein Allgemeines zu abstrahieren ist. Kurz, der leise nachschimmernde neuplatonische Universal- und Idealhorizont ist bei ihm aristotelisch, ja halb naturalistisch geschärft und gegliedert. Dieser größte mittelalterliche Kommentator des Aristoteles, den er gleichsam als seinen Religionsstifter verehrt, dieser ursprüngliche Jurist und spätere Mediziner, der hier die mittelalterliche, nicht nur muhammedanische Weltanschauung intellektuell durchsiebt, galt schließlich den Theologen als Schädiger der Religion. Es ist der wissenschaftliche *Klärungsdrang* des 12. Jahrhunderts, der in Averroes zur letzten Reife kommt, und darin bedeutet er ja nicht nur den Höhepunkt, sondern auch das Ende der arabischen Philosophie; denn das 13. Jahrhundert bringt im Islam die reine Herrschaft der Orthodoxie, wie auch in Paris die mehrfache Verdammung der Schriften des Averroes.

Dem Säkularende noch um wenige Jahre näher und schon dem 13. Jahrhundert vorarbeitend theologisch positiver, systematischer, auf Gesetze hinzielend, ist der größte jüdische Philosoph des Mittelalters, *Maimonides*, und doch ward auch er als „Zerstörer des festen Grundes" religiös beanstandet, auch er ein Verehrer und Verbreiter des Aristoteles, als des „Fürsten der Philosophie", dessen Lehre aber durch die Offenbarung einzuschränken sei, auch er die Wahrheitserkenntnis als religiöse Pflicht und höchstes Gut preisend, auch er die Unsterblichkeit rein vergeistigend, wenn auch nicht pantheistisch, auch er den Buchstaben der Schrift preisgebend für den inneren Vernunftsinn, kurz auch er ein Rationalist, dem aber die Religion doch mehr am Herzen liegt und der sie daher nicht bloß als bildliche Volksform nebenher gehen läßt, sondern sie klärend durchdringen und mit ihr die Philosophie als Gotteserkenntnis vereinigend und durch Denken den „Umherirrenden" auf den Glaubensweg führen will. Auch er aber, der Averroes noch nicht kannte, sucht mit der allgemeinen Sehnsucht des nun einmal individual interessierten 12. Jahrhunderts die Erhebung des Menschen zu Gott, den Aufstieg der Einzelseele zum Intelligiblen, auch er zieht Aristoteles namentlich erkenntnistheoretisch, psychologisch und ethisch, also für das menschliche, subjektive Interesse heran, und sein starker aktiver Moralismus verficht gegenüber der Prädestination die menschliche Willensfreiheit.

In solcher *Befreiung* des *Menschen* wie im *rationalen* Ausgleich des Judentums mit dem Aristotelismus ging ihm in der Mitte des Jahrhunderts Abraham ben David voran. Der Moralismus schlug eine Brücke zwischen den rationalistischen Aristotelikern und den *Mystikern*, die dieses Jahrhundert in der jüdischen Philosophie ebenso nebeneinander auftreten läßt wie in der christlichen und arabischen. Es trägt eben auch hier die Religion in die Seele des Menschen,

doch ob mehr in sein Denken oder in sein Fühlen, darüber läßt es streiten, und hier ist der Dichter Jehuda Halevi mit der Bekennerleidenschaft dieses persönlichen, lyrischen Zeitalters Verfechter des gläubigen Gefühls gegen die Vernunft, wobei er in seinen Dialogen fast aufklärerisch tolerant in religiöser Hinsicht, doch kritisch gegen die Philosophen die traditionelle Religion stützt auf das intuitive Selbsterlebnis der Vereinigung des Gemüts mit der Gottheit. So begreift sich, daß er die mystische Jezirah schätzt und dem Neuplatonismus nahekommt in seelischer Hinsicht, nicht in kosmischer, wie er auch die Emanation abweist. So bewegt sich auch noch eine ganze Reihe jüdischer Denker des 12. Jahrhunderts in der Bahn der neuplatonischen Mystik, doch eben nicht in systematischer Weltspekulation, sondern wie Joseph Ibn Zaddik vielmehr auf den „Mikrokosmos“ gerichtet, wie Abraham ben Chijja auf die Betrachtung der Seele, wie Bachja ibn Pakuda auf die Einteilung der Herzenspflichten; denn die Gesinnung gebe den Gesetzen erst die innere schätzbare Grundlage. Auch sonst noch bestätigen moralistische oder dichterisch allegorisierende Denker den subjektivistischen Zug des 12. Jahrhunderts. Im 13. spannt sich die jüdische Mystik wieder metaphysisch aus, in neuplatonischer Weltemanation, im zahlenmäßig abgestuften spekulativen Hochbau des Kabbalabuches Sohar. Das 14. aber bringt wieder namhafte aristotelische Rationalisten, Averroisten, wie den freigeistigen Moses Vidal und Levi ben Gerson, der wieder die Seele vervollkommnen will bis zur Vereinigung mit dem göttlichen Intellekt. Der Rationalismus des Maimonides findet damals sogar bei Karäern Nachahmung. Andrerseits regt sich auch wieder wie im 12. gegen die aristotelische Dialektik eine Reaktion im Sinne Algazels bei Creskas. Im 15. erhebt sich wieder der Neuplatonismus bei Leo Hebräus, der weiter auf das 17. Jahrhundert wirkte, auf den Pantheismus Spinozas.

Doch nach diesen Vorgriffen in den Richtungswechsel späterer jüdischer Philosophie blicken wir ans Ende des 12. Jahrhunderts zurück, als der allgemein wirkende säkulare Lösungszug, der philosophisch teils zu kritischer Aufklärung, teils zu subjektiver Mystik führt, sich zugleich wieder mit systematischem oder universal pantheistischem Geist zu füllen beginnt wie bei Maimonides und Averroes und gleichzeitig bei christlichen Scholastikern, — damals als auch im politischen Leben der kämpferische, heldische Individualismus des Jahrhunderts sich zuletzt noch in Barbarossa, Heinrich VI., Saladin und schon an der Jahrhundertgrenze in Innocenz III. wieder zu großzügigen Universalplänen auszuspannen beginnt. Damals an der Säkularwende geht auch des Dichters Atem höher, schwingt sich die poetische Phantasie aus dem Persönlichen ins Allgemeine und weitet sich aus der Lyrik, aus dem Einzelgesang des 12. Jahrhunderts ins monumentale und nationale Epos. Das große 13. Jahrhundert kündigt sich an.

DAS JAHRHUNDERT DER HOCHGOTIK UND HOCHSCHOLASTIK

Die Wende von 1200 bedeutet ja eine große Stunde der deutschen Dichtung, die man oft mit der von 1800 verglich. Aber waren nicht auch die Wenden von 1500 und von 1700, die zu Dürer und Bach führen, große Stunden für den deutschen Geist, der auch 800 in der Krönung Karls und 1000 in Ottos Traum höher gespannt ist? Begreift mans nicht aus dem Wesen dieses deutschen Geistes, der in der Musik Harmonie, in der Spekulation Synthese, im sozialpolitischen Leben den Bund sucht, d. h. Einheit in der Vielheit, Vielheit in der Einheit, daß seine Leier lauter schlägt und er sich besonders aufgerufen fühlt gerade in den Stunden säkularen Umschwungs von der gelösten Vielheit in die Bindung zur Einheit oder auch bei der umgekehrten Wendung? Begreift man es nicht aus dem Wesen des so widerspruchsvollen deutschen Geistes, der anscheinend gegen, sätzlichen Idealen nachhängt (vgl. S. 37), der Freiheit, die da löst, und der Treue, die da bindet? Man hat Uhlands Wort gebilligt, daß sich die Charaktere der deutschen Heldensage in Treue und Untreue scheiden. Da hatte das fühlsame 12. Jahrhundert das Weib gehoben, und nun schwingt es sich im hohen Epos urgewaltig aus in Gudruns Treue und Chriemhilds Rache, die ganze Völker mit sich reißen. Dieses an der Säkularwende aufschwellende deutsche Epos drängt im Einklang mit der ganzen Geisteswende aus dem Persönlichen, Momentanen der Vagantenlyrik ins Monumentale und Allgemeine mit typischen Gebärden und Formeln, mit großen Charakteren und Gesten, es drängt aus der wirklich gesungenen Liederbuntheit des 12. Jahrhunderts, aus früheren einzelnen Heldensängen, aus denen es doch schöpft, zum *bindenden großen Ganzen*, das in *einem* Ton rezitiert wird, und baut sich so vielfältig und doch einheitlich auf gleich einem Dom des Mittelalters. Und dieses Volkepos kommt als eine „Wiedergeburt" der alten Sagen und Sänge und greift Heldenstoffe der Völkerwanderung und der Merowingerzeit auf. So faßt jetzt ein Erzähler auch die Sagen von Dietrich von Bern zusammen. Wie will mans verstehen, daß so die Phantasie sich getrieben fühlt über Jahrhunderte zurückzugreifen und versunkene Motive, Gestalten, Ideale wieder belebt und sich an ihnen erbaut — wenn hier nicht ein tiefgehender Rhythmus des Lebens eine Wiederkehr der Geistesrichtung und Seelenstimmung heraufführt? Auch die ritterlichen Dichter tauchen damals ins Meer der Zeiten und holen sich weitblickend ihre Stoffe aus vergangenen Jahrhunderten, und sie binden sich zugleich als nachahmende Uebersetzer an überlieferte Dichtungen. Gegenüber der leichten, lockeren, freieren Spielmannspoesie des 10. und 12. Jahrhunderts kehren sie zurück zur hohen Formung und hingebenden Sachlichkeit des alten Epos und des geistlichen im 11. Jahrhundert, und sie binden sich auch formal durch reinen Reim und im Fortgang der Verse ohne die mehr der kurzatmigen Lyrik entstammende strophische Gliederung, und sie binden sich durch episch ausgebreitete große Stoffe, und sie binden sich endlich höfisch sozial im Kranz der Lieder und Preis der Sänger um einen tonangebenden fürstlichen Mittelpunkt.

1207 klingen die Sängerharfen zusammen vor dem Thüringer Landgrafen auf der Wartburg — als wundersamer Vorklang des Thüringer Musenhofs der klas-

sischen Zeit, als auch der Romantiker Novalis sich in seinem Heinrich von Ofterdingen zurückträumt in jene Ritterzeit. „Ein Sängerkampf" war es, ein Turnier der Geister. Aus der individuellen Fülle und subjektiven Kraft des 12. Jahrhunderts wuchsen sie auf, aus dem ritterlichen Jahrhundert, Erben der Troubadours, das Herz voll von Liebe, zuerst auch noch mehr lyrisch wogend in volkstümlich heiteren, lebhaften Liedern wie bei Heinrich von Veldeke, Eilhard von Oberge und Heinrich von Morungen, dann an der Jahrhundertwende steigen sie zu höherem Ernste auf, die Friedrich von Hausen, Reinmar von Zweter, Gottfried von Straßburg, Wolfram von Eschenbach, Hartmann von Aue, der Frauen Macht und der Liebe Leid in Tristan und Parsifal himmelhoch hebend, und sie empfinden tief des Lebens Gegensätze als Gott und Welt, als Liebe und Heldentum, als idealer und irdischer Trieb, und sie tragen sie innerlich aus bis zu bewußter Reflexion. Namentlich Hartmanns klassische Kunst führt sie zu seelenvollem Ausgleich, zur Harmonie, und Wolfram läßt seine alles belebende Naturkraft, sein starkes Eigengefühl aus dem Ideal des „Steten und Treuen" ausklingen zu tiefstem Mitgefühl in höchster Hingabe, zumal in der Ordensgemeinschaft und im Königtum des heiligen Gral. Es ist in all dieser Poesie, die zwischen 1190 und 1220 ihre Blüte entfaltet, ein wunderbares Erleben und Durchdringen der tiefsten Gegensätze von Selbstgefühl und Allgefühl, von überwallender Leidenschaft und maßvoller Klärung, von rauschendem Stoff und zügelnder Form, von Invention und Konvention, von Intuition und Reflexion. Französische Vorlage kommt zu deutscher Entfaltung. Stände, Völker, Glaubenssphären kommen zur Versöhnung, tiefste Scheidung kommt zu höchster Bindung. *Individuelles reckt sich in Universales*, Zeitliches in Ewiges, Niederes in Höheres, Idyllisches in Erhabenes bei diesen Sängern an der Schwelle des gotischen Jahrhunderts. Ja, man fand bei Wolfram schon eine barockale Neigung zur Häufung, Steigerung, Uebersteigerung.

Nur in Walter von der Vogelweide scheint der weltlich freie Spielmannston des 12. Jahrhunderts über dessen Grenze fortzuklingen. Aber dieser fahrende Sänger sehnt sich nach festem Sitz und Herd, dieser Herzenssänger fühlt sich mit seiner „reichen Kunst" ein in Natur, Welt, Vaterland und wird zum höfischen, politischen öffentlichen Sänger, ja dieser Lyriker wird zum Volkserzieher, daß ein Domherr über den Spielmann klagt, der zum Demagogen ward. Dieser Papstfeind ist ein Kaiserfreund und fordert in Deutschland festes Regiment. Aus kindlich frommem, ja reuigem Herzen beugt er sich vor Gottes Gnade und läßt in allgemeiner Humanität alle Religion *einem* Gotte dienen. Aus lebendig frischer Einzelanschauung holt er seine allgemeinen Wahrheiten, seine fest einschlagenden „Sprüche". Aus derber Schlichtheit, natürlicher Regung hebt er sich zu edlem Maß und richtender Reflexion. Auch in ihm vollzieht sich so an jener Säkularwende das Aufrecken des *Persönlichen ins Allgemeine* in herrlichem Ausgleich beider Lebensrichtungen, im Lebensideal jener Epoche, die wie jede Klassik ein Ethos darstellt, die aus der ritterlichen Freiheit und „Ehre" in „Stete und Treue" sich hingeben will. Individuell in Gefühl, Kraft und Stil breiten jene Dichter doch ihre Arme aus ins Universale.

Und dann? Ach, das 13. Jahrhundert, das jene große Dichtung fortleben läßt, sieht sie auch absterben in allmählich wachsendem Verfall. Nach W. Scherer ist sie aber nicht von innen her abgestorben, sondern durch äußere Einwirkung der Geistlichkeit, die ihr Licht und Luft entzieht. Um 1300 sei es entschieden, daß die Schönheit ihren Thron verlassen habe. Und doch gibt derselbe Literarhistoriker zu: „Ulrich von Lichtenstein führte den Minnedienst praktisch ad absurdum. Neidhard leitete ihn auf die Bauern ab; Tannhäuser verspottete ihn. Jeder für sein Teil trug dazu bei, den edlen Minnesang zu untergraben." Und es waren doch selber ritterliche Dichter und keine Geistlichen! Nein, die ritterliche Dichtung verfiel, weil das ritterliche Leben verfiel, worüber das ganze weitere Jahrhundert hindurch klagt, Ulrich von Lichtenstein in seinem „Frauenbuch", wie Reinmar von Zweter, Frauenlob, Stricker u. a. mehr. Im Rittertum verfiel der Individualismus, der aus der frischen, echten Quelle subjektiven Lebens das Lied hervorströmen läßt und der im 12. Jahrhundert erwachsen, an der Wende zum 13. sich mit universalem Leben füllend, über sich selbst hinausschritt und sich schließlich dabei verlor. Aus der Tiefe des Persönlichen hervorgetreten, zur Höhe des Allgemeinen aufgestiegen, versandete der poetische Geist schließlich in dessen Breite. Der Individualismus verlor sein Ethos, der Adel verfiel in Rohheit, Trunksucht und Raubrittertum. Sein Sang aber ging über auf die geschulten Meistersänger, auf die Gelehrten, auf die Geistlichen, auf die Fürsten, von denen gar manche damals gerade im geistig noch stummen, slavischen Osten zur Laute griffen. Die Erben des Rittertums an geistiger Lebenskraft wurden Staat und Kirche, Schule und Wissenschaft — in alledem siegte das *bindende Allgemeine und Objektive* im 13. Jahrhundert über das Eigenleben. Darf man so wirklich für den Verfall der Poesie nur den Klerus anklagen? Die Wissenschaft sog sie ja nicht minder auf, wie es die Predigt tat, und die Dichtung strebte schon aus sich heraus zum Allgemeinen. Schon die höfischen Epiker stellen allgemeine Sätze wie ein Lehrthema ihren Werken voran und bereiten so das Lehrgedicht vor, wie es im 13. Jahrhundert Freidank, Thomasin und der Winsbecker und zuletzt Hugo von Trimberg ausbilden; Reinmar von Zweter und viele andere setzen Walters Spruchdichtung fort. Die Erzählungen, immer mehr mit orientalischen Fabeln bereichert, geben sich als Beispiele für allgemeine Lehren. Die Formel drängt vor als Lehre des Schicklichen; die Reflexionsdichtung verschlingt den freien ritterlichen und volkstümlichen Sang. Die Kunst wird wie das Leben auf Regeln gezogen zur Bindung des freien Genies; es kommen die Epigonen, die Nachahmer; die Dichtung wird zum mechanischen, lernbaren Handwerk, und die Handwerker werden zu Dichtern in der Schule der Meistersinger.

Ja, die Schulweisheit gilt; der Bildungsdrang sucht sich mit Wissen zu füllen, und die Gelehrsamkeit prunkt schon barockartig in schwulstiger Dunkelheit. Die Prosadichtungen schwellen zu Romanen, die Historien zu gereimten Weltchroniken, und die Verse wachsen in die Zehntausende. Die bunten Legenden, die blühenden Lieder werden herbarienartig in großen Sammelwerken eingefangen. Kurz die *Sammlung*, die *Regel*, eben die allgemeine Bindung regiert

auch ohne den Klerus, und der Sieg der religiösen Stoffe, der kirchlichen Strenge, der geistlichen Hingabe ist in der Literatur des 13. Jahrhunderts nur der höchste gestaltende und verklärende Ausdruck solcher Bindung. Einheit suchen schon die klassischen Dichter der Jahrhundertwende, und sie selber schenkten der deutschen Nation geistig eine Einheit, die manche von ihnen auch äußerlich im Kaisertum verherrlichen, während im Verlauf des Jahrhunderts immer mehr Dichter und Lehrmeister in der Kirche die *Einheitsmacht* der Welt verehren und verfechten. Es ist hier wie in der politischen Geschichte des 13. Jahrhunderts und ja schon in der des 11.: erst tritt die Einheit der weltlichen Macht in den Vordergrund, denn siegt die Einheit der geistlichen Macht als die höher und weiter übernational bindende, der gegenüber jene noch zu sehr in die Buntheit und Besonderheit des Weltlebens verstrickt scheint. Und nun eifert die Bußpredigt gegen „Frau Welt“, gegen das höfische Leben mit seinen Turnieren, seinem Frauendienst, seinem Luxus, aber auch gegen deutsche Bücher und weltliche Lieder. Die Wartburgfeste sind verklungen, und statt des weltlichen Landgrafen waltet die heilige Elisabeth und kasteit sich voll Demut und Barmherzigkeit. Ja, die Wartburg wird zum Gralstempel, den Albrecht nur gelehrter und breiter als Wolfram ausmalt und ausstrahlen läßt zur glaubenseifrigen Weltmission. Die freiverbindende, allumfassende Humanität Wolframs und Walters spannt sich nun himmelhoch zum allein seligmachenden kirchlichen Fanatismus, der die Ungläubigen dem Feuer der Hölle und des Scheiterhaufens überweist. Die glühende Beredsamkeit eines Berthold von Regensburg, von dem Frauenlob sagt, daß durch seinen Mund Gott zum Himmelreich geredet, schlägt damals breiter in die Massen und klang im Gedächtnis der Menschen voller nach als alle Dichter der Zeit.

Vor dem heiligen Ernst solcher Bußpredigt verstummt der Welt das Lachen, nur strafend noch, als peitschende Satire, schlägt es herab auf die irdischen Sünden. Und Satire und Lehrgedicht, die damals die Menschen gar vielfach und kräftig in Zucht nahmen, leitet man eben aus der Bußpredigt her, und so mündet die Literatur im 13. Jahrhundert wieder in die geistliche Sphäre, von der sie ausgegangen war im 11. Jahrhundert, ja schon im 9. Säkulare Wiederkehr bewährt sich so wieder im großen Stil. Nach dem geistlichen Lehrepos des 9. Jahrhunderts entfaltet sich im 10. individueller die Klosterliteratur in St. Gallen, und die Poesie flattert weltlich aus in den Spielleuten; dafür bindet und strafft sie sich wieder geistlich im 11. Jahrhundert zu höherer Kunstepik und schlägt zugleich in der Bußpredigt die bunte Weltlichkeit nieder, die dafür im 12. Jahrhundert wieder in den Vaganten, im ritterlichen Minnesang individualistisch ausschlägt, um im 13. erst in den klassischen Epikern sich zu höherer Universalität zu erheben und endlich noch einmal höher auszuatmen in die letzte Geistigkeit, in die *Heiligkeit*, die eben zugleich *höchste Einheitsbindung* ist nach aller weltlich lockeren, losen Freiheit und Buntheit. Und die Bindung gilt formal wie inhaltlich. Wie nach aller Melodienfülle und Tonbuntheit des 12. Jahrhunderts der Sänger nun öfter seinen Dichtungen nur *eine* Melodie zugrunde legt, ja in einheitlichem Ton mehr zum Deklamator wird, wie die

Meistersänger auch die Melodien regeln und ein Einheitsgesetz für den Strophenbau aufstellen, so hält Berthold bei aller Leidenschaft seiner Predigt in strenger Disponierung *ein* Thema fest, wie er nur *ein* Heil, nur *eine* höchste Macht für die Welt verkündet, die Kirche, die heilige Autorität der Priester unter der einheitlichen Oberhoheit des Papstes.

Dieses größte Jahrhundert des Mittelalters, dessen Kultur es vollendet, wird zum hierarchischsten der abendländischen Geschichte, drängt immer umfassender die Fülle der Bindungen zur Einheit, treibt die schon im 11. Jahrhundert hoch sich wölbende Rundung und Umschließung hinauf zur Spitze, treibt so den romanischen Stil in höherer Spannung zur Gotik. Die Kunst der Subordination, die Architektur schwingt mächtig auf, in der nun der „Werkmeister" herrscht. Nach dem 12, Jahrhundert, dem ritterlichen, kommt nun das *regimentale*. Die *Zentralgewalt* steigt, und wenn sie doch zeitweilig im Interregnum ganz am Boden schleift, sinkt sie dann nur als kaiserliche, als geistliche aber steigt sie zum höchsten Triumph in den machtvollen Päpsten. Doch auch als weltliche zeigt sie vorher und nachher eine feste Hand. Vorher im größten Hohenstaufen, ja im größten Herrschergeist des Mittelalters überhaupt seit Karl dem Großen, in *Friedrich II.*, dem ja ursprünglich der Kyffhäusertraum galt, der die Kaisermacht übernational ausspannt, der Jerusalem der Christenheit zurückgewinnt, der schon, wie das Papsttum, mehr durch Geisteskraft wirkend, mitten im Mittelalter geradezu modern in Süditalien das säkular vorweisende Muster einer absoluten Monarchie, eines Militär- und Beamtenstaats mit geordnetem Rechts- und Finanzsystem gründet, wie ihn sonst halb erst das 15. Jahrhundert, voll erst das 17. ausgewirkt hat. Aber bei allem schon wissenschaftlich rational ordnenden Realsinn Friedrichs lag doch in ihm wie in allen Hohenstaufen zu viel Hochsinn jugendlicher Phantasie in ihren Weltumfassungsplänen; sie sind zu sehr die lebendigen Helden der klassischen Dichter ihrer Zeit, von deren herrlichem Idealismus sie ebenso getragen sind, wie sie ihn selber beflügeln, selber fast mehr Epiker als Praktiker, selber noch zu sehr Ritter, um sich als Herrscher ganz durchzusetzen, und so müssen sie sterben im jungen Minnesänger Konradin und die südliche Herrschaft dem kalten, harten Karl von Anjou überlassen, dessen absolutistische Grausamkeit damals die Ezzelinos übersteigt und den Massenmord der sizilianischen Vesper entzündet.

Ja, grausam war dieses Jahrhundert, das die Inquisition begründete und zum *Fanatismus* hindrängte, weil es zur *Einheit binden* wollte, das die Schlachtmesser der Mongolen, Mamelucken und Assassinen schwingen sieht, das die Tortur einführt, die Scheiterhaufen in Flammen setzt und Ketzerrichter wie Konrad von Marburg walten läßt und Amalricaner, Albigenser, Waldenser und andere Häretiker zu Tausenden hinschlachtet. Hart will es seine Männer und von strengem Stil, in dem der schwarze Ernst alle lachende Buntheit auslöscht. Denn binden wollen sie alle mehr oder minder in diesem Säkulum, und sie streiten als Ghibellinen und Guelfen nur ob zu weltlichem oder geistlichem Einheitsband. Es fehlt das Bewußtsein nationaler Sonderung (de Wulf). Auch die Staufen streben zu übernationaler Herrschaft; die deutsche Kaisermacht

reicht von der Eider bis Sizilien, greift tief in den Osten und im Westen bis in die Franche Comté. Friedrich II. trägt sechs Kronen, darunter auch die des Königreichs Jerusalem. Aber die Staufen müssen weichen vor der weiterreichenden päpstlichen Oberhoheit, die das ganze Abendland bindet. Und überhaupt der Germanismus muß in diesem Jahrhundert weichen vor dem *Romanismus*, der in seiner *Zentralisation* historisch bewährter ist und den reineren Absolutismus ausbildet. Die Hohenstaufen selber wollen sich romanisieren, suchen ihr Heil in Italien und finden ihr Unheil dort, schwärmen in die südliche Sonne, um zu verbrennen, und sie reißen Deutschlands Schicksal mit und stürzen es schließlich ins Interregnum, weil die Herrscherkraft sich in Italien verbrauchte. Dort viel mehr als in Deutschland fand Friedrich II. seine Bildungsstätte wie seine Wohn- und Wirkensstätte. Dort endeten die Hohenstaufen, und ihr Besieger ist die römische Hierarchie und ihr Erbe der Franzose Karl, und selbst ein Spanier kann sich im Interregnum die deutsche Krone erwerben. Immer mächtiger, eindringlicher durchgreift nun die römische Kirche das Leben des Volkes, immer tiefer bindet ihre erziehliche Gewalt die zitternden Seelen, und gleichzeitig schreitet wieder die römische Sprache vor als die autoritäre. Die zwei Bindungsprinzipien des alten Rom auctoritas (Heinze) und disciplina (Norden) erbauen und beherrschen die Hochscholastik nicht nur im Glauben, auch in Wissenschaft und der Bildung, und der Latinismus durchschlägt wieder die nun aufgeblühte deutsche Literatur. Und gleichzeitig dringt in die deutschen Lande im Schwabenspiegel der Einfluß des römischen Rechts, das damals in Bologna am klassischsten gelehrt ward wie die römische Theologie in Paris. Frankreich, das die Königsmacht jetzt zur absolutistischen ausprägt, wird nun statt Deutschlands die weltliche Stütze des Papsttums, von dem auch Karl von Anjou mit dem Königreich Neapel belehnt wird. Lyon wird Konzilsort, der heil. Franziskus, Sohn einer Französin, erhielt diesen Vornamen erst wegen seiner französischen Sprachfertigkeit. Wie nun in Paris die kirchliche Dogmatik und der lateinische Stil am glänzendsten gepflegt werden, so entwickelt Frankreich den neuen gotischen Kirchenstil, ja auch den gotischen Musikstil. Es unterdrückt am schärfsten und gründlichsten die Ketzerei und rüstet unter Ludwig dem Heiligen die letzten Kreuzzüge. Schon vorher gründen französische Kreuzfahrer in Konstantinopel das lateinische Kaisertum. Französische und italienische Große gründen Fürstentümer in griechischen Landen, Venedig beherrscht das östliche Mittelmeer, und wenn mit Genuas Hilfe Michael Paläologus jenes lateinische Kaisertum stürzt, erkennt er noch die päpstliche Suprematie, die Union mit der römischen Kirche an. Selbst über die Reste des Griechentums triumphiert so im 13. Jahrhundert der herrschaft- und einheitsuchende bindungsstarke Romanismus; er findet eine Grenze nur in dem noch machtvoller, urwüchsiger *bindenden erzgläubigen*, *erzabsolutistischen Orient*.

Wie die Staufen nach Italien, so drängen gleichzeitig die Ritter nach dem Orient, wo sie ebenso stranden. Die im 12. Jahrhundert so hoch aufgeblühte Ritterschaft verblutet im 13. in den Kreuzzügen, deren dieses gläubigere Jahrhundert nicht nur vier offizielle statt der zwei des vorigen aufbringt, sondern

noch weitere wie den vom ungarischen König geleiteten oder den Kinderkreuzzug, der ja die elementare Glaubenskraft dieses Jahrhunderts am naivsten und tragischsten veranschaulicht. Und tragisch enden auch die letzten Kreuzfahrten, und noch vor Ende des Jahrhunderts ist auch der letzte christliche Posten im heiligen Land für den Orient von den Mamelucken zurückerobert. Aber schon seit Anfang des Jahrhunderts sprach der *Orient* immer stärker zum Abendland; seitdem erschloß er sich viel reicher dem Handel wie der Phantasie; er sendet seine Waren, seine Märchen, seine Kunstformen, die eben im gotischen Stil nun höher zur Spitze treiben. Der Zug zur Höhe und Einheit, zu Turm und Spitze drängte nun einmal am frühesten, urwüchsigsten im Orient zu Pyramiden, Pagoden und babylonischen Türmen empor, und gerade im 13. Jahrhundert steigt auch in Delhi die Riesensäule Kut ab Minar zum Himmel. Auch der Spitzbogen erwuchs früher im Orient, und der ganze gotische Stil, zu dem Conze dort Parallelen findet und der ja gerade den Geist des Christentums am höchsten zum Ausdruck bringt, entstand eben in Frankreich zur Zeit der stärksten Berührung mit dem Orient. Fibonacci führt damals die arabischen Ziffern in Europa ein, und Marco Polo erzählt von den Wundern des fernen Orients. Friedrich II., der geradezu friedlich kulturelle Einigung mit dem Orient anstrebt, umgibt sich fast wie ein Sultan mit sarazenischen Garden, mit arabischen Künstlern, Weisen und Sterndeutern wie mit jüdischen Gelehrten.

Doch im 13. Jahrhundert zeigt der Orient auch in weiterer Form seine eigene dynastische Kraft. Auch dort vergeistigt sich jetzt die Macht stärker hierarchisch, orthodox, ja fanatisch. Nicht nur im Islam läßt der rechtgläubige Eifer dieses Jahrhunderts die Philosophie absterben, der japanische Buddhismus wird damals im heiligen Nitschiren zelotisch, nationalistisch, kriegerisch und predigt sein „allein wahres Wort" und gründet eine unduldsame Kirche. Auch der mongolische Kaiser Chubilai wird damals Buddhist und erkennt das tibetanische Papsttum an. Die Einheitsmacht siegt weltlich wie geistlich. Das chinesische Reich konzentriert sich jetzt in der Hauptstadt Peking mit der mongolischen Dynastie, die an Glanz der Hofhaltung mit der ersten türkischen Dynastie Indiens in der Zauberresidenz Delhi wetteifert. Und damals begründet Osman I. in Kleinasien jenes Machtreich, das weiterhin seinen Namen trug. Vor allem entladet ja dieses Jahrhundert aus den Tiefen des Orients wieder einen Welteroberer größten Stils, ja den größten an hemmumgsloser Expansionskraft, den Urtypus brutaler Despotie, im Mongolen Dschingiskhan (d. h. Großherrn), der mit seinen Nachfolgern im selben Jahrhundert China und Indien, das arabische Abbassidenreich mit Westasien und Rußland überflutet und so vielleicht das ausgedehnteste Reich der Weltgeschichte gewinnt vom stillen und indischen Ozean bis Sibirien, Polen und Ungarn, und der in Schlesien eindringend auch das Deutsche Reich bedroht, und noch weiterhin wird der russische Großfürst vom Großchan ernannt.

Ja, es ist ein *imperialistisches* Jahrhundert und der Machttrieb zentraler Gewalt drängt auch in Europa zur Expansion. Das bulgarische Reich erstarkt wieder und breitet sich aus. Ottokar von Böhmen sucht, wenn auch vergeblich,

sein Königreich zu erweitern. Dänemark erstrebt unter Waldemar II. die Herrschaft über die Ostsee wie Venedig in Konkurrenz mit Genua die über das Mittelmeer, und der Doge Dandolo weiß die Kreuzfahrerheere für diese Herrschaft zu verwerten. Die Seeräuberstadt Zara wird erstürmt, wie Rudolf von Habsburg in Deutschland die Raubritterburgen zerstört und der Herrschaft des Faustrechts entgegentritt. So zieht selbst in dem zerrissenen Deutschland *Ordnung* ein mit der Wiederkehr der *Zentralgewalt*. Die Königreiche Frankreich, England, Spanien aber gelangen in diesem Jahrhundert durch immer weitere Ausbreitung zur Landeseinigung. Die Freiheitsbewegung, die noch im Säkularanfang das englische Königtum beschränkt, ist gerade stark national; in romanischen Ländern aber steigt der Absolutismus der Königsmacht, während in Deutschland sein Wachstum mehr den Fürsten zugute kommt, deren Anerkennung als Landesherren dieses Jahrhundert recht eigentlich begründet. Und das Vorrecht der Königswahl erlangen jetzt die 6 mächtigsten Fürsten, darunter 3 geistliche.

Ja, hoch steigt das Szepter in diesem Jahrhundert, höher der Krummstab; unter den Fürsten bilden die geistlichen jetzt weitaus die Mehrzahl, und der Kirchenstaat selber wird wiederhergestellt. Wenn noch im Sachsenspiegel die päpstliche Macht der kaiserlichen gleichgestellt wird, so wird sie im Schwabenspiegel über sie erhoben. In Stufen von 2 Jahrhunderten immer höher steigend (5. Jahrhundert Leo der Große, 7. Gregor der Große, 9. Nikolaus I., 11. Gregor VII.) erreicht im 13. das Papsttum den Höhepunkt der Macht. Könige werden vom Papste belehnt und zum Kreuzzug aufgerufen und Innocenz IV. macht einen russischen Fürsten zum galizischen König. Schon im Säkularanfang erhebt sich Innocenz III. als „Statthalter Christi auf Erden" zum Schiedsrichter von Nationen und beansprucht die Weltherrschaft im Sinne Gregors VII. Nach dessen Vorbild hält auch Gregor IX. die päpstliche Oberhoheit fest und spricht mehrmals den Bann aus über den Kaiser, den auch Innocenz IV. aller Kronen verlustig erklärt, und am Jahrhundertende proklamiert Bonifacius VIII. die schon auf dem Lyoner Konzil 1214 sich durchsetzende absolute Einheit der Kirchengewalt, der auch das weltliche Schwert zu dienen habe, sowie das Recht des Papstes, irdische Herrscher zu krönen und zu entthronen. Religion, Staat, Sitten, Moral und Recht schlugen hier in der *Theokratie* zusammen. Es war nicht Willkür und Anmaßung, es war das Wort der Zeit, das erfüllende, das da die Kurie sprach.

Und dies Wort ward so mächtig, daß die Zeit es in Stein grub und die Steine es zum Himmel aufschrieen. Der hl. Franciscus baut eigenhändig eine Kapelle. *Nach oben* nun *zur einen Spitze* reckte sich der säkulare Geist in wunderbarer Konsequenz im Stil des superlativischen Absolutismus, ja des Fanatismus und darum in reinerer Vertikalrichtung, als das sonst so verwandte 11. Jahrhundert im romanischen Stil bot, der schon Roms imperiale Wölbung erhöht und mit der Blüte des deutschen Kaisertums auch noch in der ersten Hälfte des 13. ja zusammenging. Als über diese weltliche Subordination der Geist zu höherem Zusammenschluß, zur überweltlichen Einheit drängte, eben mit dem Siege der

Hierarchie, mußte, wie über alle runden Kronen sich die Tiara höher aufspitzte, der romanische Rundbogen sich zum gotischen Spitzbogen steigern, mußte jener Stil aufsteigen, in dem sich der hingebendste Höhenzug der Menschheit ausprägte, in dem vor stürmischer Himmelssehnsucht der Bau ganz Turm werden will, in dem alle Bauglieder sich wie unzählige Finger zum ewigen Schwur aufrichten, in dem die Erdenmasse wie eine Orgel auftönen möchte. Und nun erheben sich im 13. Jahrhundert als höchste Momente des absoluten Geistes die gotischen Dome auf beiden Seiten des Rheines, während der noch klassischer abgrenzende und planierende Süden damals selbst im Florentiner Dom seine Glaubenserhebung nicht mit so dunkler Elementarkraft, so baßtiefer Grundgewalt, so fanatischer Dynamik des Idealismus ausgestaltet wie eben der Norden im *gotischen Stil.*

Man hat ihn als nordisch germanisch gedeutet, und Lamprecht und Haupt erinnern besonders an die altgermanische Bandverschlingung. Es ist wohl in seinem hohen Baumgeflecht auch der webende Waldgeist des Nordens zu spüren, der sich entgegen der hellenischen Steinplastik am organischen Stoff organisch fortspinnt und schließlich überschießt in mechanische Ausformung. Aber all dies ist ja emporgerissen von einem Absolutismus, wie er sich damals hierarchisch aufschwang und auch politisch in Nordfrankreich, wo ja der gotische Stil gerade mit dem Jahrhundert beginnt. Es ist die glühende Ekstase eines absolutistischen Hochschwungs, eines heiligen Pathos darin, und darum berührt sich der gotische Stil mit verwandten Motiven im Orient (Conze), ja er trägt darin einen allmenschlichen, einen internationalen Zug (Dehio) und doch zugleich einen fortgeschrittenen gegenüber dem romanischen des 11. Jahrhunderts. Er hat sich dessen noch antikisierender Statik entwunden, den beweglichen Geist des 12. Jahrhunderts in sich aufgesogen, ihn aber zu einer absoluten Dynamik gesteigert. Es wühlt in ihm, wie Worringer zeigt und Spengler noch übertreibt, eine „ungehemmte Höhenbewegung" und ruhelose „Aktivität"; aber es ist doch darin mehr als ein bloß stangenhaftes oder schlangenhaftes Aufschießen; der Formenreichtum entsteht doch erst gerade dadurch, daß dem Emporstreben sich eine beständig zu überwindende materiale Hemmung, eine Passionslage entgegenstemmt. Dadurch wird die Gotik erst zum Idealstil des Christentums, dadurch wird z. B. auch Schopenhauers Vorliebe für die sich schneidenden Innenlinien der Gotik im Gegensatz zu dem ihm widerstrebenden „hyperphysischen" Außenbau verständlich, dadurch wird die Gotik mit ihren Schneidungen erst zum eigentlichen Stil des Kreuzes im Zeitalter der Kreuzzüge, nach außen und oben das Joch des Erdenleidens wie ein sich aufrichtendes Kreuz durchbrechend, selber gleichsam ein *steinerner Kreuzzug.* Der absolutistische Stil ist in Nordeuropa nun einmal kämpferischer, selbstquälerischer, büßerischer als im dienenden Dekorationsstil des Orients. Dort hat er nicht nur mehr die klassische Horizontale, sondern auch gar viel Verknotung des Eigenwillens, viel Burgenkraft zu überwinden. Germanischer Individualismus rankt sich hier in romanischen Absolutismus ein; das Rittertum gibt sich mit letztem Trotz dem Kreuze hin.

Das Leben wird nun in all seinen höchsten Trieben *vergeistlicht* und von Weihrauch durchduftet, kirchlich wird die Kunst, kirchlich die Wissenschaft, kirchliche Hegemonie beherrscht das Staatsleben. Fromm werden die Könige wie Ludwig der Heilige, wie Rudolf von Habsburg. Doch eben dadurch, daß die Kirche alle weltlichen Lebensmächte an sich zieht, wird sie selber zugleich weltlich, selber zugleich künstlerisch, wissenschaftlich, politisch und ökonomisch. Aber weil die *Kirche* als solche schon *höchste Bindung* bedeutet, wird sie eben in der Bindung auch für die andern Lebensgebiete, die sie an sich zieht, Lehrmeisterin. Die Kirche begründet nun die erste Weltfinanzwirtschaft. Die Kirche wird Trägerin der Bildung, und die Professoren sind mehr oder minder Geistliche. Die Kirche hat geradezu Unterrichtsmonopol, und wie sie nun eigene Gerichtsbarkeit und Steuerfreiheit erlangt, so bildet sie in diesem Jahrhundert ihre Verfassung mit höchster Staatskraft aus zu voller Macht und drohender Autorität als vollendetes *System der Lebensordnung*. Die Beichtpflicht wird 1215 endgültig angeordnet, das Hauptfest der Kirche, Fronleichnam wird 1264 gestiftet und am Ende des Jahrhunderts das Jubeljahr eingeführt. Das Ablaßwesen und das ganze kirchliche Strafwesen mit Kelchentziehung, Bann, Interdikt wird festgesetzt, 1231 durch eine päpstliche Bulle der Teufel- und Hexenglaube als kanonisch erklärt, seit 1229 mehrfach von Päpsten den Laien das Lesen der Bibel und das eigene Forschen in göttlichen Dingen verboten. Jeder 30. Erwachsene trägt nun in Florenz geistliches Gewand (Davidsohn). Die ecclesia militans ruft nicht nur zu immer neuen Kreuzzügen gegen die Ungläubigen auf, sie beginnt unter Innocenz III. einen 20jährigen Kreuzzug gegen die „Ketzer", die 1229 fast völlig ausgerottet sind. 1215 ward die päpstliche Inquisition eingerichtet und oft rufen die Glocken von St. Croce in Florenz zum lodernden Scheiterhaufen. Heiß predigen die Mönche, Flammen des Hasses schürend in flammender Begeisterung und, als „Miliz des Papstes" in straffer militärischer Disziplin treten nun die neuen Orden auf zu gewaltiger Wirksamkeit, Franziskaner und Augustiner, Karmeliter und vor allem Dominikaner, denen die neuen Glaubensgerichte zugewiesen werden.

Ja, es ist das Jahrhundert des Fanatismus; aber es wäre selber Blindheit, darin nur die Blindheit eifernder Gewalt zu sehen und nicht die Kehrseite eines weltumfassenden, weltüberwindenden Glaubens, wie ihn allein schon eine herrlichste Gestalt des Jahrhunderts, *Franz von Assisi* veranschaulichen und rechtfertigen kann. Noch im 12. Jahrhundert als Kaufmannssohn leichtlebig in Troubadourstimmung aufgewachsen, erlebt er wie einst Augustin an der Jahrhundertwende jene tiefe Bekehrung zur Entselbstung, in der nun der warmherzige Lyriker die Augen aufschlägt zur Himmelssonne und die Arme ausbreitet zur opferwilligsten Hingabe, zur höchsten Gottesliebe. Sie wird zur weltumfassenden Liebe, in der der Dichter des Sonnenhymnus nicht nur die Menschen, auch die Tiere, selbst den Wolf, auch Wind und Wasser als seine „Brüder" umarmt und die „gütige Mutter" Erde und die „edle Schwester" Sonne preist, wie er schließlich dem Tod „singend entgegenschritt". Im expansiven Idealzug dieses Jahrhunderts treibt er seine urchristliche Erneuerung zur Weltmission und sieht in

einer Vision eine „große Menschenmenge aus allen Völkern“ zusammenströmen und die Brüder, die „Spielleute Gottes“ „wachsen zu einer großen Zahl“ und sich „ausbreiten bis ans Ende der Welt“. Dabei sieht er gläubig alles unter Gottes Hand, und demütig stellt er dann seinen Orden in strenger Regelung ein in die Ordnung der damals allmächtigen Kirche und verpflichtet ihn zu bedingungslosem Gehorsam gegen den Papst. Es ist bezeichnend, daß die heilige Inbrunst eines Franziskus wie eines Dominikus, eines Antonius von Padua oder der heiligen Elisabeth gerade in der ersten Generation des 13. Jahrhunderts aufflammt, als der im 12. erweckte subjektive Geist am unmittelbarsten noch wie in der gleichzeitigen klassischen Poesie ins Allgemeine, so hier ins Heilige zu weitester Hingebung sich ausspannt. Später wird dann der Glaubenseifer kälter, kirchlich geregelter und zwingender; doch auch dann brachte der Fanatismus jenem wilderen Zeitalter Zucht und Ordnung. Die Macht schuf Recht; sie sucht sich sachlich und allgemein zu begründen, sich zu fixieren und zu rationalisieren; es gilt eben der Macht Recht, dem Recht Macht zu geben. Dieses Jahrhundert schafft nicht nur Glaubensgerichte, die als Gerichte eben doch die Willkür aufheben wollen, es hat auch die Femgerichte von Reichswegen anerkannt, die mit Gewalt der Gewalt des Faustrechts entgegentreten. Der säkulare Bindungsgeist drängt zu Gesetzen. Schon Innocenz bewährt seine juristische Bildung; dann wird das corpus juris canonici angelegt, und wie hier Gregor IX. eine Sammlung der Kirchengesetze herausbringt, so zeichnen der Sachsenspiegel und noch allgemeiner der Schwabenspiegel in diesem Jahrhundert das deutsche Recht auf, und gleichzeitig setzt sich das langobardische Lehnsrecht durch, und das friesische und andere Landrechte und vor allem die Stadtrechte kommen zum Ausbau und zur Verbreitung. Auch in Spanien lassen Ferdinand III. und Alfons X. die Gesetzessammlung herstellen, die später als allgemeines Landrecht anerkannt wird. England erhält in diesem Jahrhundert die Grundlage seiner Verfassung in der magna charta und zugleich eine geregelte Rechtspflege. In Frankreich konsolidiert sich die Königsmacht, und Ludwig der Heilige sorgt für Friede und Recht und stellt die Vasallengerichte unter die Aufsicht der königlichen „Parlamente“. Kaiser Friedrich II., dessen Kanzler Peter de Vineis ein Gesetzbuch herausbringt, gibt die constitutio monarchiae Siculae, regelt nicht nur für Unteritalien Recht und Polizei, sondern erläßt wie später auch Rudolf von Habsburg ein strenges Landfriedensgesetz. Kurz, der *Staat* hebt sich überall als Staat, als *bindende* Ordnung und statt der mehr persönlichen Beziehungen des Lehnswesens baut er sich sachlicher, gesammelter in Ständen auf. Die Stände reden siegreich fordernd in England; ständische Versammlungen sprechen im Reiche Friedrichs II., und die deutschen Fürsten sind für Gesetze und Steuern an ihre Landstände gebunden.

Unter den Ständen aber bestimmt das hierarchische Jahrhundert als ersten natürlich die Geistlichen. Als letzter Stand verstummen die Bauern und versinken immer mehr in Unfreiheit, und auch das Rittertum verfällt. Es ist eine Zeit der *Sammlung*, der *zentralen*, *öffentlichen Macht*, da verarmt der ländliche, bäurische und ritterliche Individualismus in Gehöft und Burg. Nicht mehr am stillen Herd

zur Winterszeit tönt der Sang, den Ritter reißt es an den Hof, die freie wanderlustige, flatternde Lyrik baut sich aus zum höfischen Epos. Und schließlich geht der ritterliche Minnegesang über in den fester geregelten bürgerlichen Meistergesang. Städte wie Fürsten beerben den Ritter und schlagen seine Raubburgen nieder. Die Stärksten des Adels aber streben aus der lockeren, unsicheren Freiheit zur Herrschaft auf. Die Geschlechter der Habsburger, Luxemburger, Württemberger, Hohenzollern, Nassauer, Schwarzburger gelangen zu fürstlicher Macht, wie die Scaliger in Verona und die französischen Barone in Griechenland und der Levante zu Herzögen aufsteigen. Der ritterliche Individualismus, der sich als solcher nicht mehr halten kann, strebt eben, wo er nicht verfällt, zum Absolutismus auf oder auch zum Universalismus. Er wird höfisch, ja fürstlich, oder er vergeistigt sich in der Pflege der hohen Poesie oder der allgemeinen Wissenschaft. Der Adel stellt zumeist die klassischen Epiker, aber auch klassische Scholastiker wie Albert und Thomas. Und endlich sucht er seine bedrohte Kraft zu retten im idealen Zusammenschluß zu geistlichen Ritterorden, und hier tritt ja im 13. Jahrhundert namentlich der deutsche Orden hervor, der die heidnischen Preußen unterwirft und sich unter dem Hochmeister Hermann von Salza und dem Landmeister Hermann Balk eine fürstliche Herrschaft mit der stolzen Marienburg gründet.

So gilt nicht der freie Einzelne, sondern der Meister und Herr oder die ebenso stark bindende Gemeinschaft. Das ritterliche, aber auch das mönchische Ordenswesen blüht in diesem Jahrhundert, denn *Einigung* sucht es zwar zunächst im fürstlichen Absolutismus, in der kaiserlichen und noch mehr in der päpstlichen Zentralgewalt, in der katholischen Weltmission, die ungläubige Ketzer und Heiden unter die eine Lehre zwingt, auch den Sultan zu bekehren suchte und zeitweilig eine „Union" mit der griechischen Kirche erreicht. Aber Einigung erstrebt dieser Säkulärgeist, der die individualisierende Bewegung des 12. Jahrhunderts gerade in seiner Ueberwindung mit einsog, auch im sozialen Zusammenschluß, in der Korporation. Neben dem *Ordensgeist* wird der *Bundesgeist* überhaupt mächtig. Der alte Friesenbund von Upstalesboom wird erneuert, der rheinische Bund und auch sonst Städte- wie Fürstenbünde werden gegründet. Die Eidgenossenschaft (noch ohne Lösung vom Reich), der Hansabund, dessen Niederlassungen bald von London bis Nowgorod ausgreifen, die Kaufmannsgilden werden mächtig und namentlich in süddeutschen Städten kommen die Handwerkszünfte zur Herrschaft. Gemeinschaften reden jetzt laut in Ständeversammlungen, in den vielen Konzilien des Jahrhunderts, in „Parlamenten". Selbst die fahrenden Spielleute organisieren sich nun korporativ zuerst in der Wiener S. Nikolaibruderschaft und noch zünftiger unter dem Pariser Pfeiferkönig. Vor allem aber richtet sich als Sitz des gesteigerten sozialen Lebens das *Stadtwesen* auf. Die Stadt gewinnt Rechte und Freiheiten, die auf dem Lande verloren sind. Die Stadt bringt die geistlichen Kräfte zu neuer stärkerer Wirkung in den Mönchsorden des 13. Jahrhunderts, die im Unterschied zu den früheren klösterlich isolierten nun in Städten sich sozial als Prediger und Beichtväter betätigen. Die Stadt zieht die Wissenschaftspflege der Klosterschulen in sich zusammen

als Universität. Die Stadt beerbt auch das Rittertum, nicht nur, indem sie viel von seinem materiellen Besitz an sich reißt, nein auch an geistiger Kultur, indem der Minnegesang ausklingt im bürgerlichen Meistergesang. Die Stadt geht gegen die individualisierenden Landkräfte der Ritter und Bauern zusammen mit der aufsteigenden Fürstenmacht, die sie als Residenz glanzvoller aufschwellen läßt, auch im fernen Orient (Peking, Delhi). Die Stadt profitiert von den Kreuzzügen, und namentlich in Oberitalien und Süddeutschland erblühen reiche Handelszentren.

Scheints nicht ein Rätsel, ja ein Widerspruch, wie hier im geistigsten Jahrhundert das materielle Wesen ansteigt und wie hier im Hochmittelalter sich eher modernes Leben ankündigt? Gar zu dürftig sind nun einmal unsre Gebietsscheidungen und unsere groben Epochenscheidungen von Mittelalter und Neuzeit, samt unserer gradlinigen Entwicklungslinie. Ueber all dies hinweg grüßen sich verwandte Jahrhunderte. Scherer schon sieht im großen Kreislauf die mittelalterliche Hochblüte der deutschen Literatur um 1200 in der neuzeitlichen um 1800 wiederkehren. O. Lorenz vergleicht in ähnlicher säkulärer Parallelisierung einen Innocenz III. an hierarchischer Kraft mit dem 600 Jahre früheren Gregor dem Großen; er vergleicht vor allem, wie schon andre Historiker vor ihm, Friedrich II. an universal-monarchischer Perspektive mit dem 600 Jahre späteren Napoleon, wie er auch in beiden Zeitaltern französischen Imperialismus nach Aegypten ausgreifen sieht und noch sonst in politischen und sozialen Veränderungen um 1200 und 1800 auffallende Verwandtschaft findet. Aber worin besteht die Verwandtschaft und worin ist sie begründet? In jenen Säkularanfängen schlägt eben der Geist in großen Herrschern, Meistern, Dichtern ins Universale und Monumentale um, und die ganze Kultur wendet sich zur bindenden, bauenden Konzentration. Auch Schmoller hat um diese Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert eine der größten volkswirtschaftlichen Umwälzungen festgestellt. Es zeigen sich da Massenexpansionen, nicht nur in Kreuzzügen, Römerzügen, östlichen Kolonisationen. Die Bevölkerung wächst zumal in den Städten. Meint man nun wirklich, als bloßer physischer Zufall sei hier ein starker Geburtenüberschuß die letzte Ursache? Es ist vielmehr selber die Wirkung eines expansiven Lebenstriebes, der sich damals auf allen Gebieten entladet. Trotz des zeitweiligen Versagens der Kaisermacht erlebt Deutschland in diesem Jahrhundert wie auch andere Völker einen nationalen Aufschwung, eingeleitet wie durch einen Posaunenchor von der hochtönenden Idealität der höfischen Poesie: Der Impetus der Zeit drängt zur *Steigerung*, zur *Ballung*, zur *Massenbildung*. Alles wächst und schwillt, häuft und sammelt sich, kulturell wie materiell. Die Waren und Schätze häufen sich, die Menschen mehren sich, die Staaten erweitern sich, die Städte füllen sich und brauchen größere Rathäuser, weitere Kirchenräume, die Bauten strecken sich in Türmen zu gotischer Höhe, die Einzelschulen schließen sich zu Hochschulen zusammen, die lyrischen Sänge zum großen und hohen Epos, die Töne bauen sich auf zur einheitlichen Motette und klingen zusammen, daß die früher als Dissonanz empfundene Terz nun als Konsonanz gepflegt wird, daß aus der früheren „Diaphonie" und dem „discantus" nun eine

Harmonielehre, ja eine Kontrapunktik ausgebaut wird, ein erstes gründlich durchdachtes Tonsystem. Die Lehrbücher endlich wachsen zu vielbändigen Summen und Systemen. Aber System wird nun alles, weil alles zum Ganzen strebt, eben zur Bindung.

Mit seiner hohen Bindung vollendet das 13. Jahrhundert das Mittelalter und legt zugleich den Keim zu allen Bindungen der Neuzeit. Gerade die höchste Steigerung der Bindung verlangt als Stoff die Fülle, die Masse. Der absolutistische, *zentralistische* Trieb kommt zur Höhe, aber nicht minder der *kollektive*, korporative; denn dieser bindet ja auch und schon feiner, kultureller die individuellen Kräfte, die er dabei nicht mehr unterdrückt. Die Einheit will als Ganzes oder als Haupt die Glieder zusammenfassen, als corpus oder als caput. Wie korporativ ist der Geist dieses Jahrhunderts auch kapital gerichtet, läßt er den Herrscher mächtig werden, läßt er als italienische Stadtherren Capitani aufsteigen, hebt er Städte zu Kapitalen und den Besitz zu Kapitalien. Der Aufschwung des Kapitalismus widerspricht nicht dem dynastischen und hierarchischen Aufschwung, sondern er entspricht ihm, kommt mit ihm, ja durch ihn. Friedrich II. begründet ein Finanzsystem, das ihn zur ersten Kapitalkraft der Welt machte (Hampe). Die Fürsten bereichern sich durch den Tod von Lehnsträgern in den Kreuzzügen, und auch die Kirche gewinnt damals viel durch Schenkungen und Güterverkäufe der Pilger. Gewiß, die Kirche verweltlicht sich mit ihrer Macht, aber sie vergeistigt zugleich die weltliche Macht kraft ihrer Organisation.

Es ist ein Jahrhundert der Macht, doch nicht mehr im brutalen Sinne. Die Macht kommt zu Geld, das Geld zu Macht; und auch die Städte erkaufen sich jetzt mehr Freiheit, und die Söldner beginnen jedem Herrn zu dienen. Das Geldwesen überhaupt überwindet schon im 13. Jahrhundert das für das Mittelalter so charakteristische, doch auf agrarischen Grundlagen ruhende Lehnswesen, die Geldwirtschaft schaltet im Geiste der Zeit die menschlichen Abhängigkeitsbeziehungen aus persönlichen, privaten und auf bestimmte Güter gerichteten in objektive und allgemeine um durch die bindende Einheit des Tauschmittels. Aber es ist eben damit nicht nur Ursache wirtschaftlicher Veränderungen, sondern ursprünglicher selber Wirkung der sozialen Expansion, der Steigerung des kollektiven Lebens, kurz des Säkulartriebes zur Zusammenschließung. Oder kann ein bloßes Mittel primäre Ursache sein? Das *Geld* ist ein *Band*, das eben dem Zweck der Bindung dient, der jetzt gesteigerten, aber zugleich verfeinerten, die eben in diesen feineren Maschen die Persönlichkeit freiläßt und dafür sachlich bindet. Das Geldwesen erwuchs aus der gesteigerten Organisation des Wirtschaftslebens und läuft so im ganzen Säkularzug der Zentralisierung und Kollektivierung zu höherer, damit bewußterer rationaler Bindung. Im Geld egalisiert und konzentriert sich das Wirtschaftsleben auf eine Wertlinie und mathematisiert sich darum. Es zahlt in Zahlen. Ueberall treten nun auch sonst an Stelle der privaten, individuellen, subjektiven Lebensformen die öffentlichen allgemeinen, abstrakten, sachlichen. In Einheitsformen vermag nun der Bindetrieb die ausschreitende Fülle des Lebens rational zu bewältigen. Marco Polo, den der Welttrieb und zugleich der Missionstrieb nach dem goldreichen,

schon Papiergeld verwertenden China führt, bringt zuerst zur Bezeichnung der Menschenmenge dort das Wort Million, das dann als Zahlwort zuerst im parallelen 15. Jahrhundert verwertet wird. Der Mathematiker Leonardo Pisano begründet mit seinem liber Abaci 1202 das rationellere kaufmännische Rechnen. Alles wird *rationalisiert*, *generalisiert*, *formalisiert* zur geregelten Ordnung. Kirche, Staat, Recht, Schule bauen sich aus, und auch die Kunst wird Bau, wird monumental als Dom, als Epos, wohlgemessener Canon und kontrapunktisches System, das sich eben im 13. Jahrhundert vollendet. Alles wird System, und derselbe Bindungsgeist spricht damals von Italien in den Norden hinauf als Hierarchie und Bürokratie, als Rechts- und Finanzsystem, als Kontrapunktik und Syllogistik, als Epik und Gotik.

Der säkulare Konzentrationstrieb spannt nicht nur dynastisch und diktatorisch, auch dogmatisch und didaktisch. Die Schule türmt sich zur Scholastik, zum dogmatischen Weltsystem und die Wissenschaft wird universal als Universität. Gerade um 1200 setzt die Hochscholastik ein mit dem Gründungszeitalter der *Universitäten*, die nun die Studien *zentralisieren*. Wohl datieren einige ihren Ursprung weiter zurück wie Bologna ins 5. Jahrhundert, das aber als Rechtshochschule im (parallelen) 11. von Pavia und Ravenna überstrahlt war und nun im 13. erst in vollen Glanz tritt wie ebenso Padua, Salerno, Salamanca, die Sorbonne und andere Hochschulen in romanischen Ländern; aber auch Oxford und Cambridge erstehen jetzt. Vor allem ist es die Pariser Universität, die gerade um 1200 aus der Vereinigung von Schulen erwachsen, ihren vom Papst und König sanktionierten korporativen Charakter erhielt, nun autoritär die scholastische Wissenschaft konzentriert und die große Vergeistlichung des Denkens, die Wissenschaft unter der Herrschaft der Kirche ausbildet. *Hierarchie* und Scholastik suchen und finden sich im 13. Jahrhundert. Päpstliche Empfehlung wirkt für die orthodoxe Lehre eines Alexander von Hales; päpstlicher Befehl heißt Albert den Großen gegen den Averroismus schreiben; päpstlicher Wunsch stachelt Roger Bacon zu beschleunigter Abfassung seines Hauptwerks; päpstlichem Urteil unterbreitet Raymundus Lullus seine Reformpläne, und er betrachtet überhaupt seine Lehre als eine Mission gegen den Islam. Ein Duns Scottus fordert gewaltsame Bekehrung der Nichtchristen und verficht mit der immaculata conceptio virginis eine Lehre, die von der Kurie erst im 19. Jahrhundert zum Dogma erhoben ward. Die Scholastik ist nicht so sehr von der Hierarchie gefesselt, sie kommt ihr vielmehr auch vorauseilend freiwillig entgegen. Aegidius von Rom begründet damals die päpstliche Universalmacht scholastisch, systematisch, und Lullus proklamiert im Namen Aller die theologia als domina philosophiae.

Es ist leicht auf jene Zeit als finstere Reaktion herabzuschauen; aber man vergißt, daß diese *Vergeistlichung* eine *Vergeistigung* und zwar eine erste und grundlegende brachte; denn es ist einfach eine optische Täuschung, wenn man annimmt, daß in der Scholastik die Philosophie erst theologisch ward, während vielmehr in jener die ja schon vorhandene und fast allein vorhandene Theologie philosophisch ward. Die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts ist gewiß ge-

bunden; aber sie bringt mit ihrer Bindung erst wieder eine Organisation der Wissenschaft und damit überhaupt erst wirkliche Wissenschaft, die ja auch selber Bindung fordert als systematische Methode. Und der Systemgeist mußte erst von der Herrschaft gelernt werden und konnte im klassischen Zeitalter der Hierarchie mindestens so gut gelernt werden wie im klassischen des Tyrannis, in dem die griechische Philosophie erstand. Die Hochscholastik hat ja nicht erst die Schule vergeistlicht, sondern sie hat die schon geistliche Schule aus den Klöstern zusammengebaut zur Universität; sie hat das Studium aus den Mönchszellen in den Lehrsaal getragen, aus dem subjektiven und partikularen Betrieb in den öffentlichen, universalen. Auch die Wissenschaft tritt eben in jenem Jahrhundert städtischer staatlicher, kirchlicher Sammlung in das Stadium der Konzentration. Und die *erste Vereinheitlichung* geschieht eben *autoritär*. Der Beichtvater Ludwigs des Heiligen gibt als Stifter der Sorbonne den Namen, und die Universität Oxford konstituiert sich erst, als sie einen Kanzler erhalten. Weltkleriker, noch mehr aber Vertreter der neuen öffentlich wirkenden Orden besteigen nun die Lehrkanzeln wie Throne, von denen sie ihre Weisheit wie Normen und Dogmen verkünden, zum Herrschen berufen wie die Grafensöhne Albert und Thomas und wie so manche Häupter der Scholastik zugleich als akademische Kanzler oder als Generale oder Provinziale ihrer Orden. Da steigen sie nun damals als deren Lehrautoritäten auf für Jahrhunderte, Aegidius als die der Augustiner, Thomas, dem nach Humberts Vorgang auch die Zisterzienser huldigen, namentlich als die der Dominikaner, Duns Skottus als die der Franziskaner. Und da steigen damals auch weitere Autoritäten auf, Albert der „Große" als doctor universalis, andere als doctor mirabilis, doctor seraphicus, doctor fundatissimus, oder wie sonst noch dieses Jahrhundert monumentaler Repräsentation die Männer benannte, zu denen es in tiefem Respekt aufblickte. *Autoritäten* suchte eben dieser säkulare Geist nicht nur in Kirche und Staat, auch in der Wissenschaft und nicht nur in der christlichen. Wilhelm von Auvergne preist Avicebron als unicum omnium philosophorum nobilissimum. Dieses Jahrhundert erst hat ja Aristoteles gekrönt als den präcursor Christi in naturalibus, und für Roger Bacon wird er nicht nur omnium philosophorum doctissimus, sondern der philosophus überhaupt. Seine um 1200 entdeckte Politik stärkt den Sinn für die Auffassung des Ganzen, für die kollektive Bindung.

Nach dem Muster der systembildenden Autorität drängt nun der Geist überhaupt zur Sammlung, Festigung, Ordnung. Wie er den überlieferten Phantasie- und Geschichtsstoff damals in Legendenbüchern und Chroniken sammelt, so pflegt er höher die große gedankliche Tradition, erweitert durch die von der humanistischen Renaissance des 12. Jahrhunderts aus griechischer und arabischer Weisheit zugetragenen Schätze und häuft sie jetzt zu Komplikationen, „Kombinationen", „Kompendien", ballt sie in maximaler Umfassung zu ungeheuren Enzyklopädien, zu vielbändigen „Summen", in denen ein gewaltiger Stoff gesammelt, geordnet und gefestigt, kurz gebunden wird nach der strengen Methode des syllogistischen Schlusses. Scholastik ist Wissenschaft als Schule, als Lehre, nicht als Forschung. Wissen heißt da Lernen, Ordnung lernen von

der Autorität. Bindung wird gefordert für den Geist wie für den Stoff. Die höchste Einheit der Autorität garantiert die Einheit des Wissens. Sie ist das Prinzip und der Grund der wesentlich zusammenfassenden enzyklopädischen Systematik der Hochscholastik (E. Hoffmann). Wie die Vernunft der Offenbarung, so dient im System die Welt der hierarchischen Ordnung, die sie zumal bei Vincenz und Thomas in einer Kontinuität der Stufen darstellt von Gott durch Engelswelt, Kirche, Staat in die Natur hinab. In dieser hierarchischen Weltordnung trägt die Kirche alles nach oben und läßt nach Thomas Kinder als Verehrer Gottes geboren und erzogen werden. Hochbauten von Traditionssystemen steigen nun wie geistige Dome auf, und die Legende, daß der Hochscholastiker Albert der Große den ersten Plan des Kölner Doms entworfen habe, hat ihren tiefen Sinn. Semper sprach wohl zuerst von der Gotik als der „steinernen Scholastik", und diese von ihm noch halb geringschätzig gemeinte Parallelisierung hat Worringer ja in seinen „Formproblemen der Gotik" zu ernster Würdigung vertieft, in der Erkenntnis, daß der scholastische wie der gotische Formalismus einem überformalen, überlogischen, religiösen Ideal gilt. Ja, Idealismus und Formalismus, Mystizismus und Rationalismus schlagen in beiden zur Einheit zusammen. Von der Höhe seiner mystischen Idealität bindet der Absolutismus in Gotik wie Scholastik alles Stoffliche in rationale Formung. Darum kann Worringer in beiden ebenso das hochschwingende Pathos, wie die „konstruktive Spitzfindigkeit" bis zu „lebendig gewordener Mathematik" aufspüren. In immer neuer Ueberwindung, immer entlasteter, verdünnter wird die Materie noch als „geistige Materie" der *Scholastik* in ihr wie in der *Gotik* zu *heiliger Zusammenschließung* und einheitlicher Zuspitzung emporgetragen. Ja, ein superlativer himmelanstrebender gotischer Geist waltet in den Scholastikern des 13. Jahrhunderts, der sie ein enormes Material in enormer Arbeit aufschichten läßt. Auffallend viele von ihnen sterben auffallend früh wie Opfer ihrer Hingebung, wie hingerissen von der Sehnsucht dem Himmel zu dienen.

Es ist nicht nur wie bei Roger Bacon der Papst, der sie treibt, es ist ein innerer Trieb zum Gottesbau, daß sie wie Albert, Aegidius, Duns Skottus Werk auf Werk häufen — bei Lullus sind es 300, daß sie sich fast übernehmen in staunenswerter Fülle der Produktion. Bleibt sie auch vielfach Reproduktion der großen Tradition, so begnügen sich doch gerade die größten nicht nur mit enzyklopädischen Zusammenfassungen des Zeitwissens, wie sie in reichstem Ausmaß jetzt ein Vincenz von Beauvais, ein Kilwardby, ein Alex. Neckham, ein Bartholomäus Anglicus liefern, sie erheben sich noch selber als universale Geister über das universale Material und suchen wie Alexander von Hales und Bonaventura, Grosseteste und Roger Bacon, Albert und Thomas bindende Ordnung im großgedachten *Universalsystem* immer einheitlicher, immer mächtiger gespannt und geschlossen, und überall dieser pathetische Zug ins Große, Monumentale, Ewige, Ganze, Umfassende, wie schon die Titel zeigen, etwa die summa universae theologiae eines Alexander von Hales oder Vincenz von Beauvais speculum universale oder die Schrift de universo des Wilhelm von Auvergne oder die magistralis compositio astrologii eines Heinrich Bate in Mecheln oder des Lullus

liber magnus contemplationum und seine ganze ars generalis, die nun die Methode zu allen Wissenschaften und ihrem synthetischen Aufbau lehrt. Und Roger Bacon liefert sein scriptum philosophiae principale und will darin ihre Weisheit usque ad ultimam deducere potestatem. Es gilt da eine philosophia perennis, und der einen göttlichen lex aeterna unterstehen nach Thomas alle Naturgesetze.

Wie hoch schwingt doch in solchem Streben der geistige Atem der Dynamik so hoch wie erst wieder in den Systemen des 17. Jahrhunderts, wie Worringer u. a. auch den Geist der Gotik mit dem Barock vergleichen. Trieb und Kraft universaler Bindung waltet wahrlich in diesen Systemen der Hochscholastik, die da wetteifernd sich auftürmen als großzügige Synthesen von Glaube und Wissen, von Geist und Natur, von den verschiedensten Gebieten, Sphären, Richtungen des Denkens, von griechischer, arabischer, jüdischer und christlicher Philosophie, von Mystik und Rationalismus, von augustinischem Platonismus und Aristotelismus. Die Völker Europas klingen zusammen in diesem übernationalsten Jahrhundert, das zugleich wie durch die Kreuzzüge und Kaiser Friedrich II. auch in der Philosophie Orient und Okzident zur Verschmelzung bringt. Gewiß, in dieser türmereichen Geistesstadt, als die sich die Hochscholastik für weitere Jahrhunderte abzeichnet, gibt es verschiedene Stile, Mischungen der Bauelemente in verschiedenem Grade mit Ueberwiegen des Einen oder des Anderen; aber alles ist getragen vom einen Gotteszug und Glaubensdrang, alles strebt nach oben zur einheitlichen Spitze, alles schlägt auseinander und dissoniert nur wie Glocken im selben Turm, alles sucht *Harmonistik*, alles dogmatische und metaphysische Konzentration im Absoluten. Kein reiner Kritiker oder Skeptiker oder Mystiker wagt sich hervor, auch kein reiner Physiker oder Ethiker, selbst kein Platoniker erscheint darunter, der nicht zugleich aristotelisch geschult wäre, wie kein Aristoteliker, der nicht zugleich von platonischem Idealismus geschwellt wäre. Denn Platon und Aristoteles sind nun einmal beide Lehrmeister zum Hochbau, und gerade die Kreuzung ihrer Richtungen, die Durchdringung von idealem Inhalt und didaktischer Form macht ihre Systeme so groß. Höchstens könnte man sagen, daß im Anfang in der älteren Franziskanerschule noch aus dem 12. Jahrhundert nachklingend und dann wieder am Ende im Uebergang zum 14. Jahrhundert bei den jüngeren Franziskanern der persönliche, lebendige, platonisierende Idealismus Augustins vorwiegt und dazwischen die strengere aristotelische Form der hierarchischen Dominikaner sich vorschiebt, die ja in Thomas von Aquino die Zentralgestalt des Jahrhunderts herausstellt. Aber es ist nur ein Ueberwiegen; überall drängen die Höhe des Glaubens und die Breite des Wissens zum Ausgleich in der Lehre.

Mit dem ersten Dezennium des 13. Jahrhunderts setzt in breiter Front die neue Bewegung ein, die im vorigen eher aufklärerischen oder mystischen nur wenige Vorläufer hat wie den Spanier Gundisalvi, der aber seinen erweiterten literarischen Horizont noch zu individualisierend auf die Unsterblichkeit der Seele und die „Teilung" der Philosophie einstellt. Sonst zeigt sich bei allem natürlichen Fortweben der Arbeit des 12. Jahrhunderts eher eine Abkehr von dessen Eigentendenzen, so z. B. von dem mystisch reformatorischen Joachim von

Floris, der doch gerade das neue Zeitalter des Heiligen Geistes am Anfang des 13. Jahrhunderts erwartete, das aber seine Lehre mehrfach als ketzerisch abstieß und sich dafür auffallend stark wieder den fester bindenden Dogmatikern des 11. Jahrhunderts zuwandte. *Anselm* vor allem, der vom 12. Jahrhundert vernachlässigte, steigt jetzt wieder als hohe Autorität auf für Alexander von Hales, Lullus, Grosseteste, Duns Skottus, Roger von Marston und überhaupt für die Oxforder Franziskaner (Daniels), und sein ontologischer Beweis findet jetzt vielen Anklang, namentlich bei Joh. Peckham, Nikolaus von Ockham, Duns Skottus auch bei Aegidius von Rom, Alexander von Hales, Matthäus ab Aquasparta, Wilh. von Ware u. a. Von den arabischen und jüdischen Denkern wirken natürlich die beiden größten fort, die am Ende des 12. Jahrhunderts den Rationalismus zu aristotelischer Systematik austragen. Averroes wirkt als der große Kommentator auf die Aristoteliker, und noch positiver wirkt von der Säkulargrenze her Maimonides auf Albert und Thomas.

Aber noch auffallender und charakteristischer ist doch der Eifer, ja Fanatismus, mit dem das 13. Jahrhundert *gegen den Averroismus* reagiert — nicht etwa nur im Orient, wo gerade nach der Hochblüte in Averroes die arabische Philosophie im 13. Jahrhundert durch den Absolutismus und die Herrschaft der Orthodoxie zum Absterben kommt, nein, auch in der christlichen Scholastik dieses Jahrhunderts, und dies ist um so auffallender, wenn man damit vergleicht, wie gern sich Albert und Thomas, Alexander von Hales, Thomas von York, Roger von Marston, Grosseteste, Ulrich von Straßburg, Witelo, Dietrich von Freiberg, Roger Bacon und viele andere Scholastiker damals den arabischen Philosophen des 11. Jahrhunderts anschließen, einem Alhazen und Algazel, namentlich einem Avicenna, der geradezu das Vorbild Alberts wird und auch dem als Araber verkannten damaligen jüdischen Denker Avicebron. Demgegenüber ist es nicht nur die Kurie, die Averroes mehrfach verdammt und Albert gegen ihn schreiben heißt, auch Thomas streitet gegen ihn, auch Wilhelm von Auvergne und Aegidius von Rom und besonders scharf Duns Skottus und Lullus, der geradezu seine ars als schwerstes Geschütz gegen ihn baut, gegen den auch die Schrift de erroribus philosophorum eifert, während Roger Bacon ihn ignoriert. Schon sein Ansatz zur zwiefachen Wahrheit widerstrebte dem Einheitszug des 13. Jahrhunderts, und doch scheint er diesem mit seiner Lehre von der Einheit des Intellekts in allen Menschen gerade entgegenzukommen, wie er auch in dem dabei zugleich Avicenna folgenden Siger von Brabant damals einen eifrigen Verfechter findet, der aber bezeichnenderweise heftig bekämpft wird und gegen den herrschenden Thomismus nicht aufkommen kann. Dieser pantheistische Monismus war eben nicht nur ketzerisch, er widersprach auch dem säkularen Fortschritt, der damals nicht mehr die nackte Einheit, sondern die Einheit der Vielheit suchte, die synthetische, systematische, kombinatorische. Gewiß, der Zug zur Einheit, Ganzheit, Allgemeinheit überwiegt und darum ist die platonische und zumal neuplatonische Richtung damals so stark nicht nur bei einem mystisch gestimmten Bonaventura oder Heinrich von Gent, sondern mehr oder minder bei allen christlichen Denkern des Jahrhunderts. Doch weist man diesem ja auch die Aus-

bildung des kabbalistischen Soharbuches zu, das ein göttliches Weltsystem mit *neuplatonischer* Emanation in Lichtstufen bietet, und im selben Jahrhundert zeigt auch der größte Sufidichter mannigfache Parallelen zu Plotin. Am auffallendsten aber wohl erscheint der Neuplatonismus, der selbst bei Albert, Thomas und anderen aristotelischen Dominikanern als Unterströmung spürbar ist, damals gerade bei naturwissenschaftlich gestimmten Scholastikern. Der Geist eines Plotin und Porphyr aus dem 3. wie eines Proklus und Areopagita aus dem 5. Jahrhundert, eines Eriugena aus dem 9. klingt so mehr oder minder laut jetzt an bei Grosseteste, Alexander von Hales, Johann von La Rochelle, Ulrich von Straßburg, Bonaventura, Albert, Thomas, Aegidius von Rom, Witelo, Wilh. von Moerbeke, Dietrich von Freiberg — nicht zu reden von der verwandten Richtung Augustins, für dessen Einfluß wohl die meisten Denker des Jahrhunderts zeugen.

Doch dieser platonische Universalismus, der ja selber schon die Einheit über die Vielheit emporsteigen, nicht sie vernichten läßt, mäßigt sich nun weiter durch die Kreuzung mit dem *Aristotelismus*, der das Allgemeine auch noch als Gegenstand und Wert aller Wissenschaft triumphieren läßt, aber schon *im* Individuellen. So sind nun die Denker dieses Jahrhunderts ausgesprochene „Realisten“, sind es durchgehend von Alexander Neckham und Alexander von Hales bis Duns Scottus, aber sind es zumeist in jener milderen, mehr aristotelischen Form, daß sie das Allgemeine sowohl *in* den einzelnen Wesen wie *vor* ihnen im (göttlichen Geist) wie *nach* ihnen (in der Abstraktion) anerkennen. Es lebt einem Albert als ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz und in den gemeinsamen Denkinhalten der Intellekte, und es realisiert sich einem Thomas als das Eine in dem Vielen, und selbst wenn für Richard von Middletown das Allgemeine nur im Intellekt wohnt, so ist es ihm darin realer als alle Körperlichkeit. Und doch geht ihm wie Duns Scottus, Roger von Marston und Matthäus ab Aquasparta der Intellekt auf Erkenntnis des Einzelnen unmittelbar; manche wie Matthäus, Duns Scottus und andere Franziskaner betonen auch die Unmittelbarkeit der Selbsterkenntnis, vertrauen wie Wilh. von Mare bewußt der eignen Erkenntnis, aus der auch ein Albert Naturbeobachtungen gewinnt; ja den Wert der Empirie und der individuellen Erkenntnis würdigen nicht nur die eifrigen und bedeutsamen Naturphilosophen, die im Bilde der Hochscholastik nur zu oft übersehen werden wie Petrus Peregrinus, Roger Bacon, Witelo, Dietrich von Freiberg, Pietro d'Abano, sondern selbst ein Thomas und Duns Scottus, die geradezu die angeborene Erkenntnis leugnen. Schließlich ist ja der immer für Locke zitierte Kernsatz des Empirismus: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu von der Hochscholastik geprägt. Dennoch wird unverkennbar und unbestreitbar bei allen Denkern des Jahrhunderts mindestens wie bei seinem allgemein anerkannten Lehrmeister Aristoteles das Individuelle überwölbt vom Universalen, und der Empirismus kommt nur als ein starker Einschlag in den stärkeren Intellektualismus und Dogmatismus, ein Einschlag eben von Differenzierung, der aber notwendig ist, um die Konzentration erst wirklich zum machtvollen System auszugestalten.

Wunderbar bedingen sich hier wieder die Gegensätze: erst durch die umfangene Fülle der Vielheit wird die Einheit so groß. Gerade die Feinheit der Gliederung

hebt namentlich bei *Thomas* wie wieder beim gotischen Dom die staunenswerte Geschlossenheit des Gesamtbaus. Merkwürdig auch, wie hier die verschiedenen Richtungen eben verschieden die Einheit durch die Vielheit kreuzen lassen und hier eine Einheit bestreiten und einer Vielheit Raum geben, um dort doch wieder die Einheit zum Siege zu führen. Da bestreitet Thomas die averroistische Einheit der menschlichen Intellekte, aber er führt gegen sie eine andre Einheit, die des Bewußtseins ins Feld und verficht auch eifrigst an der Spitze einer großen Denkerschar die Einheit der Form nicht nur beim Menschen, den er als organische Synthese von Leib und Seele auffaßt, sondern die Einheit aller substanzialen Formen. Wohl sucht er ein Individuationsprinzip, aber er schiebt es herab in die bloß potentielle Materie, und auch die Persönlichkeit als individuelle Substanz bleibt bei ihm völlig abstrakt gemäß der „unpersönlichen" Scholastik (Bäumker). Er bleibt dabei: „der Endzweck jedes Menschen ist die Anschauung einer Idee". Wohl gibt er den Engeln Individualität, aber als Spezialität, als Einheit in einer noch immer allgemeinen, abstrakten Art. Wohl scheidet er für die Geschöpfe Dasein und Wesenheit, Existenz und Essenz, aber um sie im göttlichen Absoluten um so fester, triumphaler zu vereinigen, und er scheidet Glauben und Wissen, geoffenbarte und beweisbare Sätze, gerade weil er dem aristotelischen, jüdischen und arabischen Monotheismus folgt, dem sich die Trinität und andere christliche Dogmen nicht rational anfügen, und gerade weil er in seiner Lehre Wissen und Glauben ebenso verbinden will wie Natur und Gnade sowie Vernunft und Erfahrung. Er ist überhaupt der *größte Synthetiker* in diesem synthetischen Jahrhundert und darum überhaupt sein größter, typischster, führender Denker und doch bei aller vielseitigen Umspannung noch einseitig genug, um auch andern synthetischen Richtungen Platz zu lassen.

Man streitet um die thomistische Einheit der Form, und gegenüber der Individualisierung bloß durch die Materie oder gar wie bei Heinrich von Gent bloß durch die Negation sucht nun *Scottus* (wie auch Gottfried von Fontaines) das Individuationsprinzip positiver in der Form, aber auch er wird doch kein Individualist, sondern das Diesessein, das er statt des großen Etwassein, statt des bloßen Ausschnitts aus dem Allgemeinen betont, bleibt immer noch eine abstrakte Differenz: es ist nicht Sokrates, den er faßt, es ist die „Sokratitas", es ist nur eine differenzierte Allgemeinheit, und er zeigt sich sogar als Begriffsrealist noch entschiedener als Thomas. Dennoch spürt man an seiner ganzen Geistesrichtung, daß er am letzten Rande des bindenden konzentrierenden Jahrhunderts steht und an der Wende wieder zu einem scheidenden, in dem seine Schule ausblüht. Denn der kritische, dialektische Typus des 12. Jahrhunderts, den am Anfang des 13. Alexander Neckham bekämpfte, drängt in ihm wieder vor, dem scharfsinnigen Meister der Distinktionskunst, und mit seiner erkenntnistheoretischen Betonung der empirischen Wirklichkeit, des Individuellen, des Subjektiven, des intuitiven Selbstbewußtseins, von dem er zum Göttlichen sich aufschwingt, geht seine Höherwertung des Praktischen, des Willens gegenüber der theoretischen Kontemplation des Intellekts zusammen und gerade auch seine so persönliche kräftige Befreiung des Willens nicht nur beim Menschen, sondern

auch bei Gott, der die Natur- und Sittenordnung auch anders hätte gestalten können. Auch die Scheidung von Theologie und Philosophie treibt nun Scottus weiter als Thomas bis fast an die Grenze, wo der Nominalismus des 14. Jahrhunderts einsetzt. Und doch bleibt er im geistigen Rahmen des 13. und wird eben nicht Nominalist, sondern entschiedener noch als Thomas Realist des Allgemeinen und Anselmscher Ontologe, eben nicht Individualist, sondern Absolutist, gerade indem er dem göttlichen Willen die Natur- und Sittenordnung in die Hand gibt, wobei er ihn übrigens wenigstens noch durch die logischen Gesetze und durch die ersten der 10 Gebote gebunden sein läßt. Auch er ist eben ein Synthetiker wie Thomas, nur minder ausgeglichen. Auch sein Primat des Praktischen ist weniger kantisch als augustinisch und zielt wie bei Heinrich von Gent weniger auf die Freiheit des Willens als auf die Liebe, und endlich zeigt sich der Indeterminismus auch bei ihm durch die göttliche Allmacht beschränkt; er zeigt sich noch weiter beschränkt bei dem Intellektualisten Thomas, ja in Siger von Brabant stellt das kirchentreueste Jahrhundert sogar einen ketzerischen extremen Deterministen auf den Plan.

Das *Eine, Allgemeine, Bindende* siegt in diesem *gotischen* Jahrhundert über das Viele, Besondere, sinnlich Materielle; aber es siegt um so strahlender, wenn sich sein Himmelstreben wie ein Dom an der hemmenden Gestaltenfülle malerisch bricht. Der vertikale Zug der Gotik beherrscht alle diese Systeme; aber die einen betonen mehr den *Bau*, der nach oben strebt, die andern mehr das *Licht*, das von oben nach unten ausstrahlt. Die Ersten sind mehr Aristoteliker, die wie Albert und Thomas die apriorische, ontologische Deduktion ablehnen, Gott kosmologisch aus seinen Werken im Aufstieg zur Ursache erkennen wollen; die anderen sind mehr Platoniker, denen Gott ontologisch aus dem Lichte der höchsten Idee herabstrahlt, denen die Erkenntnis bis zuletzt die göttliche Erleuchtung ist wie Grosseteste, Johann von La Rochelle, Bonaventura, Matthäus ab Aquasparta, Eustachius von Arras, Joh. Peckham, Roger von Marston, Heinrich von Gent, Ulrich von Straßburg, Roger Bacon, Dietrich von Freiberg u. a. Aber all diese Hochscholastiker sind eben nicht wie die Denker im 12. Jahrhundert reinere Seelenmystiker oder wesentlich Erkenntnistheoretiker der Intuition, nein, sie sind Weltmystiker oder neuplatonische Metaphysiker der Emanation, und Cl. Bäumker hat die große Rolle dieser „Lichtmetaphysik" auf der Höhe des Mittelalters dargelegt. Für den synthetischen Geist der Hochscholastik aber ist es am stärksten bezeichnend, daß sich in diesen Denkern der höchste platonische Idealismus mit einem Sinn für Naturwissenschaft kreuzt, den die gewöhnliche summarische Betrachtung dem Mittelalter nicht zutraut (Schon der h. Franziscus liebt alle Geschöpfe und in der Sonne das Bild Gottes). Von der göttlichen Höhe schlägt das *Licht der Idee* in vertikalen Strahlen in die *Tiefen der Natur;* die intuitive Weltschau orientiert sich an der Geometrie, die ja schon Platon fordert für alle, die in seine Schulung eintreten wollen. Schauende Messung fordert der Hochbau und wenn man in ihm neuerdings stark auf die Verwandtschaft von Gotik und Barock hinwies, so sollte man dabei auch beachten, wie ihre typischen Jahrhunderte, das 13. und das 17. in der Vorliebe für Mathematik und Optik sich begegnen.

Es ist schon nicht ganz zufällig, daß mehrfach Hochscholastiker ihre Schriften als specula darbieten, wie jetzt im Jahrhundert des „Sachsenspiegel" und des „Schwabenspiegel" Vincenz von Beauvais in einem „Universalspiegel" einen Natur-, Lehr-, Moral- und Geschichtsspiegel bot, außerdem ein speculum minus als imago mundi, Heinrich Bate von Mecheln einen „Spiegel" von göttlichen und natürlichen Dingen, Roger Bacon einen „Spiegel" der Astronomie, der Mathematik und sogar selber de speculis schrieb. Der Spiegel entsprach zunächst dem „radikalen Objektivismus" der Hochscholastik (E. Hoffmann), der rein schauen, unpersönlich dem Objekt sich hingeben möchte. Alles ist da, und der Intellekt ist als bloßer Spiegel der Dinge an sie gebunden, hat sie nur abzubilden für das Erkenntnisziel der adaequatio intellectus et rei. Aber das Abbild hat doch einen konzentrativen Zug; der „Spiegel" soll die Welt perspektivisch zusammenfassen als ein *optisches System*. „Perspektive", wie sie Roger Bacon den Naturwissenschaften voranstellt, heißt eine Schrift Johann Peckhams und eine Hauptschrift Witelos, die im parallelen 11. Jahrhundert in der Optik Alhazens ihre Vorlage hat und die wieder ergänzt wird im parallelen 17. Jahrhundert, in dem ja auch die Optik von Descartes mit starkem Interesse, von Spinoza schon als handwerklicher Beruf, von Newton als hohe Wissenschaft gepflegt wird. Der malerische Zug, der im 17. Jahrhundert die Bildkunst so hoch hebt und nach Wölfflin auch die Architektur des Barock mit seiner Tiefenschau kennzeichnet, ist schon im 13. spürbar, nicht nur in der Hochgotik selber, auch in der Betonung der Lichtwirkungen und Farbenharmonien, der Tiefendimension und überhaupt der Perspektive bei den Denkern, die hier das Weltbild im eigentlichen Sinn metaphysisch ableiten und die Welt in religiöser Illumination und die Dinge transparent sehen, nur als bunte Brechungen des einen göttlichen Lichts. Die Schau ist nicht so sehr menschliche als göttliche Perspektive, die speculatio nach Vincenz admiratio, nämlich der Welt als Wunderwerk Gottes, als Ausstrahlung des einen Urlichts. Omnia esse unum ab unius lucis perfectione heißt es schon bei Grosseteste, dem die Dinge verschiedene Multiplikationen des Lichts sind. Bei Bonaventura ist das Licht forma communis für alle Körper und bei Witelo Medium und Grundlage aller sinnlichen Formen. Aus dem Licht leitet Vincenz wertend die Engellehre ab wie aus dem Dunkel die Dämonenlehre. Aber das Wesentliche ist, daß mit der Ausstrahlung des Lichts in Formen und Farben in dieser vervielfältigenden Kraft der Selbstexpansion die leichteste, anschaulichste Brücke von der Einheit zur Vielheit, das synthetische Bild des Systems gewonnen wird, wie es eben das 13. Jahrhundert suchte, das darum in Thomas, Grosseteste, Roger Bacon eine Aesthetik der Harmonie und der Proportion verkündet. Religiöse Zahlenmystik bestimmt die Ordnung der Erkenntnis; Vincenz gibt seinen Naturspiegel in 33 Büchern und gliedert die Natur nach den 7 Schöpfungstagen in 7 Teile, Thomas scheidet nach den 7 Sakramenten 7 Entwicklungsstufen des menschlichen Organismus wie 7 Tugenden.

Besonders gibt die lineare Ausstrahlung des Lichts das Bild mathematischer Gesetzlichkeit, mit deren Betonung manche hochgotischen Denker wieder dem *Barock*, dem großen Jahrhundert der Mechanik präludieren. Die beiden

architektonischen Jahrhunderte machten die Wissenschaft zum Bau wie den Bau zur Wissenschaft, und um die bindende Macht der Einheit über die Vielheit, künstlerisch wie systematisch zu veranschaulichen, suchen sie Perspektive und Lichtwirkung und darum Mathematik und Optik. Im Zeitalter der Gotik, dieser „lebendigen Mathematik" (s. S. 206), schlägt dem Scholastiker das *Mathematische* die Brücke von der neuplatonischen absoluten Einheit der Metaphysik zur Vielheit der Welt wie die Optik die Brücke zwischen Mathematik und Physik. So konstruiert Dietrich von Freiberg auf geometrischer Grundlage eine Theorie der Farbenskala im Regenbogen. Die Natur ist konstruierbar in Linien, Winkeln, Figuren und gehorcht geometrischen Gesetzen — so lehren nach dem Vorbild Alkindis im parallelen 9. Jahrhundert jetzt Roger Bacon, Dietrich von Freiberg, Grosseteste, Witelo u. a. ganz ähnlich, ja fast wörtlich schon wie Galilei und Kepler im 17. Jahrhundert. Auch Matthäus ab Aquasparta erklärt nach Augustin die mathematischen Sätze als Muster ewiger Wahrheiten, und nach Roger von Marston sind sie gewisser als die Naturwissenschaft; nach Roger Bacon ist die Mathematik uns gleichsam angeboren und primäre, allein ganz beweisbare Wissenschaft, von der selbst die Logik abhängig sei. Auch Duns Scottus verfährt nach mathematisch deduktiver Methode, und eben weil er an die Beweisbarkeit mathematische Ansprüche stellt, verweist er so manche Dogmen in den reinen Glauben. All diesen und noch sonst namentlich Oxforder Franziskanern wie Adam von Marsh ist so die Mathematik Fundament und Vorbild aller Wissenschaft, wie Roger Bacon sagt: per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare.

So schlägt auch hier das 13. Jahrhundert ein Hauptthema an, das die großen Barockdenker Descartes, Spinoza, Leibniz groß instrumentieren. Auch für ihren Zeitgenossen Locke gabs damals Vorklänge nicht nur für den sensualistischen Kernsatz (nihil est in intellectu etc.), sondern auch für Haupttermini wie tabula rasa, qualitates primae et secundae, von denen Albert allerdings in etwas anderer Bedeutung spricht. Längst hat man es auch bestaunt, wie der große Bacon des 17. Jahrhunderts in dem des 13. ein wundersames scholastisches Vorspiel hatte in der Kritik der „Vorurteile", in der Herausarbeitung der Naturwissenschaft und dabei des Experiments, in der empirisch rationalen kausalen Systematik, in dem praktisch mechanischen Interesse technischer Konstruktion, das ja bei Roger Bacon sich sogar zu modernen Vorträumen von Automobilen und Flugmaschinen versteigt, wie sein scholastischer Zeitgenosse Petrus Peregrinus, den er als dominum experimentorum preist, gar ein perpetuum mobile durch den Magneten anstrebte. Er sucht auch bereits wie der Bacon des 17. Jahrhunderts durch induktive, experimentelle Methode Gesetze zu gewinnen, und auch sonst war schon von der Wertung der Erfahrung bei so vielen naturwissenschaftlich interessierten Hochscholastikern die Rede. Wenn der expansive dynamische Geist dieses Jahrhunderts, der sogleich von Alexander Neckham an den Kosmos umspannen möchte, sich zuhöchst gerade in Roger Bacon, auch in Michael Scottus u. a. der Astrologie und Alchemie ergibt, so ist dies nur der extreme Ausdruck eines tiefen Gefühls für den dynamischen Weltzusammenhang, in dem die beherrschende Kraft die Stoffe ineinanderwandelt und die niederen Sphären ganz von den oberen be-

stimmt werden. Der Imperialismus fühlt damals seine Subordinationskraft selber wieder einer höheren kosmischen Ordnung der Gestirne unterworfen, und so hält sich Friedrich II. im 13. Jahrhundert seinen Astrologen wie Wallenstein wieder im 17. und schon Liberius im 1. Alfons X. von Kastilien, der ja auch die deutsche Kaiserkrone beanspruchte, wird damals noch mehr wegen seines Eifers für die Himmelswissenschaft genannt und läßt durch 50 nach Toledo berufene berühmte Sternforscher die neuen („alfonsinischen") Planetentafeln herstellen.

In der *kosmischen Ordnung* wollte sich eben der damals so *mächtige regimentale* Zug am höchsten spiegeln. Dieser dynastische Sinn wird zu jener Zeit auch prinzipiell geschärft durch die Fürstenspiegel eines Vincenz von Beauvais und eines Aegidius von Rom, der ja zugleich das System der Kurialmacht begründet. Auch Thomas von Aquino, der klassische Philosoph der Theokratie, dem bei seiner Richtung auf das geistliche Ziel die Fürsten zu Vasallen herabsinken und der Kirchenbann einen Herrscher vom Throne stürzt, weiß doch als dynamischer Synthetiker unter der geistlichen Macht auch die weltliche zu würdigen, und wie er den theologischen Tugenden in den ethischen der Antike ein Postament gibt, so dem augustinischen Gottesstaat in der aristotelischen Politik, deren Verbreitung überhaupt in diesem Jahrhundert die Ordnungsbedeutung des Staates neben der Kirche zum Bewußtsein brachte und ihn nicht mehr als Kind der Sünde ansehen hieß. Mit Aristoteles erfaßt nun Thomas den Menschen als animal politicum, wird er der Wiederentdecker des Sozialtriebs und entwickelt eine Gesellschaftslehre, die noch einen Ihering im 19. Jahrhundert mit Bewunderung erfüllt. Mit Aristoteles preist Thomas eine gemischte Verfassung, aber noch höher die *Monarchie,* die dieser konzentrative Geist im Patriarchat der Familie, in der Natur, ja schon metaphysisch begründet findet — bezeichnenderweise in der Vormacht des Einen vor den Vielen. Und überhaupt, was er aus Aristoteles herausgelesen, ist mehr noch als die „Form" der Ansatz zur Dynamik, die Betonung des „Vermögens", der Aktualität und namentlich der Kausalität, die ihm als kosmologische wie als teleologische allein den Denkweg zu Gott führt, wie auch für Witelo damals die Kausalität allein die körperliche Welt mit der intelligiblen verbindet. Diese überantike Geltung der bindenden Kausalmacht, der ursachlichen Kraft, die ihre Wirkung zwingend nach sich zieht, kommt in dem Zeitalter auf, das die Macht auch sonst praktisch wie geistig triumphieren sieht und die suggestive Gewalt der Autorität in Kirche, Staat und Schule tief erlebt.

Die *attraktive Machtwirkung* wird schon damals wie im 17. und im 19. Jahrhundert bis in die Reiche der Natur und der Seele verfolgt. Petrus Peregrinus untersucht bereits wie Gilbert am Anfang des 17. Jahrhunderts den Magnetismus und Richard von Middletown den Hypnotismus. Die Dynamik und Mechanik des Geistes wird damals entdeckt, fast schon im Sinne des 19. Jahrhunderts, in der auch optischen Bedeutung der Assoziationen und der unbewußten Schlüsse bei Witelo und bei Roger Bacon in der Ausbildung der Memorierverse, vor allem aber in der großen Kunst des Raymundus *Lullus,* die wieder am stärksten im 17. Jahrhundert bei Leibniz, Alstedt, Gassendi, Kircher u. a. erneuert

ward und die man im 19. bei Schopenhauer, in den logischen Maschinen von Stanley Jevons und bei den „rechnenden Logikern“ wiederfand. Diese lullische Kunst wollte ja in der systematischen „Kombination“ der Begriffe mit einer wieder mathematisch veranschaulichten Schematik und Operationstechnik die Grundmethode aller Wissenschaften darbieten, wie sie eben kombinatorischem Eifer entstammend in der mixtio als Zentrum „hujus artis“ ganz dem synthetischen Geist des Jahrhunderts entsprach. Die Logik suchte damals auch sonst äusserlich fixierenden Anschluß an Mathematik und Grammatik, suchte symbolische Bindung an Figuren und Buchstaben und feste terminologische Regelung. William von Shyreswood faßte die Schulregeln zusammen, und unter allen summulae der Logik damals war die des Petrus Hispanus geradezu kanonisch. Auch der Byzantiner Nikephoros, Blemmydes und die verfallende arabische Philosophie liefern noch in diesem Jahrhundert Handbücher, resp. Kommentare der Logik wie der jüdische Denker Tob ben Joseph Ibn Felaquera eine logische Propädeutik der Wissenschaften. Und wann war die Logik mächtiger, die Geltung der syllogistischen Schlüsse zwingender, der Geist schärfer in spanische Stiefel eingeschnürt als damals im 1. Jahrhundert der Inquisition? Ja, um alles zusammenzufassen, die *bindende Kraft* war gewaltig in diesem türmenden Jahrhundert der Hochgotik und Hochscholastik, der machtvollsten Hierarchie und der festesten Dogmatik, der höchsten Autoritätsherrschaft, der diszipliniertesten Logik, der strengsten mathematischen und grammatischen Schulung, das die Erkenntnis band durch die Realmacht des Allgemeinen über das Besondere, durch die göttliche Illumination, durch die ontologische Deduktion, durch die kosmologische Kausalfolge, durch die Ketten der Syllogistik, und schon durch den Ansatz der induktiven Methode, das die Welt band nicht nur durch logische, auch durch physische Gesetzlichkeit (wie bei Grosseteste, Witelo, Peregrinus), diesem Jahrhundert, das auf allen Gebieten Synthese und Systematik suchte und Ordnung anstrebte durch Konstruktion und Kombination, das geistig sammelte, schichtete, baute in Enzyklopädien, Kompendien, Konkordanzen, „Summen“, das die kosmischen Sphären zusammenschloß durch Emanation und durch astrologische und magnetische Influenz, das die Sichtbarkeit band durch die Perspektive und die Schönheit durch Harmonie und Proportion und eben zuletzt den Geist band nicht nur durch Autoritäten, auch durch bewußte wie unbewußte Schlüsse und durch symbolische, schematische und assoziative, mnemotechnische und hypnotische Mechanik.

DAS JAHRHUNDERT DER SPÄTSCHOLASTIK UND FRÜHRENAISSANCE

Nach dem Jahrhundert der klassischen, der hochbauenden Scholastik das Jahrhundert ihrer kritischen Selbstzersetzung! „Das bedeutsamste Ereignis für die Philosophie des 14. Jahrhunderts war zweifellos die heftige Reaktion gegen den thomistischen und skotistischen Realismus“ (M. Baumgartner). Also mit seiner stärksten Richtung schlägt das 14. Jahrhundert gegen die Hochscholastik des 13. und gerade gegen dessen Universalismus, gegen dessen Bindekraft

des Allgemeinen. **Paris, die Lehrstätte des Thomismus, wird nun Hauptstätte** des *Nominalismus*; dieser *individualisierenden* Grundrichtung, die durch Gregor von Rimini auch die Augustiner ergreift und überhaupt im 14. Jahrhundert fast ebenso dominiert wie im 13. der Realismus. Aber der säkulare Wandel offenbart sich weiter und schlagender noch darin, daß diese „Reaktion" zugleich als eine Restauration kommt, daß im Nominalismus der Spätscholastik der Nominalismus der Frühscholastik wiederkehrt, d. h. daß sich um 1300 ein ähnlicher Vorstoß des Individualismus gegen den Universalismus geltend macht wie um 1100. Bald nach 1300 verkünden Durandus und noch schärfer empiristisch Petrus Aureoli wieder das Individuelle und Einzelne als das einzig Wirkliche und seine Erkenntnis als höher, gewisser, deutlicher wie die des Allgemeinen, und noch entscheidender betont dies dann Wilhelm von *Ockham*, in dem Bäumker den einzigen wirklich originellen Denker der Spätscholastik (von der Mystik abgesehen) erkennt. Und dieser Denker, der für die Scholastik des 14. Jahrhunderts den markantesten Typus abgibt, es geradezu zu einem Jahrhundert der „Ockhamiten" macht, er, der als Begründer des Nominalismus damals verehrt und dafür wieder vom 15. Jahrhundert verdammt ward, erneuert fast in allen Stücken seines Nominalismus die Lehre Roscellins und (wie Kugler zeigte) noch mehr Abälards, des typischen Denkers des 12. Jahrhunderts — ohne sie zu kennen. Man sagt, sie schöpften aus denselben Quellen; aber doch nicht zufällig, sondern sie gingen eben zu denselben Quellen, weil sie, durch Richtungsverwandtschaft sich hingezogen fühlten, weil sie zusammentrafen in demselben kritischen Scheidungstrieb, den man jetzt bei Ockham hervorhebt, aber gleichzeitig bei Durandus, der mehr seiner Vernunft als der Autorität glauben will, oder auch bei dem stark negierenden Nikolaus von Autrecourt oder bei Aureoli, dem scharfen Polemiker, der sich in keine Schuldoktrin fügen will, der mehr als der logischen Begründung und der Abstraktion noch der eignen Erfahrung trauen will, die er auch als innere betont, ganz wie Ockham, der bei einem ähnlichen polemischen Temperament nur noch schärferen und feineren Blick zeigt für logische Distinktionen und psychologische Analysen und noch deutlicher die unmittelbare Wahrnehmung und die intuitive Selbstgewißheit schätzt. Das 14. Jahrhundert erneuert eben mit dem nominalistischen Individualismus auch den Subjektivismus und damit den Psychologismus des 12. Jahrhunderts; es schiebt eben auch das Allgemeine aus der objektiven Realität ins Subjektive zurück.

Natürlich läßt bei alledem die Kontinuität des Lebens auch das geistige Erbe des 13. Jahrhunderts fortbilden. Die schon im 12. einsetzende terministische Logik wird weiter ausgesponnen, doch jetzt nicht mehr zum positiv-konstruktiven System, sondern eher scheidend als bindend, eher wieder in der dialektischen Richtung Abälards, als Disputationstechnik und namentlich in der Oxforder Schule bis zur sterilen formalen Begriffsspaltung und geradezu zur Sophistik. Auch Siger von Courtrai schreibt seine paradoxen sophismata, und der Ockhamist Marsilius von Inghen entwickelt in seiner Dialektik die proprietates terminorum. Gewiß wächst ein Ockham aus dem Scotismus hervor; doch mit dem Durchgang durch die Hochscholastik wird sein Nominalismus noch

einschneidender als der der Frühscholastik und zugleich terministisch geschärft und konzeptualistisch verinnerlicht; er läßt den scotistischen Absolutismus geradezu in Skepsis umschlagen. Hat Scottus über Thomas hinaus die Individuation bis zu der noch immer allgemeinen species geführt, so will Ockham wie Aureoli überhaupt nicht mehr nach einem Individuationsprinzip fragen, weil beide vom Individuellen ja schon ausgehen und jedes Ding schon als Einzelding gegeben finden. Das Allgemeine verblaßt dann als Vorstellung, als Wort. das als „Zeichen" für eine Mehrheit dient — so lehrt Ockham als Vorläufer der Empiristen der Aufklärung, mit denen er auch sonst schon mehrfach verglichen ward. Wie diese zerstört er die Metaphysik, die objektive, realistische als schließlich skeptischer Erkenntnistheoretiker, der eigentlich nicht Dinge faßt, sondern Urteile durch termini analysiert. Wie gleichzeitig Joh. v. Jandun zerschlägt er die rationale Psychologie des 13. Jahrhunderts, auch hier z. T. zu frühscholastischer Auffassung zurückkehrend, z. T. wie in der Scheidung von Seele und Geist der späteren Renaissance vorgreifend. Und er zerstört erst recht die Turmwissenschaft der Hochscholastik, die rationale Theologie; er zersetzt den ontologischen wie den kosmologischen Gottesbeweis und gibt, wie die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, so die Einheit, Ursachlichkeit und Unendlichkeit Gottes als unbeweisbar, ja unwahrscheinlich, allem Zweifel des Denkens preis als bloße Glaubenssache. Damit ist der Grundwille der Scholastik, die Hauptleistung des 13. Jahrhunderts, die Synthese von Glauben und Wissen zerschlagen, und die *Scheidung von Theologie und Philosophie* wird offenkundig bei Ockham, Holkot u. a. bis zur Lehre der zwiefachen Wahrheit bei Joh. v. Jandun, der hierin und auch sonst Tendenzen des 12. Jahrhunderts aufgreift, zumal des Averroes, dessen Affen er sich geradezu nennt und den jetzt der jüdische Philosoph Gersonides kommentiert. Auch bei andern Scholastikern des 14. Jahrhunderts wie Petrus Aureoli, Joh. Baconthorp, Pietro d'Abano wagt sich der im 13. Jahrhundert so scharf bekämpfte Averroismus wieder stärker hervor.

Aber der *Scheidungstrieb* des 14. Jahrhunderts zerreißt nicht nur das Band zwischen der Theologie und der Philosophie, sondern wühlt in dieser selbst gegen alles Feste und Bindende, zumal in der Naturerkenntnis. Er schlägt zunächst einmal gegen den für die Hochscholastik so vorbildlichen, für den Zusammenschluß mit der Dogmatik so bewährten Systematiker Aristoteles, den schon Ockham bisweilen mit skeptischen Augen ansieht, dessen Autorität nun gerade in physikalischer Hinsicht Buridan, Albert von Sachsen und namentlich Nikolaus von Autrecourt fast wie im 16. Jahrhundert Petrus Ramus erschüttern und von dessen für das 13. Jahrhundert doch so gültigen Schlüssen jenem kein einziger mehr zwingend erscheint. Das einst dem Thomismus so wesentliche Band der Kausalität (auch als Finalität) wird jetzt in seiner aristotelischen Fassung von Ockham bezweifelt, von Nikolaus in bloße empirische Sukzession aufgelöst und gleich dem bisher ebenso absolut geltenden Substanzbegriff mit solcher Energie in seinem rationalen Recht bestritten, daß man heute diesen Kritiker der Ontologie als „mittelalterlichen Hume" ansprechen durfte, z. T. auch an Kants Kritik erinnert ward, und damit in solchem Parallelgang mit dem

18. Jahrhundert auch dessen erste Generation nicht fehle, bezweifelt NIKOLAUS im Sinne Berkeleys aus der bloßen Evidenz der inneren Erfahrung die Existenz der Außenwelt und legt wie der Analytiker Christian Wolff aller Gewißheit nur den Satz vom Widerspruch zugrunde. Noch am Ausgang des Jahrhunderts fußt Peter von Ailly wesentlich auf diesem kritischen Grundsatz des Widerspruchs und auch auf der Selbstgewißheit, die sicherer sei als die Wahrnehmung äußerer Dinge. Die Spätscholastik, sagt Geyer allgemein, „ist inhaltlich charakterisiert durch eine stark *skeptische* und *kritische* Tendenz". Der *lösende Geist* treibt eben immer zugleich in kritische Analyse und in Skeptizismus. Und weiter treibt der Analytiker Nikolaus auch den Atomismus wieder empor wie schon im 12. Jahrhundert Adolar von Bath, Wilhelm von Conches, Hugo von St. Viktor — wieder ein Zeichen, daß Frühscholastik und Spätscholastik im selben Rhythmus schwingen gegenüber der Einheitstendenz der Hochscholastik. Selbst das Licht, das dem 13. Jahrhundert das Lieblingsbild für den kosmischen Einheitsquell abgab, wird jetzt von Nikolaus atomisiert. Auch die damals noch so absolute geistige Dynamik wird jetzt bei Buridan und Albert von Sachsen von Gott und den Intelligenzen durch Mitteilung eines impetus auf materielle Einzelkräfte übertragen, so daß sich die Gestirne von selber bewegen, und neben solcher erst im 16. Jahrhundert breiter und fruchtbarer entfalteten Lehre greift das 14. diesem sogar im kopernikanischen Gedanken der Erdbewegung vor, der im 13. von Albert dem Großen scharf abgelehnt, von 1320 an mehrfach auftaucht und am klarsten von Nikolaus von Oresme verkündet wird. Weist nicht all solche merkwürdige Vorwegnahme und Wiederkehr kühner Lehren zwingend auf einen allgemeinen säkularen Rhythmus hin?

Es melden sich nun schon Pioniere der freien experimentellen Naturforschung wie Cecco d'Ascoli. In all diesen aus Dogmatik in Erfahrungswissenschaft hinstrebenden Geistern vollzieht das 14. Jahrhundert in ausgesprochener Reaktion gegen die triumphale Hochscholastik des vorigen Jahrhunderts geradezu die Auflösung, die *Selbstzerstörung der Scholastik*, verschärft es eine Aufklärung, die sich wieder im 12. Jahrhundert schon in der Anlage gegeben zeigte, dann aber eben durch die Systeme der Hochscholastik überbaut worden war. Eifrige Polemiker treten hervor wie Petrus Aureoli und Durandus, der keine fremde, nur Sondermeinungen verficht (Koch). Diese Spätscholastiker des 14. Jahrhunderts schreiben auch weniger monumentale „Summen" als, kritischer und persönlicher, Dialoge und Briefe neben den wieder wie im 12. Jahrhundert beliebten Sentenzenkommentaren, dazu unsystematische Traktate, quaestiones und sophismata. Sie treten auch in bewußter Abscheidung als moderni auf gegenüber der via antiqua, als die man die klassische Logik des 13. Jahrhunderts bezeichnet. Mit dem Selbständigkeitsdrang geht ein gewisser voluntarischer, praktischer Zug durch ihre Lehre. Die Willensbetonung des Duns Scottus, durch die dieser Zug am Ende des 13. Jahrhunderts vorbereitet ist, schlägt nun bei Ockham um aus der Bindung zur Lösung, zu einer Lösung des menschlichen Willens von der Herrschaft der Vernunft und weiter zu einer Lösung des göttlichen Willens von aller Notwendigkeit und Gesetzlichkeit

auch von der moralischen und selbst der logischen des Widerspruchs, wie es am extremstender Ockhamist Holkot ausspricht. Aber auch Ockham und in zahmeren Wendungen noch Peter von Ailly steigern die absolute Gottesmacht, um ihre Freiheit, ja Willkür zu steigern und durch sie jede absolute Ordnung im Reich der Natur wie der Gnade aufzuheben, da Gottes grundloser Wille auch die Moral umkehren, den Eigennutz als gut, das Gegenteil als böse ansetzen könne, und da er statt mit einem Menschen in Christus sich auch mit einem Esel oder Stein hätte verbinden können (oder mit einem Kürbis, wie es Erasmus im parallelen 16. Jahrhundert noch schärfer pointiert). Die Selbstzersetzung der Scholastik im 14. Jahrhundert zieht überhaupt gern für ihre karrikierende Dialektik den Esel heran als Bild der Unvernunft und einem Buridan wird damals nicht nur die Erfindung der „Eselsbrücke", sondern auch jener Esel zugeschoben, der aus Mangel an Willensentscheidung zwischen zwei Heuhaufen verhungert, womit die Skepsis jener Zeit das Ungenügen der rationalen Motive illustrierte.

Aber diese *Skepsis* kreuzte sich wieder wie im 12. Jahrhundert mit der *Mystik*, und es entsteht bei Buridan, Thomas Bradwardina, Joh. von Mirecourt u. a. ein merkwürdiges Schillern zwischen irrationaler Willensbetonung und der göttlichen Determination, wie sie auch von Wiclif und im parallelen 16. Jahrhundert ja von den Reformatoren anerkannt ward. Die Bindung ist da zugleich Lösung; denn sie wird bei jenen Häretikern von der Kirche in die unmittelbar ihren Gott empfangende Seele verlegt, die auch bei Buridan und Bradwardina frei von äußeren Banden ist. Auf die *Seele* überhaupt richtet sich der Blick dieser eben durch äußere Lösung verinnerlichenden Zeitrichtung, auf die Seele nicht nur in der psychologischen Analyse eines Petrus Aureoli, Ockham, Buridan u. a., sondern tiefer in einer subjektivistischen Mystik, die diesem Jahrhundert ja erst die positive Ergänzung seiner kritischen Aufklärung und Zersetzung der Scholastik bringt. Sonderbar mischen sich zu solcher Ergänzung die Gegensätze! Nikolaus von Autrecourt verbindet mit seiner Atomistik sogar eine Seelenwanderungslehre. Gersonides, dieser jüdische Averroist, lehrt doch die Unsterblichkeit der Seele und ihre mystische Vereinigung mit dem göttlichen Intellekt. Gleichzeitig führt der Byzantiner Gregorios Palamas seine Mystik in einem dialektischen Prozeß zwischen Seele und Körper vor, und der Mystiker Nikolaus Kabasilas schiebt die äußeren Werke zurück gegen die innere Gesinnung und den guten Willen, dessen Selbstverleugnung Gesundheit und Seligkeit schaffe. Klingen hier nicht auch im Osten Töne der Eckhartschen Mystik an, in der der Geist dieses Jahrhunderts zu all seiner Negativität sein tiefstes, positivstes Ethos gibt? Und die Mystik verfeinert sich zum zarten Marienkult und zu den Visionen einer Katharina von Siena und schlägt doch zugleich in den Flagellanten zu zügelloser Ekstase aus. Mit der Seelenmystik verbindet sich auch jetzt wieder ein asketischer, vor allem ethischer Zug bei einem Peter von Ailly, Heinrich von Hainbuch, und der auch sonst stoisierende Nikolaus von Autrecourt wundert sich, wie man über allem Studium der aristotelischen Logik das ethisch-praktische Interesse vergessen könne. Der Franziskaner Ridewall holt schon die antiken Götter zu moralischer Ausdeutung heran. Eine andere Geistes-

luft weht durch dieses Säkulum und zaust an den Autoritäten der Hochscholastik, und der lösende Geist bringt die führenden Denker in Konflikt mit der Kirchenlehre! Eckhart, Nikolaus von Autrecourt u. a. werden zum Widerruf gezwungen; auch Ockham, Marsilius von Padua, Johann von Jandun, Wiclif, Cecco d'Ascoli werden verfolgt, richten heftige Angriffe gegen die Kurie und fordern Denkfreiheit oder treiben den Liberalismus bis zur ersten Verkündung der Souveränität des Volkes im Staate, und als „Tribun der Freiheit" erneuert der Revolutionär Rienzi die römische Republik.

Ueberhaupt gegen all den starken Bindetrieb des 13. Jahrhunderts, gegen seine monumentale Machtkonzentration, gegen den hochschwingenden Absolutismus seiner geistigen und materiellen Dynamik fällt nun das 14. erstaunlich ab, zumal in der Schwächung der Zentralgewalt. Wie im Denken drängt es auch in Praxis und Politik vielmehr zur *Lösung* der bindenden Kräfte. Von der im vorigen Jahrhundert erstiegenen Machtfülle stürzt nun die Hierarchie tief herab. Schon am Anfang des neuen Jahrhunderts wird Bonifazius VIII., der doch soeben die päpstliche Weltherrschaft proklamiert hatte, in Frankreich überfallen und so schmählich behandelt, daß er vor Aufregung starb, und dann folgt bis in die Spätzeit des Jahrhunderts das lange „Exil der Päpste", die „babylonische Gefangenschaft" der Kirche in Avignon. Völlig abhängig vom französischen Einfluß muß dort der Papst den Templerorden aufheben (wie im parallelen 18. Jahrhundert den Jesuitenorden). Gleichzeitig mindert sich sein Ansehen durch die Sittenverderbnis seines Hofes; sein Bannstrahl gegen Kaiser und Könige, der sich im vorigen Jahrhundert so wirksam erwies, verliert nun seine Kraft. Ludwig von Bayern läßt sich von Laien in Rom zum Kaiser krönen, der Kurverein von Rense macht den deutschen König von der päpstlichen Bestätigung unabhängig, und die goldene Bulle gedenkt überhaupt nicht mehr des Papstes und seiner Mitwirkung bei der Kaiserwahl. Inzwischen ist der Kirchenstaat bis zur Anarchie zerrüttet durch Räuberunwesen und Adelskämpfe, die nur durch die stürmische Episode Rienzi unterbrochen werden, der als beredter Freiheitsverfechter im 14. Jahrhundert den republikanischen Reformgeist Arnolds von Brescia aus dem 12. Jahrhundert erneuert. Aber auch der eigentliche Reformationsgeist des 16. findet ja im 14. seinen bedeutsamen Vorläufer in der von Wiclif entzündeten Bewegung. *Häresie und Ketzerei* regen sich vielfach; man vergleicht die geistliche Gewalt einem Herodes und empört sich gegen das im 13. Jahrhundert erlassene Verbot der Bibellektüre. Die päpstliche Autorität tritt tief in Schatten, und noch am Ende des Jahrhunderts wird sie von Peter von Ailly dem Konzil untergeordnet. Vor allem ist es das nationale Eigenbewußtsein der Völker, das sich nun der universalen Hierarchie entzieht und in Deutschland selbst die Franziskaner gegen den Papst auf die Seite des Kaisers treibt.

Dabei zeigt sich auch die kaiserliche Zentralgewalt damals bedenklich gesunken vom Anfang des Jahrhunderts, da der mißliebige Egoist Albrecht I. schließlich ermordet wird, bis zum trägen, trunksüchtigen Wenzel, der im letzten Jahr des Jahrhunderts abgesetzt wird. Auch andre Herrscher dieses aufrührerischen Jahrhunderts müssen ihren Thron oder ihr Leben lassen — so Eduard II.

und Richard II. von England, Peter der Grausame von Kastilien, und auch Venedig überliefert seinen ehrgeizigen Dogen Marino Falieri dem Henker. In England muß der König dem Parlament Anteil an der Gesetzgebung geben. Selbst der starke König Peter von Aragonien muß in Streitigkeiten mit den Reichsständen Oberrichter anerkennen. Frankreich muß seinen Thron gegen den englischen Anspruch in jahrzehntelangen Kriegen schützen, sieht seinen König in Gefangenschaft geraten und die Parteien heftig kämpfen um die Regentschaft für den wahnsinnigen Karl VI. Das Kaisertum vor allem, das nun seine Oberhoheit über andere Länder und seine Macht auch in Italien eingebüßt hat, schwankt in Deutschland selber als Wahlkönigtum zwischen mehreren Häusern hin und her. Doppelwahlen zerreißen das Land in Bürgerkriegen, und auch Ludwig der Bayer und Karl IV. sind durch Gegenkönige bedroht. Selbstsüchtig sind die Kaiser wesentlich auf Hausmacht bedacht, und auch ein Karl IV. verzichtet in klug berechnender Zurückhaltung nicht nur auf Römerzüge, sondern auch in Deutschland auf starke Reichspolitik. Wesentlich auf die Kulturförderung seines Kronguts Böhmen bedacht, läßt dieser subjektiv und partikular gestimmte Geist, der auch seine „Autobiographie" hinterließ, jetzt statt der Reichsgeschichte vielmehr Landesgeschichte schreiben, und er erschien überhaupt nach dem Worte Maximilians als „des heiligen römischen Reiches Erzstiefvater", und sein Sohn gar wird entthront als „Entgliederer des Reiches" Schon die goldne Bulle 1356 besiegelt die Ohnmacht des Kaisers gegenüber den Kurfürsten, die ihn nicht nur wählen, die in wichtigeren Reichsgeschäften befragt werden müssen, in ihrer Selbständigkeit anerkannt werden, ihre unteilbaren Erbländer wie ein Majorat nach dem Erstgeburtsrecht erhalten, ihre Regalien, eigenes Zoll- und Münzrecht wie höchste Gerichtsbarkeit, auf die nun der Kaiser verzichten muß.

Ueberall sinkt die Einheitsgewalt gegenüber den *Partikulargewalten*. Gegen die Kaisermacht hebt sich die Fürstenmacht, gegen die Fürsten stehen die Städte auf und jetzt auch wieder die Ritter, ja zum erstenmal die in Unfreiheit gesunkenen Bauern. Ein Zug zur Unabhängigkeit, zur Lösung der Bande greift in diesem Jahrhundert bis in den Grund des Volkes. Zu wilder Empörung, die gar grausam das ganze Land durchwühlt, erheben sich die Bauern in Frankreich im Aufstand der Jacquerie, und in England unter Wiclifs Einfluß, geführt von einem Ziegelbrenner, fordern sie bereits völlige Gleichberechtigung. Man spricht von einer „ersten Revolution des Proletariats" in Florenz, wo damals die Zünfte zur Gewerbefreiheit entbunden werden und die *Bauern* Freizügigkeit erlangen. Am höchsten triumphiert nun die Bauernkraft als Volksfreiheit in der Schweiz, wo die Waldstätte die Reichsunmittelbarkeit erringen, die Eidgenossen in drei großen Siegen die Fürstenheere schlagen, sich von der Habsburger Herrschaft freikämpfen und nun auch Städte in ihren Bund aufnehmen. Aber auch Fürsten wie Richard II. begünstigen das Aufstreben der Bauernschaft, die in Polen unter Casimir dem Großen zugleich mit den Städten aufblüht. Und die Städte selber steigen nun als eigene Mächte im Lande auf, zumal die Stadtstaaten Venedig, Genua, Florenz, Pisa, Mailand, dazu in Deutschland

die Hansa, die den dänischen König schlägt, der rheinische und der schwäbische *Städte*bund. Auch das *Ritter*tum, im 13. Jahrhundert so tief gesunken, reckt sich nun wieder auf wie im Schleglerbund und Löwenbund, und der deutsche Orden in Vereinigung mit den Schwertbrüdern erlebt seine glänzendste Zeit. Ritterlicher Geist erfüllt nun auch Fürsten wieder, die sich zu absoluter Macht nicht durchsetzen können, wohl aber zu tapferen oder edlen Persönlichkeiten wie Heinrich VII., Leopold von Oesterreich, Waldemar von Brandenburg, Eberhard der Greiner, und ein Bild hochherzigen Rittersinns in Versöhnung und Treue geben die Gegenkönige Ludwig der Bayer und Friedrich der Schöne. Aristokratische Zucht regiert auch in Venedig und in der Hansa. Aber stark sind die Städte wie die Ritter doch nur, wenn sie einig sind, und einig und verbündet sind sie damals nur gegen andere im Lande.

Der Geist der *Sonderung* geht um in den Ländern als *Befreiung*, aber auch als *Parteiung* und *Zersetzung*. In England bildet sich jetzt das self-government der Grafschaften aus, und die Macht teilt sich nicht nur zwischen König und Parlament, dieses selber scheidet sich nun in das Oberhaus der Prälaten und Barone und das Unterhaus der Ritter und Städte. Die Stände sondern sich überall ab und fordern ihre Rechte, die Landesteile verselbständigen sich hier und dort. Italien zumal ist zerrissen in Einzelstaaten, die wieder in Parteien zerspalten sind, Blutrache wütet in Florenz, und wie die Orsini und Colonna in Rom kämpfen Guelfen und Ghibellinen aller Orten wie schon im 12. Jahrhundert, aber um andere Ziele. Am schlimmsten ist die Zerrissenheit in Deutschland unter Kaiser Wenzel: Kaiser, Fürsten, Städte, Ritter, Bauern — alles streitet und wehrt sich gegeneinander. Auch Bünde dienen eben nur dem Streit und lösen sich wie der rheinische Städtebund von selber auf in Zank, zumal aus Handelseifersucht, oder werden wie der schwäbische zur Auflösung gezwungen. Und innerhalb der Stadtmauern wieder streiten in blutigen Fehden die alten Geschlechter mit den Zünften, die der erwachende demokratische Zug, namentlich in Süddeutschland emporträgt. Der Streit Aller gegen Alle artet im Lande zu einer Rechtsunsicherheit aus, daß die Notwehr den Geist der alten Volksgerichte wiedererweckt in den Freistühlen der Femgerichte. Zumal in dem zerrütteten Brandenburg, wo die fast völlig selbständigen Landstände streiten und die Städte sich abschließen, blüht das Raubrittertum. Am schlimmsten wohl leiden die nordischen Küsten unter der Seeräuberei der Vitalienbrüder. In dieses Walten wilder Einzelkräfte in Faustrecht und Räubertum, in Parteiungen und Kämpfen drinnen und draußen, bricht noch zur Mehrung der öffentlichen Not die Pestilenz herein, die Millionen dahinrafft und der absoluten Macht noch den Stolz auf schwellende Massen, auf den Wert der Quantitäten raubt. Ja, die Dynamik bindender Kraft schwillt ab in diesem Jahrhundert, das gegenüber zentraler Einheitsmacht und Autorität und allgemeiner Ordnung überall zur Lösung und Verselbständigung drängt, die Volkskräfte auftreibt vom englischen „Haus der Gemeinen“ bis zu den Eidgenossen, Bürgerschaften, Zünfte, Bauern ihre Rechte fordern läßt und dazu die persönlichen Kräfte entbindet zu Freiheitshelden und Abenteurern, Trotzköpfen und Schelmen: ein Winkelried wird

erdichtet, ein Rienzi steigt auf, ein falscher Waldemar, ein Klaus Störtebeker, ein Till Eulenspiegel und noch eine bunte Fülle solcher Eigengestalten brodelt empor aus dem Hexenkessel dieser Zeit.

Wie die bindende Tendenz des 13. Jahrhunderts zeigt auch die lösende des 14. ihre Licht- und Schattenseiten. Politischer Verfall und menschliches Erwachen, sinkende Scholastik und aufsteigende Renaissance reichen sich die Hände in diesem Jahrhundert, das aus dem verdämmernden Mittelalter die ersten Flügelschläge der Neuzeit emporhebt. Wir stehen da vor dem Lebensproblem der Neuzeit und zunächst der *Renaissance*, in der sie erstand. Wer in bindenden Geistern und Zeitaltern verankert ist, Verklärer eines Franz von Assisi (wie Thode) oder eines Rembrandt (wie C. Neumann) oder des Barock überhaupt (wie Spengler), wird die Renaissance zurückschieben, wenn nicht in ihrer geschichtlichen Eigenbedeutung, doch in ihrem positiven Wert, wird auch den Einfluß der Antike in ihr zurückschieben (wie die Genannten) oder (wie Benz) die Renaissance gerade wegen dieses Einflusses als Abirrung richten. Wer aber in ihr selber und in der Antike Wurzel schlug (wie Jakob Burckhardt), wird ihre Geschichtsrolle erkennen als Begründung der Neuzeit, auch wenn er sie nicht erklären will. Warum aber gibt sich diese Zeit als neue und zugleich als Wiedergeburt der alten? Es ist das erste Bewußtsein und größte Bekenntnis des geschichtlichen Rhythmus des Lebens, das nun einmal größer ist als all seine Zeiten, aus denen und in denen es sich entfaltet. Neu wird die Zeit, indem sie das Leben selber erneuerte als Wiedergeburt, und eben darum wird sie zugleich Rückkehr zum Alten, aber nicht im Sinne des revenant, nicht als gespenstische, sondern als lebendige Wiederkehr aus eigener Lebenskraft; es war kein Veralten, es war ein Verjüngen darin. Solange man sie nicht aus dieser Schwingung des Lebens begreift, bleibt die Renaissance ein Rätsel, ja ein Widerspruch, da sie zugleich neu und alt sein will und wirklich das Kulturzeitalter bewußtester Jugendfrische und bewußtester Antikisierung zugleich ist. Man kann zur Vereinfachung der Deutung wohl die eine Richtung und Wirkung zugunsten der anderen beiseite schieben. Gewiß, das Wort Renaissance, wie es gerade im 14. Jahrhundert aufklingt, das J. Burckhardt darum als Geburtsstunde der Neuzeit ansetzen darf, bedeutet nach Burdach und anderen Neueren Wiedergeburt nicht der Antike, sondern des Menschen. Doch eben der Mensch ward in der Antike geboren und darum jetzt wiedergeboren. Denn die Italiener des trecento fühlten, wie Boccaccio sagt, in ihrer Brust Seelen, die denen der Alten glichen. Sie waren nicht antik, schon weil sie es sein wollten, weil sie es nicht mehr naiv waren, sondern sentimentalisch in sehnsüchtiger Lösung aus dem inzwischen durchlebten Mittelalter. Ihr Lebensstoff mochte sogar ganz Mittelalter sein, aber als Lebensträger begannen sie den Kopf darüber freier zu erheben wie die Griechen über die Lebensmasse des Orients. Das Leben strömt in ihnen wieder aus dem Ganzen in die Glieder hinein, die sich nun aus der Erstarrung, aus der Ganzheitshaltung wieder neu erfühlten und ihrer Eigenkraft bewußt wurden. Das Leben schlug so wieder aus der Einheit und Universalität in die *Selbständigkeit* und *Sonderung* um, aus der Konzentration in die

Differenzierung, aus dem Absolutismus in den Individualismus, aus dem kollektiv-objektiven Geiste in den persönlichen, subjektiven.

Michelet und Burckhardt haben die Renaissance erkannt als die Zeit der „Entdeckung der Welt" und „des Menschen"; aber die eine „Entdeckung" kam eben mit der anderen, weil diese Entdeckung als eine Lösung kam, gerade als *Lösung des Menschen von der Welt*, d. h. des *Subjekts vom Objekt*, die in dieser Distanzierung und Abklärung gegeneinander erst offenbar wurden. In der Spaltung von Subjekt und Objekt als seinen beiden Momenten lebt aber das Bewußtsein. Und so kommt die Renaissance als Bewußtwerden des Lebens, als ein Erwachen, wie einst Hellas aus dem großen Traum des Orients erwachte und den Menschen zum Bewußtsein aufrichtete. Kann man es schöner sagen als J. Burckhardt? „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst wie unter einem gemeinsamen Schleier, träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn. Durch ihn hindurch gesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt; der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Standes und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt: daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches."

„In Italien zuerst" — und damals! Aber hier eben liegt das Problem: Wurzelt die Renaissance in Italien oder in ihrer Zeit oder in der Antike oder im allmenschlichen Wesen? Gewiß, wie sie entstand, konnte sie nur dort und damals erstehen. Aber wer sie nur verzeitlicht und verörtlicht, kann nur ihr Wie, nicht ihr Was und Warum verstehen. Die „*Wiedergeburt*" kam als eine *Entbindung des Lebens*, als eine Entspannung, Lösung, Verweltlichung, Vermenschlichung im 14. Jahrhundert, gerade weil im 13. die Bindung des Lebens in Gotik und Scholastik, in Vereinheitlichung und Vergeistlichung am höchsten gespannt war; sie kam als eine Wiedergeburt der Antike, weil eben dort zuerst der Mensch aus der Universalherrschaft im freien Stadtstaat entbunden und zum Eigenleben erwacht war; sie kam jetzt zuerst in Italien, weil eben dort am wenigsten Gotik und noch am meisten Antike lebte und weil dort die Stadtkraft wieder am frühesten reif und jetzt überreif geworden war zur Freigabe des Einzelnen. Und sie kam damals in allen Ländern, ja sie kam im Ansatz schon in früheren Zeiten und in der Fortsetzung und Vollendung noch in späteren, weil sie aus dem Leben selber kam und in seinem Rhythmus immer wiederkommt als seine Lösung und bewußte Entbindung, die immer ein Zeitalter der Lebensbindung vor sich hat und wieder nach sich zieht [1]). Wieder zeigt es sich, wie das Leben seinen eignen

1) So begreift es sich, daß man von allerlei Proto- oder Vorrenaissancen im Mittelalter sprechen konnte (W. Pater, Heinzel, Singer u. a.), von einer Renaissance im 10. Jahrhundert, nicht nur im Abendland (Scherer), auch im Islam (Mez), und daß Michelet viermal, nämlich in vier Jahrhunderten die Renaissance erstehen und das Mittelalter sterben läßt, nämlich schon im 12. Jahrhundert mit der Laienpoesie und dem kritischen Abälard. Ins 12. gehörte



Umschlag wirkt. Es verdichtet sich in der Stadt, sammelt die Menschen, durchdringt die Einzelnen mit der Kraft des Ganzen, doch eben durch ihre Steigerung entzündet es ihren Wetteifer, stachelt sie zur Sonderung, und schließlich vertreibt das Florentiner Leben Dante in die Verbannung und lockt Petrarca in die freie Natur. Die *Renaissance wächst aus der Stadt*, doch eben aus ihr heraus. Die Menschen drängen aus den Mauern, die das Pulver von außen zu sprengen beginnt und der Geist von innen. Und der Geist erfindet erst das Pulver wie den Kompaß, der in die Weite führt; die Welt öffnet ihre Weite vor dem sich selbst befreienden Menschen, und das 14. Jahrhundert beginnt schon an der Festigkeit der Erde zu zweifeln. Alles Feste, aller Hochbau der Tradition beginnt zu wanken; aus geschlossener, kollektiver Gebundenheit springt freie Vielheit hervor, aus geistlicher Einheit weltliche Buntheit; aus allen Banden löst sich der Mensch jetzt eben mit der bewußten Selbständigkeit der Renaissance, weil er gerade vorher im hochgotischen Jahrhundert am hingebendsten sich eingefügt hatte in den Dom der Welt und die Tradition am höchsten und festesten ausgebaut hat. Jetzt aber *will der Mensch neu und eigen sein*, und eben erst dies bewußte Wollen, nicht das bloße Sein macht die Renaissance. Dante schreibt seine vita nuova, Petrarca fühlt und rühmt die „neue Zeit", und auch sonst

aber auch Joachim von Floris, mit dem Michelet vergebens auch eine Renaissance des 13. zu belegen sucht, das vielmehr gerade die Folie abgibt, gegen die nun die Renaissance des 14. reagiert. Auch in der mit der Renaissance verbundenen Antikisierung läßt W. Götz die Entwicklung sich gerade nach Jahrhunderten absetzen und um 1300, 1400 und 1500 verschiedene Stufen vortreten; ja diese Rezeption der Antike läßt er auch schon in einem bisäkularen Rhythmus sich vorbereiten, da sie im 8. und 10. Jahrhundert „stärker wirke", im 12. „zu sprechen beginne" und wachse und mit dem Beginn des 14. eine höhere Stufe erreiche, während im Verlauf des 13., wie Nicola Pisano und seine Nachfolger zeigen, der antike Einfluß zurücktrete und die Gotik vorherrsche. Wenn Burdach Bedenken äußert gegen die zeitliche und örtliche Verallgemeinerung des Begriffs Renaissance, so hat er doch selber sich auch zum Glauben an „wiederkehrende typische" Prozesse, an eine „Wellenbewegung" bekannt, ja zum Glauben an eine „neue Renaissance" im 20. Jahrhundert, die ihre Vorgängerinnen im 16. und 18. und ihren Anfang im 14. habe. Und er selber hat zugleich die starken antikisierenden Elemente der deutschen Geistesbildung schon vor der Renaissance aufgedeckt und gezeigt, wie eben der Individualismus, der Sinn für Persönlichkeit und Sonderung, in dem sie sich vom Mittelalter losreiße, schon im germanischen Altertum und Mittelalter vorklinge, wie schon im 12. Jahrhundert eine weltliche Bildung im Rittertum entstehe, auch die deutsche Kunst damals eine eigene Seele zeige und bei einem Wolfram schon durch alle mittelalterlichen Bande das selbst Geschaute in eigener Beobachtung durchblicke. Gewiß quillt die Renaissance aus dem Italien des trecento und wandelt, wie Burdach ausführt, die französische Kulturhegemonie des Mittelalters in eine italienische. Aber diese Länder entfalten ja in ihrem Vortreten zugleich allgemeinere Lebensrichtungen. Nachdem Frankreich im Absolutismus und Zentralismus des Mittelalters dem Abendland vorangeleuchtet, entzündet Italien im 14. Jahrhundert die Fackel der menschlichen Geistesbefreiung auch für Europa, und Burdach hat selbst dargelegt, wie die italienische Renaissance schon im 14. Jahrhundert auch auf Deutschland wirkte und ihr damals in allen Ländern die innerlich freien, persönlichen Erlebens fähigen Menschen zufielen und wie so dieses Jahrhundert nicht als Verfall, sondern als Beginn des modernen Geistes zu fassen ist. Italien und Deutschland werfen im Renaissancezeitalter die stärksten und farbigsten Strahlen, weil das Papst- und das Kaiserland des Mittelalters jetzt im Zusammenbruch der Universalität am meisten sich dezentralisierten und so der Individualisierung am meisten entgegenkommen. Beide Länder haben über freien Landgemeinden schon im 13. Jahrhundert das Leben

treten in Italien die homines moderni jetzt in Gegensatz zur Scholastik; aber auch unter den Scholastikern treten jetzt die „Modernen" hervor und Durandus heißt sogar doctor modernus. Selbst in der Musik begründet das 14. Jahrhundert die „neue Kunst". Wie in Italien, kommt auch in Deutschland in diesem Jahrhundert, wie O. Lorenz ausführt, die Modernität zu geschichtlichem Bewußtsein.

Aber das Neue besteht eben im Eigenen, in der Lösung der Selbständigkeit, zunächst der dem 13. Jahrhundert (nach de Wulf) noch fehlenden *Nationalgeister* aus der römischen Einheitskultur, aus der Universalkirche, Universalsprache, Universalwissenschaft. Die italienische Literatur bricht auf in Dante, der das Recht der Volkssprache in einer eigenen Schrift begründet; die deutsche Prosa erhebt sich in Eckhart und seinen Nachfolgern wie dem Verfasser der „Deutschen Theologie"; die englische Literatur kommt zum Bewußtsein in Chaucer, und im selben Jahrhundert noch fordert Wiclif die demokratische englische Nationalkirche; Nikolaus von Oresme überträgt die Scholastik ins Französische und begründet die französische Nationalökonomie; Ruysbrock verkündet die Mystik brabantisch. Doch über die eigenen Volksgeister hinaus drängen die subjektiven und individuellen Kräfte ins Freie. Seit J. Burckhardt ist der *lösende, sondernde* Geist der Frührenaissance namentlich für Italien anerkannt; aber er herrscht mehr oder minder damals in allen Ländern [1]).

Man mag es bei Burckhardt nachlesen, wie die italienische Renaissance auch das Konzertwesen differenziert und individualisiert, wie sie im Festwesen die individuelle Maske ausbildet, wie ferner im 14. Jahrhundert eine herrschende männliche Mode aufhörte, weil jeder sich auf besondere Art kleiden wollte und wie um die Wende zu diesem Jahrhundert die individuellen Gesichter aus den

---

wieder in Stadtstaaten gesammelt — am ehesten dort, wo Germanismus und Romanismus sich näherkommen, in Süddeutschland und im langobardischen Oberitalien (s. die Forschungen Fedor Schneiders), und eben in der höchsten Entfaltung und Ausladung des Stadtlebens, in seinem Ueberreifwerden ersteht die individualisierende Renaissance.

1) So betont jetzt Fr. Brie in einer Abhandlung über englische Renaissance (Anglia 36), daß sich die Forschung daran gewöhnen müsse „in dem England nach 1300 ganz ähnliche Tendenzen zu sehen, wie wir sie in der italienischen Renaissance seit langem anerkennen"; er findet mit Recht Vorläufer, Keime der von ihm gekennzeichneten englischen Aufklärung des 16. Jahrhunderts bereits im scholastischen Nominalismus (der ja im altenglischen Individualismus eine Hauptquelle und Hauptstütze hat) und hebt in diesem Sinne die Eigenbedeutung der englischen Scholastik im 14. Jahrhundert hervor. Aber er zeigt auch, wie damals sich „hier individualistischer Geist, Selbständigkeitsbestrebungen und Sonderformen auf allen möglichen Gebieten" regten. Es „wird sichtbar in der Politik gegen die Kurie, durch die wenigstens theoretisch bereits in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts eine fast völlige Unabhängigkeit gegenüber Rom erreicht wird, in der Respektlosigkeit, mit der der weltliche Adel auf die Kirche blickt, in dem Schutz, den der Staat dem Reformator Wiclif gegenüber der Kirche gewährt, in der Art, wie Ockham das Kaisertum, die Konzilien und die Bischöfe gegenüber dem Papsttum verteidigt, in dem Aufkommen eines nationalen Sonderwillens gegenüber Frankreich, in der Annäherung des Bürgerstandes an den Adel, in den Anfängen des Parlaments, in der Bewegung der unteren Schichten, wie sie im Bauernaufstand von 1381, in den sozialen Anschauungen des Mystikers Langlang oder in der Forderung der Lollarden, daß alle Männer und Frauen in ihrer Jugend die Muttersprache lernen sollen, zum Ausdruck kommt", endlich „in dem vor-



Rassentypen herauswachsen und eine Fülle der Persönlichkeiten hervorbricht. Gewiß, der *Individualtrieb* schoß oft in Egoismus und Willkür aus, drängte zum Partikularismus, zu sozialer Zersetzung, fast bis zum Kampf aller gegen alle; aber er stellte auch den Einzelnen auf sich selbst, er hieß ihn seine Freiheit wahren, seine Selbständigkeit und Eigenheit ausprägen, und die beständig neue Einstellung im Wechsel der Verhältnisse lockerte die Seelen, daß sie fruchtbar wurden, und gerade die im Kampfe Ausgestoßenen entdeckten das Privatleben und versenkten sich in tiefere Geistesinteressen.

Wohl mischen sich im Zwielicht der Zeit da merkwürdig noch die Schatten des verblassenden Mittelalters mit den Frühstrahlen der Neuzeit, und Worringer darf diesem weniger „großen" als „interessanten" d. h. eben weniger ins Monumentale als ins Eigenartige treibenden Jahrhundert „im Besonderen den Charakter eines „zwischen den Zeiten Stehens" zusprechen und kann doch erklären: „Dieses Jahrhundert ist der eigentliche Vorhof der neuen Zeit". „Man muß sich den Geist dieses Jahrhunderts heraufbeschwören, um zu verstehen, daß in ihm die Keimzelle der modernen Malerei sich entwickeln mußte." Doch ist es so einzig in seiner Richtung? Worringer bestätigt unsere bisäkulare Rhythmik der Weltgeschichte, wenn er findet: „das eigentliche Zwillingsjahrhundert des 14. ist das 18. Das steht unter ganz ähnlichen Vorzeichen." Ebenso erlesene Feudalkultur über neuer Bürgerkultur — Auch das 14. Jahrhundert habe sein geschmackvolles Rokoko wie seine Revolution, seinen Traditionalismus, wie sein Rousseautum des Gefühls und seine Aufklärung samt Ketzereien und Naturkult. Andere machten auf den in beiden Jahrhunderten starken Einfluß ostasiatischer Kunst aufmerksam, der im 15. Jahrhundert verschwunden ist. Worringer erkennt auch im 14. Jahrhundert schon Ansätze zur Demokratisierung und zur Atomisierung, aber auch zum Lyrismus; er sieht aus der Vorbestimmtheit, Unbedingtheit und dem konventionellen Einheitsbewußtsein des Mittelalters in diesem Jahrhundert mehr Teilansichten, mehr das Zufällige, Unkonventionelle, Einzelne und Intime hervortreten und darum das isolierte Tafelbild zuerst ins Zentrum künstlerischer Entwicklung rücken, sowie die Architektur schon die Führung an die Plastik abgeben und aus der Weltweite städtische Enge, aus dem mittelalterlichen Universalismus und Kosmopolitismus nicht nur Nationalstaaten, auch Nationalstile, ja Stammeseigenheiten und andere Partikularitäten herauswachsen. Liegt nicht in alledem derselbe Zug zur Lösung aus der Gesamtbindung, zur *Sonderung* und *Verselbständigung*?

So zeigen es ja die Künste überhaupt an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. Wenn am Ende des ersteren durch den herrschenden steinernen, byzantinischen Schematismus in aller gebundenen Komposition bei Cimabue

züglich bei den Dichtern wahrnehmbaren Erwachen und Betonen eines subjektiven Standpunktes gegenüber dem früheren mehr kollektivistischen Empfinden". „Langlang in seinem Epos von Peter dem Pflüger", Chaucer in „Troilus und Chryseide" und der Dichter der „Perle" geben die Welt bereits so wieder, wie sie als einzelne Menschen sie sehen." Chaucer läßt seine Figuren in ihrem Wesen und ihren Zielen fest auf der Erde stehen. Wie gut stimmt dies alles zu J. Burckhardts Charakteristik der gleichzeitigen italienischen Renaissance!

leise und zart das Leben zu atmen beginnt, aber noch in weltabgewandter metaphysischer Heiligkeit, so regte es sich an der Säkularschwelle bei Giovanni Pisano schon freier, natürlicher, bunter, ausdrucksvoller, dramatisch bewegter und bei dem großen Anfänger und Beherrscher des 14. Jahrhunderts, bei dem Vater der italienischen Malerei, bei Giotto, der mit Cimabue von Vasari gepriesen wird, weil er wieder der Natur folge, löst sich die fortwirkende erhabene Typik noch differenzierter, noch aufgehellter in lebendiger Charakteristik und Naturbewegtheit, und gleichzeitig läßt Duccios Idealmalerei die *Einzelgestalten* hervortreten. Das Auge schärft sich überhaupt für die Einzelheiten, und die Andacht zum Kleinen regt sich in der Miniaturmalerei und Medailleurkunst. Eine Lösung ins Individuelle [1]) zeigt damals auch die deutsche Kunst im ersten Hervortreten einzelner Maler und Baukünstler aus Zunft und Handwerk, zugleich im Hervortreten der Einzelfiguren aus der gotischen Reihenbildung, überhaupt im Wiedervorwiegen der im 12. Jahrhundert erweckten Plastik und im Zurücktreten der Architektur, deren Aufgaben im Zusammenbruch der politischen und kirchlichen Zentralgewalten und sonst großer, fester sozialer Ordnungen jetzt unter bürgerlichen Bauherrn und Bauleitern an Monumentalität so viel einbüßen, als die Sonderkünste nun an Eigenentfaltung gewinnen. Pinder zeigt es an der individualisierteren Plastik und Worringer in der Entstehung des Tafelbildes in Böhmen, wo damals unter Karl IV. eine Eigenkultur aufblühte. Und ist nicht das Tafelbild selbständiger in Stoff und Form, freier in Phantasie und Charakteristik, weil gelöster vom Raum und Bau als das ihnen dienende, von ihnen gebundene Wandbild?

Ueber die objektiveren Künste treibt der Geist des 14. Jahrhunderts noch die subjektiveren empor, wie es schon Burdach säkular gekennzeichnet hat: „es ist kein Zufall, daß die gewaltigen Pförtner des trecento Dante und Petrarca zwei Bahnbrecher der Lyrik waren. Das trecento ist in seinem Grunde ein lyrisches *Jahrhundert*. Welch schmelzender *Lyrismus singt* in den sienesischen Bildern, vor allem in der weichen Zartheit und im Glanz des Simone Martini, den Petrarca so hoch bewunderte. So hängt es denn auch mit dem tiefsten Wesen der Renaissance zusammen, daß sie der Musik eine neue Wendung gab.“ „Nach den neueren musikhistorischen Forschungen bringt das trecento zugleich mit dem Erwachen einer persönlichen Kunst, einer neuen Seelenlyrik, eines neuen Naturgefühls, mit dem Sinn für den individuellen Stil auch im musikalischen Bereich eine damit eng verbundene Umwälzung“. Aber das Wesentliche darin ist doch wohl nicht nur „die Abkehr von der französischen Schule und die Anbahnung eines national-italienischen Stils begleiteter Monodie“. Es ist auch hier eine Befreiung von der Bindung an die mittelalterliche Harmonik und Kontrapunktik, an das „Organum“, eine Befreiung der vitalen Sonderkräfte aus dem heiligen Kanon,

---

1) Manche Historiker, z. B. W. Goetz, Huizinga wollen hier lieber von Realismus als von Individualismus sprechen, verstehen aber unter der Realistik jener Zeit „Charakteristik“, die eben doch Individualisierung ist. Goetz selber läßt die Renaissance sich vom Mittelalter abheben durch das Persönlichkeitsideal, durch nationale Emanzipation, durch kritische Erkenntnis, kurz durch lauter Sonderung, und auch der „Wirklichkeitssinn“ ist eben der Sinn des Einzelnen für das Einzelne des Lebens, ist Individualsinn.



aus dem ordo der vorwiegend geistlichen Musik, eine Befreiung von der Regelschwere zur Eigenheit, Einzelheit, Mannigfaltigkeit, Weltlichkeit, Natürlichkeit, Menschlichkeit. Schon J. Burckhardt betonte die damalige Neigung zu Einzelgesang mit Geigenbegleitung und die Abkehr von der Mehrstimmigkeit, aber daneben betont er als ebenso charakteristisch für die musikalische Individualisierung damals die Spezialisierung des Orchesters, das Suchen nach neuen Instrumenten und mannigfachen Klangarten und das Vortreten des Virtuosen (wieder wie im 18. Jahrhundert!). Ein neues Leben individueller Entfaltung erwacht eben auch in der Musik des 14. Jahrhunderts, und auch hier tritt der Mensch vor und damit die Singstimme, die einzelne, das Einzellied, das neue, der Sänger, der Solist, der eigene Geschmack und der besondere Ausdruck. Und dabei entwickelt die nuova ars durch Mannigfaltigkeit auch die Instrumentalmusik. Sie privatisiert sich jetzt im Clavichord, sie gefällt sich im Wechsel der Instrumente, der Stimmungen, der Formen, im Dissonieren der Stimmen, im „Diskantieren nach der neuen Mode", obgleich von Avignon und Rom aus, wo die Kurie an hierarchischer Geschlossenheit und geistlichem Ernst festhielt, dergleichen gerügt ward; sie spielt lieber in leichter weltlicher Improvisation, in raschen Läufen, beweglichen Passagen und Verzierungen, Melodiezerschneidungen, Diminutionen bis zu Minima und Semimimima, in scharf pointierten Rhythmen, in knappen Tanzliedern und lockeren Liebesliedern und Jagdliedern, in idyllischen Madrigalen von kurzer Faktur. In alledem ist sie der Ausdruck des lösenden, *scheidenden* Säkularlebens mit seinem *Kult des Kleinen*, so recht das Gegenbild des monumental bindenden 13. Jahrhunderts. Und so zeigt sichs nicht nur in Italien, wo jetzt der weltliche Meister Landino mit dem Lorbeer gekrönt wird, auch in Frankreich blüht das Diskantieren, und Guillaume de Machaut führt die Stimmen im freien Wechsel und pflegt schon das Diminuieren, und gar in Deutschland bringt das 14. Jahrhundert einen Aufschwung der Musik zur Fülle der Melodik in ausdrucksvoller Mannigfaltigkeit und feingegliederter Rhythmik. Schon im Anfang dieses Säkulums scheidet Johannes Gracheo von der geistlichen die Volksmusik, die er wieder mehrfach gliedert und die, wie man jetzt weiß, damals bereits eine reiche Blüte erlebte, die man früher erst im parallelen 16. Jahrhundert beginnen ließ. Aber namentlich der Volksgesang steigt schon im Anfang des 14. auf, an dessen Ende er sich zum Kunstlied geformt hat wie im Lochheimer Liederbuch. Selbst die Laudengesänge der Geißler sind damals Parodien der weltlichen Lieder, und damals erklingt das erste deutsche Weihnachtslied.

Im weltlichen Laiengeist reißt sich im 14. Jahrhundert auch eine nordische Renaissance vom Mittelalter, d. h. aus den absoluten Banden von Kirche und Schule und überhaupt von den universalen Autoritäten. Der Geist wird weltlicher, das heißt nicht einfach ungläubiger, sondern vielfältiger, bunter, individueller, eben gelöster — die Glieder, die Einzelkräfte entfalten sich über die eine Zentralkraft hinaus; die *Vielen* regen sich, das *Volk* steht auf, Bürger und Bauern heben ihr Haupt, nicht nur zu politischen Ansprüchen (s. oben), sie öffnen den Mund auch zu geistigem Bekenntnis, sie predigen, sie singen. Die höfische Poesie verfällt im 14. Jahrhundert „mit der Erhebung der unteren Stände in den

Städten". Aber auch hier, wo das 13. Jahrhundert den festen Kanon der Singschule gegründet, klagen nun die bürgerlichen Meistersinger über einbrechenden Dilettantismus: „es lebt kein Bauer auf der Erde so grob, der nicht ein Sänger sein will". Der heilige Grobian zieht ein in die Poesie, in die ganze Lebensauffassung, zieht wieder ein; denn wie Scherer wieder in säkularer Parallelisierung feststellt, „die sittlichen Ansichten des 10. Jahrhunderts waren so roh, wie sie im 14. abermals wurden". Dazwischen flegeln sich auch im 12. Jahrhundert die freien Lieder der Vaganten, wie wieder im 16. die der Bänkelsänger, während der geistliche Ernst des 11. wie des 13. Jahrhunderts den Spielleuten, den Gumpelmännern nicht grün war (s. oben). Jetzt aber im 14. kommt wieder der Spielmann obenauf und mit ihm der *Volkston* und das leichte kurze, derbe *Lied*, das wie immer in lösenden Jahrhunderten ausflattert und sich, wie schon im 10. aus dem Heldensang, nun löst aus dem monumentalen Ganzen des jetzt erlöschenden höfischen Epos und dabei, wie Scherer findet, in sich selber noch lösend die Beziehung aufs Ganze im Dunkel läßt und lieber die Einzelheiten ausbildet. „Auf dem Streben nach Kürze, das im Volksliede sich so deutlich geltend macht, beruht die Ausbreitung der Ballade." „Zum Jahre 1360 haben wir die bestimmte Nachricht, daß damals kürzere Lieder von 3 Strophen in Mode kamen." Gedichte von Herzog Ernst, die zu 6000 Reimzeilen angeschwollen waren, sanken auf ein Sechstel oder ein Zehntel ihres früheren Umfangs herab. Das gesungene strophische Lied beginnt im 14. Jahrhundert seit den dreißiger Jahren auch ein politisch Lied zu werden und auch „historische Volkslieder" patriotische Balladen kommen auf neben den lyrischen, in denen der Minnesang fortklingt. Aber neben den Rittern treten jetzt Männer des Volks in ihren verschiedenen Berufen hervor, in denen sie nun stolz sich zum Schluß als Verfasser nennen: „ein Schreiber", „ein Krieger", „ein Student" „ein Bäckergesell" u. dgl. Man vergleiche im parallelen 18. Jahrhundert die Lieder des Grenadiers und anderer Berufstypen. Und wie die Verfasser variieren und charakterisieren sich auch jetzt die Figuren und reiben sich aneinander in ihrer Verschiedenheit. Die poetische wie die prosaische Literatur des 14. Jahrhunderts belebt sich so in allen ihren Formen durch einen ausgesprochenen dramatischen Zug.

Die Freude an Kontrasten stachelt in dieser vorherrschenden Dramatik wie immer in *individualisierenden* Zeitaltern zumal die *Komik* auf. Auch die Spielleute holen sie eben aus dem derben Volksgrund herauf, und man taucht in die Tiefen des bäurischen, ja des tierischen Lebens hinab, und selbst ein Scholastiker wie Buridan liebt das Eselsbeispiel. Reinecke Fuchs findet jetzt als Satire breiteren Erfolg als im ernsten 13. Jahrhundert, in dem die Dichtung als großes Epos mit moralischer Tendenz ausgestaltet ward. Jetzt nimmt man diese Fabel, die im 10. Jahrhundert aufkam, im 12. mit tierischen Heldennamen zuerst ausgedichtet ward, mit vollerem Lachen auf, so wie wieder im 16. Jahrhundert und im 18., an dessen Ende sie ja klassische Gestalt gewann. Auch Till Eulenspiegel, der schlaue Bauer, der sich an den Städtern rächt, wurzelt wohl in einer historischen Gestalt des 14. Jahrhunderts, das ja überhaupt seinen Stand zum

Erwachen bringt. Man liebt jetzt kräftige Scheltwörter, und in den Städten beginnen die Fastnachtsspiele burleske Szenen aus dem niederen Bürgerstand vorzuführen. Feiner kommen die Masken jetzt in Frankreich auf; und auch in Florenz verbreiten sich (nach Davidsohns Schilderung) Wettrennen, Ringkämpfe, Tennisspiel und Bubiköpfe, kurz ein freies, fast modernes Treiben! Und im Uebermut schärft sich die Komik und macht jetzt wieder die Figur des Erzschelms des Urbösewichts, des Teufels beliebt in den geistlichen Schauspielen; denn auch die heiligsten Stoffe werden nun dramatisiert, figuriert, individualisiert. Nur individualistisch, nicht glaubensfeindlich fühlt eben das 14. Jahrhundert in all seiner Lyrik, Dramatik, ja Komik, in der es den Teufel verhöhnt und die törichten Jungfrauen straft und Maria Magdalena sich gerade aus einem Weltkind bekehren läßt. Bezeichnenderweise hat diese geistliche Dramatik des 14. Jahrhunderts wieder einen Vorläufer in einem ludus paschalis des 12., wo das Lateinische ins Deutsche umschlägt — gerade an lyrischen oder komischen Stellen, d. h. eben bei der Aussprache individuelleren Lebens. Jetzt, im 14. Jahrhundert, wird auch die weltliche, lateinische Literatur ins Deutsche übersetzt, „den Laien zum Zeitvertreib und zur Kurzweil".

Aber in all dieser gaukelnden Laienfastnacht, diesem so charakteristischen, gelösten Kleinbetrieb des Geistes erhebt sich das Jahrhundert noch nicht voll zur Größe, zu seiner Größe, zur persönlichen, neuen, freien Weltanschauung als Anbruch der *Renaissance*. Die „Wiedergeburt" kam ja als eine Entbindung des Lebens, als Einströmen des Blutes in die erstarrten Lebensglieder, als Wiedererwachen alles Eigenlebens, als Wiedergeburt des Individuums, des Subjekts, des Menschen und darum als Wiedergeburt der Antike, die nun einmal allem individualisierenden, humanisierenden Auftrieb das ewige Vorbild stellt. Am nächsten, frühesten und stärksten wirkte aber dieses Vorbild natürlich in dem Lande, wo der Mensch die Antike noch vor Augen hatte und mit Recht oder Unrecht sie in seinem Blute fühlte, wo er nur in seiner eigenen Tradition zurückzublättern, nur sich auf sich selbst zu besinnen brauchte, um aus dem Zauberbann des Mittelalters und seinem bangen, schweren Albtraum wieder zu erwachen in alter Kraft. So erlebte es damals nur der Italiener, der da in seiner Geschichte über Hierarchie und Imperium, über den Romanismus auf Rom zurückblickte, auf das alte Rom, das Rom der Persönlichkeiten, der Scipio und Cato, der Cicero und Vergil, die in großen Taten oder großen Worten Bilder ihres Lebens ausstrahlten und ruhmreich fernen Zeiten hinterließen. In die alten Zeiten aber führte nur die Sehnsucht, und Bilder ihrer Helden schaute nur die Phantasie. Und darum, weil das junge Eigenleben dort aus der Sehnsucht geboren, von der Phantasie beflügelt ward, darum wurden Dichter dort zu Propheten der neuen Zeit.

Im Jahr der Säkularwende, als die Jubelfeier zu Rom Villani dazu begeisterte, als Historiker den Alten nachzueifern, damals im Frühling 1300, heißt es, habe *Dante* die große Wanderung seiner Göttlichen Komödie unter Führung Vergils begonnen. Aber dieser Patriarch der Neuzeit im ersten Menschenalter des trecento trägt noch die monumentale Miene der Hochscholastik und hat theologisch

den Thomismus und, wie man jetzt weiß, philosophisch noch tiefer, noch wärmer den lebendigeren augustinischen Neuplatonismus mit seiner im 13. Jahrhundert fortgebildeten Metaphysik der Erleuchtung in sich eingesogen. Man hat ihn als „tiefsten Staatsdenker der Scholastik" angesprochen, in dessen „wunderbarem Gedicht aller majestätische Ernst und alles bewegte Gefühl des Mittelalters seine letzte ewige Form vor dem Scheiden gewann" (Fr. Kern). Ja, er ist in allen Stücken seiner Weisheit ein „Kind des Mittelalters" (Troeltsch), und „sechs schweigende Jahrhunderte" haben in ihm ihre wunderbar tiefe, wohllautende Stimme gewonnen" (Carlyle). Man darf sagen: das ganze Mittelalter klingt in ihm zusammen, ward in ihm Musik, kommt in ihm zum höchsten Ausdruck, doch eben damit auch zur Ueberwindung: Das ganze Mittelalter trägt er in sich, aber aufgesogen in seine *Seele*. Das ganze *Mittelalter* ist in ihm *Mensch geworden* und damit eingegangen in Geschichte. Einen Dom hat er errichtet, aber in der Vision seines persönlichen Geistes. So ist die volle, hohe Objektivität der scholastischen Gotteswelt eingezogen in seine Subjektivität. Ein Mensch ist da der Dichter, der alles schauend den ganzen Berg der Läuterung durchwandert, und auch sein Held ist ihm der Mensch, der willensfreie, der nach Verdienst und Schuld gerichtet, geläutert wird oder in der Hölle seine Taten als Leiden selbst erfühlen muß; denn, so schreibt Dante selbst, seine Dichtung sei eine allegorische Darstellung, wie der Mensch durch freies Tun der Gerechtigkeit anheimfalle. Ein Seelenführer ist da der Dichter, der die Menschen auf Erden vom Jammer zum Heile tragen will und dem aus gottdurchstrahlter, musikempfänglicher Seele die Liebe offenbar wird als die Kraft, die wie sie Mensch an Mensch fesselt, auch die ganze Welt durchwalte. Und diese Weltenliebe schöpft er aus seiner Seele. Ja, die Seele singt in Dante, die Seele, die sich selbst erlebt; er bekennt sich selbst in seiner Lyrik und in einer ersten Biographie, und „so scheint es, als ob das ganze Mittelalter hindurch alle Dichter sich selbst gemieden, er zuerst sich selber aufgesucht hätte" (J. Burckhardt). Ja, der Mensch tut sich auf in Dante, und seine Seele öffnet sich, sein *freies Ich*.

Und dann fühlt der Verbannte sich als einsamen Kämpfer, fühlt sein Vaterland in seinen Studien oder in der Weite der gestirnten Welt, und er fühlt als Dichter die Kraft in sich, mit der „der Mensch die Ewigkeit erringt" und auch andere erheben kann zur Unsterblichkeit. Nun sonnt er sein Herz im Ruhmesglanz antiker Dichter und Helden, am Strahlennimbus der Persönlichkeit. Da feiert er auch den selbständigen Charakter, der seinem Gewissen folgt, den Tyrannenfeind und Freiheitskämpfer. Wohl krönt er als Verfasser der Monarchia noch in hochscholastischer, platonisierender Erhebung des Einen vor den Vielen den Weltkaiser; aber er heißt den Herrscher um des Volkes willen da sein für die Vervollkommnung der menschlichen Natur als „Diener Aller", damit Jeder frei „um seinetwillen" lebe. „Der Kaiser reitet unsern freien Willen". Der Staat soll da zuletzt sich überflüssig machen, und das Recht soll den Menschen den Weg zur innern Freiheit offen halten. Zudem dient bei Dante die imperiale Welteinheit gerade der Scheidung der Gewalten; denn er ruft den Kaiser herbei als Gegengewicht zum Papsttum. Die Vereinigung der weltlichen und geistlichen

Gewalt aber beklagt er als Quelle des Unheils. So geht er in seiner von der Kirche später verurteilten Monarchia eben doch schon, wenn auch noch nicht so weit wie im selben Jahrhundert ein Ockham oder Marsilius den Weg der Säkularisierung, den Weg der Renaissance, die das mittelalterliche Prinzip der einen, schließlich hierarchischen Weltherrschaft zur Auflösung bringt, indem es die Weltgewalten trennt: es ist zugleich der Weg der *Verbürgerlichung* und Vermenschlichung, der „humana civilitas", es ist der Weg vom Kultus zur Kultur. Er bekämpft die Uebergriffe der Kurie, die damals die Selbständigkeit seiner geliebten Vaterstadt anzutasten drohte, der Mutterstadt der Renaissance, und er fühlt unter aller mittelalterlichen Gläubigkeit doch das „bürgerliche Feuer" (Croce), den weltlichen Stadtgeist von Florenz, der wie einst Athen, sich jetzt in überreifer Schwellung ausblättert in großen Individuen. Es graut ihm nun vor der städtischen Uebervölkerung, und er schiebt die Gattung, die Masse, die Tradition zurück und verklärt den *Einzelnen* und seine Stunde. Denn „*einmal* nur tagt jeder Tag", und „nicht dem Stamme, sondern Einzelnen verleiht Gott den Samen der Tugend". Tüchtigkeit vererbe sich selten, und ein Geschlecht wird edel durch Personen, nicht umgekehrt. Wie er sein eignes Werden beschreibt in seiner vita nuova, so sieht er in jeder Menschenseele eine Neuschöpfung, und er will neue „von andern unerstrebte Wahrheiten" künden. Fruchtlos dagegen schilt er die Denker, die das Denken nicht weiterführen, und er läßt neben Thomas und Skottus auch Siger von Brabant, den ketzerischen Averroisten gelten und beruft sich auch selbst auf den im 13. Jahrhundert verfehmten Averroes. So gibt er dem Menschen ein Recht auf eigenes Denken wie auf eigenes Wollen, auch auf eigenen Ausdruck: Gott habe nicht den tierischen Gattungswesen, nur dem individuellen Menschen die Sprache gegeben. Er rechtfertigt sein Schreiben in der heimischen Volkssprache, die damals noch als bloßer Dialekt des Lateinischen in der Geltung zurückstand; er durchbricht in dieser Schrift über die Volkssprache zuerst prinzipiell die Allherrschaft der römischen Universalsprache, ja er verficht schon einen literarischen Individualismus, den man treffend in die drei Sätze zusammenfaßte: kein Gedicht läßt sich in eine andere Sprache übersetzen, jede Mundart hat ihre Schönheit, und das Individuelle ist das eigentlich Liebenswürdige. Und Dante erlauscht mit „eigenem Ohr" (Walser) die Verschiedenheit der Dialekte selbst nach Stadtvierteln und Generationen.

Mit der *literarischen Verselbständigung* fordert er auch die *politische*, fordert er die Autonomie seiner Vaterstadt, die nationale Selbstbestimmung und ruft nach dem Befreier für die „Sklavin" Italia. Er betont die schon geographisch bedingte Verschiedenheit der Völker und noch mehr die der Menschen, ihre verschiedene Naturanlage und Begabung, und er schilt den Pöbel, daß er nicht zu unterscheiden wisse. Ja, als ein sondernder Geist eröffnet Dante die Renaissance. Wie er die Weltgewalten von Staat und Kirche trennt und die Völker scheidet, so rechtfertigt er auch die ganze Gliederung der Kultur, die Vielheit der Menschen, und die Verschiedenheit ihrer Anlagen und Berufe und selbst ihren Schicksalswechsel durch die Fortuna als gottgewollt. Der Mensch soll

Bürger sein; „und könnte er Bürger sein, wenn nicht verschieden und in verschiedenen Aemtern Menschheit lebte?“ Und Dante empört sich gegen die Einzwängung eines Menschen in einen ihm fremden Beruf, würdigt aber die Berufe wie zwei Jahrhunderte später Luther. So betont er die Buntheit des Lebens, die Selbständigkeit des Menschen, den Hochwert der Einzelseele, deren Freiheit, Bestimmung und Seligkeit ihm A und O aller Auffassung, Endzweck auch des Staates, ja der Weltgeschichte ist. „Denn frei gesund und aufrecht ist dein Wille. Es wäre Unrecht ihm nicht Bahn zu geben: Drum krön' ich dich dir selbst zum Papst und Kaiser.“ So geht eben Dante schon den Weg der Renaissance als den Weg der Individualisierung und ist doch kein reiner Individualist. Ihm graut noch vor dem „Wald“ der Einsamkeit, und als schlimmste Sünder wirft er die Egoisten in die Hölle. Die Freiheit, die er erstrebt, ist eine sittliche und dadurch gemeinschaftsfähige; es gilt „unter Zurückdrängung der Begierden den Frieden in Freiheit zu lieben“. So will er die Freiheit, aber zugleich die Gemeinschaft, das Reich bis zur göttlichen Allherrschaft. Mit mittelalterlicher Glut strebt er ins Eine und Ganze und lebt noch tief in platonisierendem Universalrealismus wie in aristotelischer Ganzheitsbindung. Erst allmählich entwindet er sich der scholastischen Syllogistik und läßt den lebendigen Augustin über den systematischen Aristoteles siegen und verweisend für die Epoche die Freudigkeit der göttlichen „Komödie“ über den tragischen Bann der Hochgotik.

Er überwindet schließlich die noch in seiner Monarchia starke autoritäre Bindung, indem er das Band verinnerlicht, die Autorität mit der Freiheit verschmilzt, und er erneuert und verklärt die Gemeinschaft, indem er sie vergeistigt, indem er sie hindurchführt durch die Seele des Einzelnen: dann wird das Zwangsband ein Liebesband. So baut er in seiner göttlichen Komödie in Wahrheit eine geistige, ideale Kirche, und er stritt ja gegen die reale Kirche nur, weil er sie veräußerlicht fand. Seine Trennung von Kirche und Staat entspricht zuletzt der neuzeitlichen *Scheidung des Subjektiven und Objektiven* als der Innenwelt und der Außenwelt, und er will die weltliche Tat dem Kaiser überweisen, um der Kirche das Innenreich der Gesinnung vorzubehalten. Die Kirche soll der Liebe dienen; aber selbst „die Quelle des Imperiums ist das Mitleid“. Und Dante begründet auch die politische Herrschaft subjektiv auf das Naturrecht, das allen Menschen im Gewissen wohnt. „Das souveräne Einzelgewissen protestiert in Dante gegen die Autorität“, gegen den ketzerischen Kaiser wie gegen den verweltlichten Papst, und „der Beweis für die Souveränität des Einzelgewissens ist in der Commedia geführt; von der ersten Zeile bis zur Ersteigung des Paradiso Terrestre hat sie keinen Inhalt, der nicht irgendwie zu diesem Beweis gehörte“ So darf Fr. Kern sagen, der damit eben Dante doch über das scholastische Mittelalter hinaushebt und ebenso klar wie gründlich darlegt, daß in der göttlichen Komödie das Verhältnis von Ich und Kultur, Individuum und Gemeinschaft, Vielheit und Einheit das beherrschende Problem abgibt und im tiefen Ringen zwischen Ethik und Soziologie jene Gegensätze in ihrer Spannung wie in ihrer Wechselbedingtheit zum vollendetsten Ausdruck kommen. Und dabei

siegt nun doch die „Souveränität des Einzelgewissens“ über die Autorität und so zugleich die Ethik über die Soziologie. Die Gemeinschaft bleibt nicht Selbstzweck, sondern wird Mittel und Wirkung der *Heilsgeschichte der Einzelseele*, deren Seligkeit ihrer Willensfreiheit entstammt, deren Zwiesprache mit Gott die letzte Sehnsucht und deren Vergottung das Ziel des Weltgeschehens ist. Auch bei ihrer Eingliederung in die humana civilitas wird die Individualität nicht ausgelöscht und der Sondertrieb der Seele nicht unterdrückt, nur „umgebogen“ und „gereinigt“, und noch im Himmelreich stellt jeder Mensch „eine besondere Spiegelung der Idee“ dar (Voßler).

Die Seele ist es, die sich zuletzt über die Welt zu Gott erhebt. Für die Seele und *durch die Seele* erhebt sich erst die *wahre Gemeinschaft*, und nur die durchseelte Menschheit erkennt Dante an. Nur aus den befreiten Einzelnen ersteht ihm solche Gemeinschaft, nur „aus verschiedenen Teilen“ will er ein Ganzes bauen als Harmonie, in der das Eine erstrahlt in bunter Entfaltung, „wie *eine* Glut aus vielen Kohlen quillt“, oder wie die Seele, die zum Staube niederstieg, vielfältige Kräfte erweise durch entsprechende verschiedene Glieder, so entfalte sich der Geist des Weltlenkers vervielfacht durch die Sterne in stetem Geben, während er selbst auf seiner Einheit kreise. „Mehrstimmiger Gesang gibt holde Klänge. So auch erzeugt im Leben der Verklärten verschiedener Rang die holde Harmonie.“ So zeigt sich schließlich Dante wie alle ganz Großen als ein synthetischer Geist, groß gerade durch die Kreuzung und den inneren Ausgleich der Zeitgegensätze, die er in sich trägt. So steht er da an der Zeitenwende in tiefster Gebundenheit frei, unter dem hohen Glaubenshimmel zugleich in die Seele weisend, aus heiliger Ordnung in eignen Willen, aus erhabener Ganzheit in selbständige Gliederung, aus dem Göttlichen ins Menschliche, aus dem Einen ins Viele, aus dem Absoluten ins Persönliche, aus dem Universalen ins Individuelle. Und so bricht sich das weiße Licht der Einheit schon in der Buntheit der Farben, und aus der Prophetie des Absoluten entstrahlt die poetische *Harmonie*.

Leidenschaftlicher, ungehemmter löst sich die Persönlichkeit in der Mitte des Jahrhunderts bei *Petrarca*, der hier als säkularer Typus in die Geschichte leuchtet zum Flammenzeichen der Zeit für die Ewigkeit. Er kann nicht aufhören von seinem Ich zu reden, seine Brust zu entblößen, sein loderndes Herz zu enthüllen, seine Ruhmsucht, seine Sehnsucht und Hingabe zu bekennen, all' seine Liebe, in der er im Grunde nur seine eignen Gefühle, nur sich selber liebt. Er schreibt sein „Geheimnis“, das „Hauptbuch von meinen Dingen“, vom „geheimen Kampfe seiner Sorgen“, das Buch von der „Verachtung der Welt“, vom „Leben in der Einsamkeit“, die „Dialoge vom Mittel gegen Leiden und Freuden“; er schreibt Freundesbriefe, Liebesgedichte, Beichten und Invektiven, kurz er schreibt nicht gelehrte Bücher über fremde Dinge, sondern Konfessionen aus seinem eignen Herzen, in seinem eignen Stil — und ist doch für jene Zeit als Philosoph berufen, nicht weil er Philosoph sein wollte, oder weil er Cicero und Seneca studierte, auch nicht, weil er selber ethische Traktate schrieb, sondern weil er als lösender Geist die in Schule und System erstarrte

bindende Allgemeinheit des Gedankens in persönliches Leben einschmolz, in dem sich das Denken wieder verjüngen sollte. Er nimmt die Welt in seine Seele und fühlt sich ein in die Natur als erster Spaziergänger, und als erster Bergsteiger erklimmt er einen hohen Aussichtspunkt — droben aber denkt er wieder an sich, an sein vergangenes Leben und liest da in seinem geliebten Augustin von den Menschen, die in dem Anblick hoher Berge sich selber vergäßen. Ja, der Bekenner am Eingang und der Bekenner am Ausgang des Mittelalters treffen sich hier aus entgegengesetzter Richtung: jener aus dem Persönlichen ins Absolute strebend und dieser aus dem Absoluten ins Persönliche. Während Dante noch mit Grauen von der „Waldeinsamkeit" spricht (s. S. 284), zieht Petrarca als Solivagus Silvanus in die ländliche Stille, um sich doch wieder an die glänzenden Höfe locken oder gar aufs Kapitol holen zu lassen zu stolzer Dichterkrönung unter dem Jubel des Volkes und den Stolz darüber dann doch wieder zu verachten als vanitas vanitatum. So freut er sich auch zuerst an Rienzis Freiheitsaufschwung und preist das freie Leben und nimmt doch wieder fürstliche und päpstliche Pfründen und Spenden an. Er preist mit den Stoikern Freiheit und Ruhe und lebt doch voll Unruhe als Streber, selber beklagend, daß er seinen Idealen nicht treu bleibe. Und er beklagt auch seine Ichsucht, seine Leidenschaft, seinen Weltschmerz, seine zerrissene Seele, die himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt, schaukelt zwischen Demut und Ruhmesstolz, zwischen den Idealen des Mittelalters und der Antike, und auch wieder zwischen Mittelalter und Neuzeit schwankt dieser glänzend schillernde Geist im Jahrhundert der Dämmerung. Mit allen lösenden Kräften der Zeit entfesselt er seine *Persönlichkeit*, und in ihr selber wieder *spaltet* er seine *Seelenkräfte*, daß sie aufeinanderschlagen. Um sich zu fühlen, peitscht er, der Zeitgenosse der Flagellanten, seine Seele bis zur Zerknirschung, schreckt sie bis zum Wahnsinn durch das Bild des Todes, um sich in Tränen doch wieder zu finden als derselbe Mensch.

Ja, als ein echter Mensch, ein allzumenschlicher mit glänzenden Vorzügen und glänzenderen Fehlern, so tritt er unter die Scholastiker und verachtet alle Weisheit, die nicht auf den Menschen Bezug habe und alle Juristerei, die nicht das menschliche Recht übe, und alle Medizin, die nicht nach der Natur den Menschen kuriere. In seinen trionfi führt er die menschlichen Tugenden vor, denen Menschen aus allen Jahrhunderten Vorspann leisten. Als der Verfechter des Menschen wird er der *Begründer des Humanismus*, und aus *menschlicher Sehnsucht* und aus Mißachtung seiner darin zurückgebliebenen Zeit bekennt er sich als Verehrer der Alten, die er mit einer noch mittelalterlich hochgespannten, noch gotisch vibrierenden Seele verklärend steigert, bis ihm das alte Rom dasteht als die Stadt der „ungeheuren Männer" und darüber hinaus schon ahnungsvoll die hellenische Heimat des Menschentums auftaucht. Gundolfs Cäsarbuch nennt Petrarca den Entdecker der historischen Person, auch den Ahn des Erasmus und Voltaire (im parallelen 16. und 18. Jahrh.). Bei den Alten hält er sich lieber an Sokrates und die Stoiker, auch an Platon, als an die scholastische Autorität Aristoteles, den auch Rienzi einen Schwätzer schilt. Solche lebendigen Geister konnten sich der Schulweisheit nicht mehr fügen, wollen sich auch, wie

schon Dante, nicht mit der Dogmatik und Systematik der päpstlichen Dekretalen und ihrer Kommentare befreunden. Wie später die Aufklärer aus den Formeln und Schnörkeln des Barock, so streben sie aus denen der gotischen Scholastik ins Helle und Freie. An Aristoteles speziell vermißt Petrarca die „Wohlredenheit". Denn mehr als Glaube und Wissen sucht dieser erste geistige Weltmensch für seine aufgewühlte Seele die Harmonie des Schönen, und so preist er zumal Vergil und Cicero als Väter der römischen Eloquenz und versteht die Theologie als die „Poesie von Gott". Aus dem Subjektivismus dieses Jahrhunderts stieg überhaupt eine dichterische Glut auf, die mit dessen Ende wieder erlosch; damals aber klagt Petrarca über all die ihm zuströmenden Dichterlinge vom Kardinal bis zum Handwerker.

Der gefühlvolle Säkulargeist trieb auch den Glauben als Liebe ins Herz hinein, und da entdeckte er das *Weib*, das Verklärung fand als Katharina von Siena und höher im Marienkult. Doch die Liebe fühlte sich damals auch aus dem ewig Weiblichen, das hinanzieht, aus dem Heiligen immer mehr ins Weltliche hinein von Dantes Beatrice durch Petrarcas Laura zu Boccaccios Fiammetta. Während Dante noch eine Francesca trotz aller Sympathie in die Hölle stieß, lockt nun die Dichter ein leichterer Lebensstil. Die leichte, kurzgeschürzte Novelle erblüht mit Lachen und Spott im Dekamerone und derber noch bei Sacchetti und edler und doch volkstümlicher ja auch bei Chaucer und sonst noch in diesem zwiespältigen Jahrhundert, das *Menschen* ebenso gern *verspottete* wie *verklärte*. Solcher noch halb mittelalterliche Verklärungsdrang, nur eben jetzt aufs Persönliche, auf menschliches Heldentum ausfließend, fehlte auch nicht bei Boccaccio, der über berühmte Männer und Frauen und zumal ein Leben Dantes schrieb, der stolz war Petrarca in seinen „heiligen Studien" folgen zu dürfen und nur noch eifriger den Humanismus pflegte, auch als Dichter gegen die Scholastiker stritt und Gott dafür dankte, daß er jetzt wieder in die Brust der Italiener Seelen legte, die denen der Alten glichen. Und an den Alten stärkte sich auch der florentinische Staatskanzler Salutato, dessen Traktate noch kräftiger jener ethischen stoisierenden Geist zeigen, der in diesem Jahrhundert sowohl bei der Spätscholastikern, wie bei Petrarca und wie schon öfter in individualisierender Zeitaltern vernehmbar war. Auf die Alten blickt damals in Florenz auch die freie Humanistengesellschaft von Santo Spirito, die menschliche Idealität pflegte unabhängig von Kirche und Schule.

Ja, über Kirche und Schule hinaus hat dieses Jahrhundert dem Laien die Zunge gelöst, den Menschen als Menschen in seinem eignen Leben sich bekennen lassen; darum ja auch in seiner heimischen Sprache (s. S. 226). Diese Selbstentfaltung griff aber im germanischen *Norden* tiefer und schärfer ein als im romanischen Süden, wo doch auch das Eigenleben sich schon kollektiver, städtischer, öffentlicher, repräsentativer und darum künstlerischer einstellt, auch der Glaube sich schon kirchlicher manifestiert und der Geist schon mit der klassischen Tradition verwurzelt ist. Dem Norden dagegen liegt sie fremder auf, fremd zumal dem dort derberen, mehr ländlichen *Volksgrund*, der sich nun auftut auch mit seinem geistigen Hunger; der Laie bis zum Bauer und Handwerker er-

hebt hier seinen Anspruch und will nicht sich stilisieren zur Bildung, sondern sich innerlich sättigen und sein Herz aussprechen, will glauben und bekennen und kann es nur in heimischen Lauten. Die neue mystische Frömmigkeit schreibt und predigt deutsch. Ein schlesischer Hofkanzler selbst übersetzt als Vorläufer Luthers sprachkräftig fromme Schriften ins Deutsche; auch die „Brüder vom gemeinsamen Leben" wollen die Muttersprache pflegen und in ihr die heiligen Schriften dem Laien vermitteln, — recht im Gegensatz zu dem im vorigen Jahrhundert erlassenen päpstlichen Verbot der Bibellektüre für die Laien. In selbstauferlegter Buße schlagen sich jetzt die Geißlerbrüder die Brust, beichten einer dem andern und versichern sich aus einem verlesenen „Briefe Jesu Christi" ihr Recht auch gegen die Geistlichen. Auch sonst regt sich das Laienbewußtsein gegen die „hochgelehrten Pfaffen", gegen ihre „eitlen Lehren", die mit ihrem unheiligen Leben so stark in Widerspruch standen. Der einstige Kaufmann Rulmann Merswin schreibt gegen die Pharisäer und will als „Gottesfreund im Oberland" eigene Offenbarungen von Gott empfangen haben und läßt im Buch von den „neun Felsen" aus dem verhöhnten Sündenpfuhl dieser Welt einen dantesken Berg der Läuterung emporsteigen bis zur Vermählung der Seele mit Gott.

In der *deutschen Mystik* ersteigt schließlich der Geist des 14. Jahrhunderts im Norden gleiche Höhe wie die Renaissancepoesie des Südens. Hier wie dort ist es der selbständige Volksgeist, die innere Fülle persönlichen Lebens des Menschen, die volle Seele hochgestimmten Fühlens und sittlichen Wollens, die da hervorbricht durch alle gegebenen, vom 13. Jahrhundert vergoldeten universalen und rationalen Bande. Die dogmatische Lehre, damals in der Spätscholastik sich selbst zersetzend, ist hier wie dort im Zurückweichen. Aber während der Florentiner Renaissancegeist, am Vorbild der Alten heranwachsend, dichtet vor der Gesellschaft, predigt die deutsche Mystik vor der Gemeinde. Und während jener im romanischen Süden in der schön geschauten Welt den Menschen erhöhen will zum Heldenruhme, will der nordische Prediger ihn vertiefen zur „Gottinnigkeit" und statt der „ungeheuren Männer", statt der superlativisch aufleuchtenden Heroen draußen preist er das „Bürglein" und „Fünklein" drinnen in der Seele und findet „Kleines" zu tragen und zu wirken oft schwerer als Großes. Er hat nicht in sonniger Welt klassische Heldenbilder vor sich; er hat nichts als Gott, den er in sich trägt. Er hat nicht das Kolosseum vor Augen, wenn er denkt, nicht die Dichterkrönung auf dem Kapitol, nicht das Jubelfest auf der strahlenden, menschenvollen Piazza; er grübelt, wenn er denkt, in der engen Kammer, in der „Abgeschiedenheit" der Seele.

Wundersam, wie sich am Säkularanfang die beiden großen Patriarchen des neuen Geistes hier und dort gleichen und scheiden: Dante und Eckhart! Auch *Eckhart* hat das ganze Mittelalter in sein Herz genommen; auch er ist tiefgläubig noch erfüllt von den Lehren der Hochscholastik, zumal des Thomismus; auch er hat besonders aus neuplatonischem Geiste seine Mystik genährt; auch er ein Mann der hohen Vision und der universalen Seelenschau, und auch er vollzieht an der Säkularwende die Geisteswende vom Objektiven ins Subjektive, vom Theoretischen ins Praktische, vom Absoluten ins Individuelle, von der Gottes-

welt in die Seele, die auch er reinigen, verklären, zu Gott erheben will, und auch in ihm leben und ringen beide Gegensätze in tiefster Problematik, die seine Lehre so ergreifend groß macht. Ein berühmter scholastischer Lehrer, ein Ordensprovinzial und Generalvikar vom strengen Dominikanerorden, steht er zunächst ganz noch im Stil der Hochscholastik, kein Pantheist, heute von Karrer katholisch gerechtfertigt, sogar künstlich systematisiert und nach ihm damals (vgl. S. 215 f.) gerade als Thomist verketzert, durchaus noch ein Realist und Intellektualist, der nach dem Allgemeinen als dem wahrhaft Seienden die Dinge abstuft, der in der Erkenntnis die höchste Seelentätigkeit und den Heilsweg findet und in der Kontemplation die Vereinigung mit Gott sucht und den Willen der Vernunft unterordnet. Glaubensvoll hängt er sich nun ans Absolute als den Grund aller Dinge, als die letzte allumschließende Einheit ohne Unterschiede, als das Morgenlicht wahrer Erkenntnis, während nur im Abendlicht sich die Dinge scheiden nach Hie und Nun. Gott ist ihm dies Absolute als das Wesen aller Wesen; Gott ist ihm Alles und Alles ist Gott. Den Menschen aber heißt er schweigen und leiden, ja seine Individualität aufgeben, sein Selbst vernichten, damit er in der Gottheit begraben werde, damit Gott allein spreche und wirke, er, der Alles ist und allein ist, er, der Unfaßbare, Unendliche, vor dem wir nur stammeln können, ohne den alle Einzeldinge verschwinden als ein Nichts.

Doch wunderbar, wie nun gerade aus dem Ueberschwellen des Einen, Absoluten das Individuelle entspringt, in der höchsten Gottesglut der Mensch sein *Eigenwesen*, seine *Seele* findet. *Gott* ist so voll, so groß, so gut, daß er schöpferisch wirken, „sich bekennen und sein Wort sprechen“, sich mitteilen muß in allen Dingen. Um wirksam zu werden, um sich zu offenbaren, ja sich selbst zu erkennen, bedarf er des Einzelnen, bedarf er meiner noch mehr wie ich seiner, bedarf er des Menschen, der Seele, mit der er sich einigt als wirkende Kraft. Dieser Gott ist nicht mehr das thronende Absolute der Hochscholastik, nein, wieder bezeichnend für den säkularen Rhythmus: wie der Dialektiker Ockham zu Abälard, so kehrt auch der Mystiker Eckhart zu Tendenzen des 12. Jahrhunderts zurück, zur mystischen Innenschau der Viktoriner und zu der von Gilbertus Corretanus gelehrten Scheidung von Gott und Gottheit, die bei Eckhart erst ganz am Ende alles Weltwerdens ruht, während „Gott“ ihm wird und wirkt. Man verstehe es aus dem Wesen der Mystik, in der das Gefühl absolut wird. Im Fühlen aber strömt das Leben in seiner Einheit, und im absoluten Fühlen strömt das Zentrale zusammen mit dem Totalen, strömt die Seele zusammen mit dem All der Natur und mit dem Göttlichen, strömt das Subjekt zusammen mit dem absoluten Objekt, das ihm aber in der vollen Hingabe vielmehr selber zum Subjekt wird und als wirkender Gott eingeht in die passive, weiblich empfangende Seele, die da im selben Einheitserlebnis eingeht ins Göttliche. Gottes Erkennen und mein Erkennen sind eins, sagt Eckhart, und Erkennen, in Wahrheit fühlende Kontemplation ist ihm eben die Einigung mit dem Objekt. R. Otto darf schwanken, ob bei Eckhart Gott oder Seele Hauptbegriff ist, und er sieht auch in ihrer Identifikation mit dem Transzendenten das Wesen der Mystik. Zu solcher Einigung mit der Seele muß aber Gott vom Thron des Seins steigen, muß er

selber Prozeß werden wie eben im Strom des Gefühls, muß er einstromend in mir sich offenbaren, sich selbst zur Geburt bringen. Es ist die innigste Durchdringung von Gott und Seele, höchste Gläubigkeit in tiefster Innerlichkeit, tiefste Bindung bei höchster Lösung der Persönlichkeit.

Wenn man aber einmal in aller Mystik als erlebter innerer Einigung von Gott, Seele und Natur nach dem lautesten Ton in diesem Dreiklang Gottesmystik, Seelenmystik und Naturmystik scheidet, so dominiert bei Eckhart zweifellos die *Seelenmystik*, nicht nur über die schwache Naturmystik, sondern auch über die starke Gottesmystik. Man will mit Recht ihn von seiner Psychologie aus darstellen als die Quelle aller seiner Anschauungen (Baumgartner). „Der hohe Adel der Seele", die in Gott präexistiert, die selbst über die Engel hinausragt, kurz, die Göttlichkeit der Seele ist sein Hauptthema. Die Seele, die Krone alles Geschaffenen, das Edelste aller Dinge, die nur um ihretwillen geschaffen sind, nur Fußstapfen Gottes sind, während sie selbst sein Ebenbild ist. Sie ist der Mittler zwischen Gott und aller Kreatur; ihr nur hat Gott sein ganzes Wesen mitgeteilt, ihr hat er sich selber gleich gemacht, und durch sie allein werden alle Dinge zu Gott zurückgeführt. Alles versteht Eckhart aus der Seele, auch die Trinität deutet er „analogistisch" (Weinhandl) wie alle Mystik aus der Erkenntnis der Seele als Subjekt, Objekt und deren gegenseitiger Liebe; auch die Hölle deutet er als Zustand der Seele, als Gottentfremdung. In Gott einkehren aber heißt in der Seele eigenes Wesen einkehren. Gottes Sohn ist der Seele Sohn. Es gilt die Geburt Gottes in der Seele, der so ihrer bedarf, daß er ihr nachstellt, und gerade indem die Seele sich bis zur Selbstaufgabe Gott hingibt, macht sie sich alles zu eigen, was Gott enthält. Das Stärkste aber und Eigenste in dieser Mystik ist, daß da die Seele auch in der letzten Gotteshingabe nicht ganz vernichtet sein soll, sondern im „Pünktlein" sich noch dem Schöpfer gegenüber erhält. So führt nun Eckhart aus höchster Bindung zu innerer Freiheit. Er löst die Seele von der Welt bis zur „Abgeschiedenheit", so daß von außen nichts in sie dringe als Gott allein; er fordert Freiheit der Seele von allen Leidenschaften ja von sich selbst und sogar von Gott; denn das Höchste ist ihm, daß der Mensch um Gotteswillen Gott selber lasse. Kann man weiter gehen in der Lösung?

Doch eben in der Lösung zum Positiven. Es waltet hier ein wahrhaft faustischer Geist, eine beständige Selbstüberwindung, Selbstbekehrung, eine beständige Abstoßung alles Erlebten ins Aeußere, Ueberwundene, Tote, zu noch tieferer Verinnerlichung und Vergöttlichung. Nur aus innerer Bewegung quillt da alles Leben, und im Grund der Seele, wo Vernunft und Wille ineinanderleben, schlägt nun endlich der Theoretiker Eckhart um in den Praktiker. Durch die Vernunft geschieht die Rückführung aller Dinge zu Gott, und die Erkenntnis der Gottgleichheit der Seele wird ihm zum Heilsweg. Das Ziel ist die sittliche Freiheit. So wird diese ganze Lehre zu einem herrlichen *Triumph der Innenkraft*, des Eigenwirkens. Der Wille allein gibt dem Werke Wert, ja genügt statt des Werkes, das gut und schlecht ist nur nach dem Geist, in dem es geschieht, und das tot ist, wenn es aus äußeren Gründen nur geschieht. Und tot ist alles durch Bindung an äußere Rücksichten, tot und leer sind Dogmen und Sakramente, Normen und

Riten, Gebete und Kasteiungen, wenn man sich an sie bindet; dann knechten sie die Seele zur Dirne, statt sie zu befreien; denn alles wahre Wirken geschieht von innen, aus dem „Fünklein" der Seele, wo Gott „leuchtet unverhüllt".

Solche „Vergottung" des Menschen bedeutet wahrlich keine Vergötterung des Menschen; denn der Mensch wird hier gekrönt nicht als beliebig Einzelner, nicht als eitel sich sonnendes Seelenatom, sondern eben in seiner Einheit mit Gott, in der tief erlebten Einheit des Individuellen mit dem Absoluten, als die „zur Allgemeingültigkeit gesteigerte Persönlichkeit" (Weinhandl). Der Mensch ähnlich wie bei Kant frei als Träger des Sittengesetzes, wird hier Träger des heiligsten Inhalts, wird Gefäß Gottes. In dieser Mystik liegt in Wahrheit ein *religiöser Humanismus*, der sich hier im selben Jahrhundert wie der ästhetische auftut; es liegt darin die denkbar höchste Erhebung des Menschen, indem sich für Eckhart die Welt in Gott konzentriert durch die Menschen. Alle Kreatur ist um des Menschen willen da, alle Kreatur ist ein Mensch, und der ist Gott. Nicht der reale Adam, der ideale Christus ist der erste Mensch, den Gott erschuf, und Gott ist Mensch geworden, damit ich Gott werde, und wie in der Bibel Christus, so kann jeder Mensch Gott werden; wenn er nur seine Seele lauter macht, damit Gott in sie einfließe. Auch die Gnade hebt den freien Willen des Menschen nicht auf, und am jüngsten Tag spricht nicht Gott das Gericht, sondern der Mensch sich selbst.

In diesen großen Paradoxien Eckhartscher Mystik liegen tiefste Demut und höchster Stolz wundersam verschmolzen, liegt eine kühnste Befreiung zum heiligsten Ideal, und zur gläubigsten Hingabe wird der Mensch da radikal losgerissen von allen bindenden Mächten der Welt. Freiheit und Treue, wie man sie seit Alters im deutschen Wesen verbunden fand, schlagen hier in Eckhart zusammen in höchster Durchgeistigung, in der Zukunftsrichtung aller deutschen Metaphysik, in der sie eben wieder als *Individualismus und Absolutismus* zusammenschlagen zur höchsten coincidentia oppositorum. Aber was hier der deutsche Geist metaphysisch zum Ausdruck bringt, ist es nicht wieder in allmenschlicher, weltgeschichtlicher Bedeutung jenes Ineinandergreifen von Lösung und Bindung, in dem sich das Wesen des Genies, ja aller Menschengröße aus dem Wesen des Lebens selber auswirkt?

Da steht er da in der Morgendämmerung, an der Wende der Zeiten, so kindlich groß, so naiv weise, der freie treue Eckhart, der nun alle Bindung des Mittelalters hineinwirft in alle Eigenkraft der Neuzeit. Sein Denken kann sich nicht genugtun an Demut und nicht genug an hochatmender Freiheit. Ein fühlendes *Weib* beugt sich in dieser Seele, und ein *männlicher Wille* reckt sich empor. Fühlen, unendliches Fühlen ist der Urquell der Mystik, und darum liebt sie das Weib wie das Weib die Mystik. Wir stehen im lyrischen Jahrhundert, da die Seele des Weibes schwillt bis zur Pythia (s. S. 327). In Frankreich erhebt damals eine philosophische Dichterin, Christine von Pisan, die Frauenwürde bis zur Forderung der Emanzipation und Koedukation; höher aber tönt die Stimme des Weibes damals in der Mystik des Abendlandes wie des Morgenlandes. Es ist das Jahrhundert der heiligen Katharina, des höchsten Marienkults, wie des Beghinentums. Jener Mechthild von Magdeburg am Ende des 13. Jahrhunderts

folgt jetzt eine lange Reihe gottbegeisterter Frauen in der Art der Margarete Ebner und der Schwester Elisabeth. „Im 14. Jahrhundert wurden die Visionen Mode; die Ekstase galt für den Zustand der Vereinigung mit Gott, und hatte eine Nonne die selige Entzückung genossen, so wollte keine der Mitschwestern hinter ihrem Beispiele zurückbleiben. Ein Kloster wetteiferte mit dem anderen." „Frauen von höheren geistigen Bedürfnissen — zogen sich in die Einsamkeit eines Klosters oder Beghinenhauses zurück und suchten vereint mit empfindungsvollen Predigern nach dem Ewigen." Aber kann man es, wie Scherer in dieser Schilderung nur „Mode" nennen? „Auch von Meister Eckhart erzählt man, daß er sich vor einem visionären Frauenzimmer in Ehrfurcht gebeugt, sie um ihre Heiligkeit beneidet und ihre geistliche Belehrung dankbar empfangen habe." Und sein Schüler Suso gar heißt „ein weicher, weiblicher Schriftsteller und ein Schriftsteller für die Frauen; weibliche Leser setzt er in erster Linie voraus und eine Frau hat sein Leben geschrieben". Aber liegt solche Hinneigung zum Feminismus nicht im Wesen der Mystik, zumal der damaligen, nach der die Seele eine Braut Gottes sei? So fordert auch Eckhart, daß die Seele wie eine Jungfrau werde, die ein Weib sei, empfangend, um zu gebären.

Und dennoch strafft sich Eckharts Mystik zugleich zur Manneskraft, zur Eigenmacht, ja zur Allmacht des Willens. Was ich wahrhaft will, das habe ich, und dich kann niemand hindern als du dich selbst. Und Eckhart will wirken in der „inneren Tat" (S. Hampe) und wahrt sein Ich noch Gott gegenüber, und er gemahnt mit manchen Wendungen, die mit andern dieses Jahrhunderts gut zusammenklingen, geradezu an die Stoa, zumal mit seiner Betonung der sittlichen Freiheit und Vernunft, der inneren Selbständigkeit und Verachtung der äußeren Normen und Güter. Ja, auch speziellere kynisch-*stoische* Lehren, wie daß alle Tugend *eine* Tugend sei, die keine Grade kenne, daß die Fortschreitenden noch nicht sittlich seien, die es aber geworden, nicht mehr fallen können, tönen bei Eckhart wieder herauf. Doch es lebt in ihm mehr noch als antikisierender ethischer Freiheitsstolz. Ist es wohl Zufall, daß dieser Verkünder des „hohen Adels der Seele" ritterbürtig ist wie seine Nachfolger? In diesen mystischen Führern des 14. Jahrhunderts erneuert sich der Aufschwung des Rittertums (vom 12. Jahrhundert) und führt es zu tiefster Vergeistigung.

Aber wie verträgt sich solche ritterliche Männlichkeit mit jener Weiblichkeit des Gefühls? Sie vertragen sich in der Mystik des 14. Jahrhunderts wie im ritterlichen Minnesang des 12. Liebe, in der sich eben männliches und weibliches Wesen zusammenfinden, Liebe, einst das Thema der Ritterpoesie, Liebe ist auch das ewige Thema der Mystik, Liebe nur eben ins Totale, Ewige, Göttliche, Geistige erhoben und aufgeweitet, nachdem sie inzwischen hindurchgegangen ist durch den himmelanstrebenden Absolutismus des 13. Jahrhunderts, Liebe der Seele zu Gott und Gottes zur Seele, Liebe, die sich nun fruchtbar und schöpferisch fühlt und bekennt in der von Geburtsvergleichen strotzenden Mystik Eckharts. Liebe aber spricht aus dem Herzen und das heißt unmittelbar aus dem Inneren, Eigenen.

Hier liegt der Gegensatz zur Scholastik, die aus der Schule, aus dem Fremdes

aufnehmenden Kopfe, aus dem vermittelnden Denken heraus lehrt. Ja die Scholastik *lehrt*, die Mystik *bekennt*; jene lehrt Objektives, Fremdes mittelbar, diese bekennt Subjektives, Eigenes unmittelbar. Aber die Gegensätze sind nicht so stark, daß sie nicht in der Wandlung des Lebens, im geschichtlichen Rhythmus sich ablösen und ineinander übergehen. Aller Scholastik liegt Mystik zugrunde als Glaubensgrund, auf dem sie baut. Sie will ja nur Glaube vermitteln, Glaube in Lehre gestalten, ausbauen zur zwingenden Form. Aber wenn nun die Form ausgelebt und erstarrt ist, dann drängt das Leben selber als Glaubensleben sich wieder zu verjüngen am mystischen Glaubensquell, am unmittelbaren Selbsterleben. So muß Scholastik wieder in Mystik umschlagen; aber auch in der Mystik des 14. Jahrhunderts klingt noch Scholastik nach. Man hat auch bei Eckhart jene dialektische Freude an Widersprüchen gefunden, die in der gleichzeitigen Scholastik hervortrat wie schon in der des 12. Jahrhunderts und auch in der damaligen Mystik und bezeichnenderweise im damaligen Minnegesang als neckendes Spiel der Gegensätze. Doch in dem großen Eckhart, der noch im 13. Jahrhundert aufgewachsen ist, lebt zugleich dessen absoluter Geist, dessen heiliger Ernst und spekulativer Hochsinn, der nun eben aus dem Absoluten ins Persönliche, aus dem Kopf ins Herz einschlägt; der „Lesemeister“ wird „Lebemeister“. Fest und echt zugleich bis ins Mark, sucht Eckhart Wahrheit um jeden Preis und wäre imstande sich selbst von Gott abzuwenden, wenn Gott sich je von der Wahrheit abwenden könnte. Eckhart sucht Wahrheit, aber unmittelbar sie ergreifend, aus seinem Herzen nach seinem Gewissen. Seinen kleineren, jüngeren Nachfolgern gilt nicht mehr so hoch der Absolutismus der Wahrheit, sondern enger im Sinne des 14. Jahrhunderts das subjektiv praktische Bekenntnis. Die Lehre sprach universal, darum lateinisch; das *Bekenntnis* gibt sich in eigenen Worten, darum in der *Muttersprache*. So kam es, daß Eckhart, der doch aus der lateinischen Schulung und Schriftstellerei des 13. Jahrhunderts herkam und von dort gerade auch die Linie eines Albert d. Gr., Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg und anderer Hochscholastiker fortsetzte, doch über diese hinaus für den Inhalt seiner echtesten und wirksamsten Schriften zum deutschen Ausdruck griff. Aber noch innerlicher wird ihm das Universale selber nun zum Bekenntnis des Eigenen, die Welt wird ihm zum „Worte“ Gottes, zu seiner Selbstoffenbarung.

Was sich bei Eckhart erst durchrang, ist nun bei seinen Nachfolgern im weiteren 14. Jahrhundert gegebene Bahn, zunächst die heimische Sprache statt des Lateins der Hochscholastik. Sie hatten es leichter, sie hatten nicht mehr so hohen Inhalt zu künden, nicht mehr die absolute Spekulation, die Eckhart noch mit der Hochscholastik verbindet, nicht mehr den Reichtum des Kopfes erst dem Herzen zuzuführen, nicht mehr wie er das Denken erst einzuschmelzen ins Fühlen und Wollen. Sie wurden nur noch Bekenner, nicht mehr zugleich Lehrer, nicht mehr dogmatische Theoretiker, nur noch Praktiker und Lyriker. Sie verhalten sich zu Eckhart wie gleichzeitig Petrarca zu Dante und lebten schon ganz im Subjektiven. Im Fühlen schwelgt Ritter Suso, der weiblich gestimmte Mystiker, dieser höhere Wiederklang des Minnegesangs aus dem 12. Jahrhundert, der sein „minniglich Herz“ austönen ließ und die himmlische Liebe bis ins Ein-

zelne nach der irdischen ausdeutete, Natur und Liebe, Frühling und Frauen als Blumen ineinanderschlingt für die Liebe Gottes als die wonnegebärende Seligkeit, die der Mensch als göttliches Ebenbild in der Seele fühle. Das Herz redet nun aus der Fülle und macht einen Tauler, der vorher in glänzender Form nur hohl gesprochen, erst wahrhaft beredt, nachdem er es in Gott getaucht hat. Denn die Unmittelbarkeit des Glaubenslebens, Eckharts „simplex ohne Warum", das absolute Gefühl erst macht den *Mystiker*, der aber nun sein *subjektives Leben* nicht nur als Fühlen lyrisch zum Ausdruck bringt, sondern auch als Wollen im sittlichen Wirken, in der Predigt des Heils. Dieser ethische, religiös-praktische Zug, der bei Eckhart erst vordringt aus hochscholastischer Spekulation, tritt ja bei den weiteren Mystikern des 14. Jahrhunderts reiner, ausschließlicher hervor, so bei Tauler, Ruysbroeck, Geert de Groot, der vom Katheder herabsteigt, um Volksredner zu werden und die Brüderschaft vom gemeinsamen Leben zu stiften. Ueberhaupt in freien Vereinen pflegt dieses lösende, liberalisierende Säkulum gern seine neue Idealität, ob nun als Humanistenverein von santo spirito, ob als Begarden, als antinomistische „Brüder und Schwestern vom freien Geiste", ob als stillere „Gottesfreunde", die sich von den „Gesetzesknechten" absondern. Und ob sie mehr als Libertiner oder mehr als Puritaner den Bahnen Eckharts folgen, ob sie die häretischen Paradoxien seiner gläubigen Mystik ins Immoralische verzerren oder wie Tauler, Ruysbroeck u. a. gerade sie mildern, sie bleiben wie er selber der Ketzerei verdächtig, und die Lösung von kirchlichen und scholastischen Banden treibt schließlich zur religiösen Revolution Wiclifs.

Daß so die Mystiker den Orthodoxen verdächtig und der Dogmatik abgeneigt bleiben, gilt damals nicht nur vom Abendland, sondern nicht minder vom Morgenland; aber die Mystiker beider Sphären treffen sich ja nicht bloß an der negativen Kehrseite, sondern im positiven Kern, in jener unmittelbar in Gott eintauchenden *Liebessehnsucht* der Menschenseele, in jenem *Gefühlsabsolutismus*, jenem ekstatischen Subjektivismus, ja Lyrismus, der so charakteristisch ist für das 14. Jahrhundert, in dem sich der erwachende Individualismus der Neuzeit mit dem versinkenden Absolutismus des Mittelalters wundersam kreuzt. Hier eröffnet sich die Wirkung des Säkulargeistes in voller Breite. Ad. Merx stellt in seiner Heidelberger Prorektoratsrede 1893 mit weitem und zugleich staunendem Blick fest, daß im 14. Jahrhundert dieselbe mystische Richtung sich im Islam und in der griechischen Kirche geltend mache wie in Deutschland, Paris und Florenz. W. Gaß hatte schon vorher auf die bis in die Ausdrucksweise sich kundgebende Verwandtschaft des Konstantinopler Mystikers Kabasilas (dessen mönchische Richtung auf 4 Synoden 1341—50 um Anerkennung kämpfte) mit den gleichzeitigen deutschen Mystikern hingewiesen. Auch dort gilt es eine Vergottung im Liebesprozeß, indem durch Versenkung in den inneren Menschen und Tilgung der Selbstsucht die Seele sich mit Gott einigt. Merx erinnert nun, wie diese byzantinische göttliche Liebesmystik mit der kurz vorher auftauchenden jüdischen des Sohar zusammengeht, wie auch für Dante die Liebe Sonn und Sterne lenkt, wie aber vor allem die islamische Mystik des 14. Jahrhunderts denselben Geist pflegt wie die gleichzeitige deutsche. Suso mit seinem göttlichen Liebestrank, sei-

nen Traumoffenbarungen, seiner Seelenführung, namentlich für Frauen, hat eine erstaunliche Parallele damals in dem großen Lyriker Hafis, der von Goethe mißverstanden, vom ganzen Orient mystisch aufgefaßt werde. Dieser Vorsteher einer tanzenden Derwischbruderschaft singt von der Seele als Turteltaube und von Gott als Geliebtem, von dem sie sich fern fühlt, und heißt seine Seele hinwerfen auf dem Weg der Liebe zu Gott. Und die Entselbstung der Sufis entspricht Eckharts „Entwerden".

Diese ganze *Parallelität der Mystik* in so *verschiedenen Ländern* (nach R. Otto auch in verschiedenen Zeiten) ohne Einwirkung aufeinander wird für Merx mit Recht zum Problem, das er aber nicht löst, indem er dafür zwei einander widersprechende Erklärungen gibt: einerseits soll diese ganze Mystik durch den Neuplatonismus auf Platon zurückgehen, dem aber gerade der ekstatische Subjektivismus mit der völligen Versenkung in sich selbst fehlt; andererseits soll sie allmenschlich sein, da sie immer „wieder emporschnelle". Aber dann zeigt sie eben einen rhythmischen Wechsel, ihre Zeiten von Ebbe und Flut, und Merx gedenkt auch außer der Mystik eines Hafis im 14. Jahrhundert der eines Omar im 12., sowie der Sufis im 10. Jahrhundert (s. oben) und schon im 8. — Damals als Stimmen der Weltflucht tönen, als auch in dieser Mystik schon Frauen als Eingeweihte und Dichterinnen höher als sonst im Islam geachtet werden, als Ibrahim ibn Adham schon den äußeren Kult mißachtet und den Gesetzesgelehrten entgegentritt, während im 11. Jahrhundert Elquoschairi die Mystik mit der Orthodoxie auszugleichen sucht und im 9. jene mehr „auf der Rennbahn der Einheit" der absoluten Gottesmacht zustrebt, ganz wie gleichzeitig der Neuplatoniker Eriugena, damals als sein Vorläufer Dionysios „vom Tigris bis zum Atlantischen Meer bekannt" ward. In den platonisierenden Zeitaltern übertönt eben der Absolutismus zu sehr den Subjektivismus, um eine reine Seelenmystik aufkommen zu lassen.

Kennt nun Merx zwischen der abendländischen und der morgenländischen Mystik wirklich keinen anderen Unterschied, als daß jene sich Christus, diese sich Muhammed hingibt? Nein, doch erwähnt er wenigstens noch, daß der islamischen Mystik bei aller frommen Hingabe ein gewisser sittlich-praktischer Impuls fehle und daß bei ihrem „Entwerden" das Selbstbewußtsein aufhöre, das die deutschen Mystiker retten wollen (vgl. S. 240). Doch eben mit ihrem stärkeren, auch praktischen Subjektivismus tritt die deutsche Mystik in jene Gesamtbewegung des 14. Jahrhunderts ein, mit der sich das Abendland vom Mittelalter losriß, in dem das Morgenland hängen blieb. Ob nun in Wiclifs Sinne reformatorisch, ob kritisch-dialektisch im Sinne der Ockhamiten, ob ästhetisch im Fluge Dantes und Petrarcas, ob mystisch im Geiste Eckharts, in alledem bahnt das 14. Jahrhundert negativ oder positiv eine Lösung, eine *Verselbständigung des Geistes* an, die erst das 16. in Hochrenaissance und Reformation vollendet, nicht aber das 15.

DAS (15.) JAHRHUNDERT DER HUMANISTISCHEN SAMMLUNG UND SPÄTGOTISCHEN FORMUNG

Daß die im 14. Jahrhundert beginnende, im 16. sich vollendende Renaissance als eine Befreiung kommt aus dem kirchlich und scholastisch gebundenen Mittelalter, als eine Rückkehr zum freien Menschentum der klassischen Antike, als eine Lösung der Individualitäten und eine weltlich künstlerische Entfaltung der Buntheit des Lebens, diese unleugbare Tatsache ist wohl einmütig anerkannt, zumal seit J. Burckhardt mit seiner weitblickenden Darstellungskunst sie zu klarem Bewußtsein brachte. Nicht umsonst aber haben neueste Behandlungen dieser Epoche hier schon einige Abstriche gemacht; jedenfalls darf man jenen unverkennbaren Gesamtzug der Renaissance nicht derart übersteigern, als ob nun in jenen drei Jahrhunderten eigentlich alle Menschen dasselbe wollten und taten, als ob es da ein beständiges und unerschöpfliches Ausströmen in derselben Richtung gab, ein Hervorbrechen von lauter Originalen und künstlerischen Persönlichkeiten, von lauter kühnen Aufklärern und Neuerern, ungläubigen Ketzern, leidenschaftlichen Befreiern und nationalen Propheten. Allerdings war es die Zeit, in der gleichzeitig mit dem italienischen namentlich auch der deutsche Geist im Glauben, Denken und Kunstschaffen seine Eigenkraft, seine erste große Kulturblüte entfaltete. Und doch konnte Rich. Benz eine Anklage schreiben: „Die Renaissance, das Verhängnis der deutschen Kultur" und konnte es brandmarken, daß sich der deutsche Geist in dieser Zeit dem eigenen Wesen und Volk entfremdete und einer universalen antikisierenden Gelehrtenbildung unterwarf. Burdach konnte erwidern, daß ja gerade schon das Mittelalter, von dem sich die Renaissance eben abkehrt, in seiner Gelehrsamkeit latinisierte und in seiner Literatur fremden Einflüssen unterstand. Aber er muß bekennen, daß hier „das schwierigste Problem für unser Verständnis der gesamten Renaissancekultur" liegt: auf der einen Seite zeigt sie sich in ihrem weltgeschichtlichen Fortschritt über das Mittelalter im Sinne J. Burckhardts als Individualisierung, als Selbstbestimmung der Menschen und Völker, entwickelt in Italien und anderen Ländern eine nationale Bewegung, auf der andern Seite proklamiert sie im Humanismus das Dogma von der absoluten Norm der fernen oder gar fremden Antike und fesselt das heimische Geistesleben durch den universalen Latinismus. Für diesen Widerspruch gibt Burdach keine klare Lösung und keine Entscheidung. Man begreift wieder, daß moderne Historiker (H. Gelzer, Dove u. a.) gegen alle Periodisierung skeptisch werden und namentlich gegen die Abgrenzung des Mittelalters. Und doch gibt es eine Renaissance wie ein Mittelalter, gibt es Richtungen der Epochen. Hier kann nur eins Rettung und Klärung bringen: der säkulare Rhythmus, die innere *Scheidung der Renaissance nach Jahrhunderten*

Das Erwachen der Renaissance erfolgt im 14., ihre reife Vollendung im 16. Jahrhundert. Diesen beiden Jahrhunderten gehören die Züge und gehören all die Geister, die Burdach für die Renaissance als bewußt individualisierende und national emanzipierende Bewegung anführt (Dante, Petrarca, Rienzi und die deutsche Mystik und andererseits Tasso, Ariost, Luther, Paracelsus, Hutten,

Wimpfeling, Beatus Rhenanus, Tschudi, Bovillus), während im 15. Jahrhundert „weder der Cusaner (trotz seiner Ahnungen) noch der Humanismus diesen Schluß zogen", und, wie Burdach selber auch feststellt, in diesem Jahrhundert die heimische Sprachtradition zerriß und die Volkssprache der Uebermacht des latinisierenden Humanismus anheimfiel, der eben darin reaktionär die autoritär bindende Universalform des Mittelalters erneuerte. Wenn Nadler die deutsche Renaissance so deutet, daß das siegreiche Uebervolk sich die Bildungsmasse des unterworfenen Kulturvolks aneigne, und den „deutschen Vorgang" damals als informatio, nicht als reformatio versteht, so paßt dies gewiß nicht für die gerade deutsche Reformation des 16. Jahrhunderts, auch nicht für die so deutsche Mystik des 14., wohl aber für den Humanismus des 15. Aber auch sonst hat neuere Forschung das Bild des 15. Jahrhunderts umgeschaltet und die Renaissance hier sozusagen gegen den Strich gekämmt. L. von Pastor hat schon die Macht der *religiösen und sozialen Bande* im 15. Jahrhundert nachgewiesen. Auch Monnier in seinem „Quattrocento" zeigt, wie in diesem Jahrhundert das Volk noch ganz in mittelalterlicher Frömmigkeit lebt und auch die Künstler voll Gläubigkeit schaffen. Janssen erweist die Kirchlichkeit der älteren deutschen Humanisten, und P. Wernle, hier J. Burckhardt korrigierend, weist darauf hin, wie solche altgläubige Gesinnung damals das private und praktische Leben in Italien durchzog, und wenn er auch in der Renaissance das mittelalterliche Heiligen- und Gottesstaatsideal zurücktreten sieht, so findet er doch im 15. Jahrhundert noch einen lebendigen Heiligenkult, ja in Savonarola selber einen reinen Heiligen und einen Verfechter der Theokratie. Auch Huizinga bringt Belege für den frommen Glauben jener Zeit, zu dem sich ein Fr. Villon in rührender Dichtung bekannt. Besonders scharf kritisiert E. Walser in seinen „Studien zur Weltanschauung der Renaissance", deren traditionelles Bild als Zeitalter des Individualismus und Sensualismus, der skeptischen, ja ungläubigen Aufklärung und zeigt, daß für Leben und Denken der führenden Persönlichkeiten des Quattrocento (!) wie Salutati, Poggio, L. Valla, Lorenzo magnifico, L. Bruni, L. Pulci die aufgestellten Merkmale nicht passen, daß ihr Heidentum mehr nur äußeres Gewand ist und daß Blasphemien und Pfaffenverspottung auch dem Mittelalter nicht fehlen. Er will so mit Recht die ganze Renaissance so wenig wie das Mittelalter über einen Leisten schlagen.

Natürlich bleibt ein gemeinsamer Grundzug jeder der großen Epochen, in dem jede sich eben charakteristisch von der andern abhebt. Doch innerhalb jeder Aera muß eine Fülle von Buntheit Platz haben, müssen vor allem auch wieder zeitliche Differenzierungen sich geltend machen. Wenn so F. v. Bezold (Histor. Ztschr. 113) und Fr. Brie (Anglia 36) gründlich über den Unglauben der französischen und englischen Renaissance handeln, so löst sich der Widerspruch zu Walsers Bild dadurch, daß dieser wesentlich vom 15. Jahrhundert handelt und es ablehnt vom Standpunkt eines Macchiavell oder Erasmus (also schon vom 16.) aus zu urteilen, Bezold aber schon nach dem Titel seiner Abhandlung und Brie der Sache nach wesentlich das 16. Jahrhundert kennzeichnen, nur daß dieser noch bezeichnenderweise Vorläufer des „individualistischen Geistes", der „Selb-

ständigkeitsbestrebungen und Sonderformen" des 16. bereits im verwandten 14. nachweist. In Peacock aber, der da als einziges Beispiel aus dem 15. angeführt wird, spricht trotz aller Aufklärungswendungen nun einmal ein Bischof als Verteidiger der Kirche, der sich nur gegenüber den ausschließlich bibelgläubigen lollardischen Ketzern auf die Vernunft beruft, wie es die Kirche ja mehrfach tat, und Brie selbst erklärt auch entscheidend, daß „es kaum möglich sein dürfte im 15. Jahrhundert in England irgend welche Spuren radikalen Unglaubens nachzuweisen". Dieses Jahrhundert behält so bei aller Kontinuität der allgemeinen Renaissancebewegung einen vorwiegend konservativen Charakter und bildet damit einen starken Gegenzug aus, an dessen Widerstand sich gerade der Grundzug der Renaissance stählte, aufstaute und erhöhte, so daß er dann im 16. Jahrhundert zu vollem klassischen Durchbruch kommen konnte.

Es ist so eher ein Zug zur *Einigung*, *Bindung*, *Festigung*, ein straffer, ja realistisch harter, machtbewußter Zug der Attraktion und Kontraktion, der im Stil des Quattrocento vorherrscht. Die im vorigen Jahrhundert aus befreiter Subjektivität erwachte Kunst kehrt nun gerade zu höherer Entfaltung in Zucht und Festigung ein. Selbst die Schönheit wird nun von Alberti als vollständig zwingende Zusammenziehung der Teile zu einem Ganzen bestimmt — so unerwartet bindend spricht die sonst so lösende Renaissance in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Demgemäß gründet damals Alberti auf die Einheitlichkeit mathematischer Anordnung, zahlenmäßiger Proportion seine Architekturtheorie. Gleich allen bindenden Jahrhunderten denkt auch das 15. mathematisch und schafft *architektonisch*. Wie das hochromanische 11. und das hochgotische 13. Jahrhundert ihre Dome emportrieben, wie etwa in jenem das Straßburger Münster begonnen, in diesem von Erwin von Steinbach getürmt ward, so wird es gleich andern machtvollen Kirchenbauten nun vollendet im 15. Jahrhundert, das ja überhaupt die mittelalterliche Architektur abschließt und die neuzeitliche, schon durch das 14. zur Weltlichkeit aufgerufene und den neuen Renaissancestil eröffnet. Dabei steht die Kunst unter dem Zeichen des *mathematisch* bindenden bewußten Zusammenschlusses. Die Perspektive wird erfaßt und z. B. von Ghiberti meisterhaft ausgenützt; die Kuppel Brunelleschis wölbt sich und die Rotunde Albertis, und Bramantes Monumentalität beginnt sich zu erheben, und die Certosa di Pavia zieht die dekorative Kunst an ihre Fassade. Aber nicht nur die Heiligkeit, auch die Herrschaft will jetzt im Machtbau sich ausprägen wie im russischen Kreml. Damals, als die ersten Fürstenpaläste Indiens emporragen, erhebt sich das Schloß von Urbino, der Dogenpalast von Venedig, das Kastell von Mailand, und vielfach noch im Kastellcharakter, trotzig, stolz und massiv prangen jetzt weitere Paläste von Florenz, Siena, Venedig.

Die Architektur, die Kunst der bindenden Macht, der allgemeinen öffentlichen, sakralen, dynamischen, staatlichen Geltung beherrscht damals die anderen Künste; noch in der Gartenbaukunst hat jetzt L. Dami die architektonische Tendenz des Quattrocento gekennzeichnet gegenüber der plastisch-malerischen des Cinquecento. Die bindende Baukunst herrscht damals vor, selbst in dem zu freier Eigenentfaltung bestimmten Holland. Die altnieder-

ländische Kunst des 15. Jahrhunderts, wie Heidrich sie schildert, schmückt zumeist noch offiziell, in Inhalt und Form gebunden Kirchen und Rathäuser in Altären, Andachtsbildern, Veranschaulichungen strenger Gerechtigkeit, in „trockner Enge der Auffassung“ in „ruhiger, zurückhaltender, befangener Stimmung“. Was vorher an realistischen Zügen der *Spätgotik* erfaßt war, wird nun bei Beginn des Jahrhunderts in dem großen Umschwung, den die van Eycks bringen, zu klarer Vereinheitlichung und ruhiger Geschlossenheit gebracht und in Subordination der Einzeldinge zum Totaleindruck konzentriert. Der Zusammenhang von Mensch und Welt wird da gesucht; die Modellierung und das durchflutende Licht binden Figur und Raum aneinander und bringen die Bilderscheinung zu stimmungsvoller und doch noch abstrakter, fast gewaltsamer Einheit. Wie eine gut gezogene Kinderschar, noch unfrei, schiebt sich bei den van Eycks bereits hinter Gitterstäben ein weltliches Leben herein, eine reiche, sachlich geschaute Wirklichkeit, gleichsam Renaissance klingt durch Gotik, Neuzeit durch Mittelalter, mitten durch starre, gemessene Feierlichkeit des allgemeinen Lebens, durch harte strenge Architektonik festgezogener Linien und durch die symmetrisch geordnete Gruppierung, aus der sich noch kein subjektiver Ausdruck hervorwagt. Und noch gotischer stilisieren der wuchtige Meister von Flémalle und Van der Weyden ihre fromme Fülle gradliniger Figuren zu architektonischer geschlossener Einheit der Komposition. Auch Dirk Bouts bändigt seine reicher empfundenen Formen und Kontraste zu fast monotoner steinerner Ruhe, und Memling ordnet seine andachtsvollen Gestalten zu fast abstraktem Gleichmaß, und selbst der leidenschaftliche Van der Goes hält seine leuchtenden, ja sprühenden Gruppen und Massen hartnäckig in herber Gebundenheit mit „eiserner Festigkeit“ in trotziger Verschlossenheit zusammen.

Eine fanatische Kraft, gewaltsam gebändigt, blitzt zeitweilig aufflackernd durch das strenge stilvolle Gleichmaß des Jahrhunderts. Auf Hervorbrechen wartend, pocht der Individualismus ans Tor der Zeit, die es ihm nur halb öffnet und ihn noch im Hintergrund zurückhält. Ja, *verhaltene Kraft* ist der Sinn dieses Jahrhunderts. Wie in der flandrischen, so zeigt sich auch in der italienischen, wo damals die lokalen Schulen vorwiegen, und auch in der deutschen Kunst, wo erst recht noch die Schulen und die Handwerkstraditionen den Künstler binden, die für das Jahrhundert charakteristische Kreuzung von Kirchlichkeit und Weltlichkeit, von Gotik und Renaissance, von spannendem Idealismus und kraftvollem Realismus, von lebendiger Innerlichkeit und harter Sachlichkeit. Zur Kunst führt diese Zeit gerade, weil sie zur Harmonie, zum Ausgleich dieser Gegensätze hindrängt. Das Einzelne regt sich schon lebendig, fügt sich aber doch in den Halt des vorherrschenden Ganzen. Das Selbstbildnis versteckt der Künstler noch in der Gruppe. Wie die Schule den Künstler, so bindet der Bau das Bild, das architektonisch angelegt oder mindestens eingebettet ist. Das monumentale, öffentliche, kollektive Interesse stellt meist die Aufgabe, bestimmt das Thema und spannt das Programm, das die Buntheit des Einzelnen noch meist ornamental, dekorativ in seinen Dienst nimmt. Die großen Fresken überwiegen, aber in all seiner dekorativen Monumentalmalerei, in aller an der Antike

studierten Perspektive, entfaltet ein Mantegna dramatisches Leben. Im glaubevollen Bann des großen Ganzen, in aller vortretenden Bildeinheit und Gesamtanordnung modelliert Masaccio kräftig die Figuren, läßt Ghiberti ihre Fülle in klarer Bewegung auseinandertreten, Fra Angelico ihre echte einschmiegende Kindlichkeit lächeln, Giovanni Bellini den Adel ihrer Anmut leuchten, Botticelli ihre ideal gespannte Seele vibrieren und lassen die beiden Lippi den Reiz ihrer Natürlichkeit spielen und Castagno, Ghirlandajo, Gozzoli, Signorelli laden ihre Freude an der Komposition erzählender Gestaltung aus. So viel Selbständigkeit in so viel Hingabe, so viel natürliche Echtheit in so viel hingerissener Schwärmerei des Gefühls, so viel Eigenwill in so viel Gebundenheit und Geschlossenheit! In diesem *epischen*, *malerisch* und *architektonisch zusammenschließenden* Jahrhundert regt sich wohl auch die Plastik, doch mit Vorliebe herabgesetzt, abgeplattet in dem perspektivisch stilisierenden und in der Kontinuität der Fläche zusammenfassenden Gruppenrelief bis zum malerisch bunten, bindenden Ton der Robbias, oder wenn es zur Vollplastik kommt, dann (im Gegensatz zum folgenden Jahrhundert) lieber im ernst und kraftvoll zusammenreißenden Erzguß als im statisch breit und hell sich ausgliedernden Marmor, am liebsten aber im Anschluß an einen tragenden, haltenden Bau.

Da treten sie jetzt hervor, ausgerüstet mit der Kraft des Ganzen, gebieterisch streng gleich den gerechten Richtern und den Streitern Christi bei den van Eycks, zielkräftig und markig wie die Gestalten eines Conrad Witz. Da treten sie hervor in gehaltener Energie, im Siegespanzer trotzig stolz wie der David und der Georg Donatellos und Verrochios Colleoni — Urtypen des Jahrhunderts, dem noch eine steife Bindung in den Gliedern liegt gleich dem Jüngling, der sich zur Vollkraft aufreckt. Ja, eine Colleonifigur prangt am Portal dieses disziplinkräftig bindenden, dieses neurömischen Jahrhunderts. Es ist die Zeit der starken Condottieri, der derben Landsknechtführer, der Söldnerphalanx, der Janitscharengarde, der ersten stehenden Heere, die nun zuerst in Frankreich den Absolutismus stabilisieren helfen zum rocher de bronce. Die *Einheit* gewinnt *Macht* durch die *Masse*, und die Macht festigt sich, indem sie sammelt, Truppen wie Schätze, Truppen durch Schätze wie Schätze durch Macht. Denn es sind die Formen der Konzentration, die da in Wechselwirkung stehen. Der Sold bindet nun den „Soldaten"; der *Kapitalist* und der *Feldherr* steigen nun mit dem *Fürsten*, ja zum Fürsten auf wie in Florenz seit 1400 die reichen Medici und in Mailand der Condottiere Sforza. Auch in Deutschland hebt sich die landesherrliche Gewalt, die jetzt statt der familiären Erbteilungen ihren Besitz streng nach der Erstgeburt zusammenhält. Dieses Jahrhundert stellt die Dynasten überhaupt als Träger neuzeitlicher Politik heraus und sieht die Medici, Visconti, Sforza, die Grafen von Este und von Savoyen wie die Hohenzollern, Wirtemberger und Wettiner zu Fürstenthronen ansteigen und die Hausmacht der Habsburger zum Weltanspruch anschwellen, so daß selbst der schwächste der Kaiser auf seinem Siegelring den Wahlspruch trägt: Austriae est imperare orbi universo. Schon Sigismund erstrebt wieder ein starkes Reichsregiment und eine strenge Kirchenordnung und nach Maximilian wieder ein Weltkaisertum. Aber nun schwillt auch der

kräftigere französische Absolutismus zum Imperialismus, und Karl VIII. zieht über die Alpen zu italienischen Eroberungen und fühlt sich als Erbe Karls d. Gr. Allerdings die letzte, höchste universale Einheit blieb nur Anspruch ohne Verwirklichung, weil eben in diesem Jahrhundert der vordrängende Konzentrationstrieb auf halbem Wege gekreuzt wird vom Individualismus, ja Egoismus der aus dem 14. Jahrhundert heraufwachsenden Renaissance, so daß sich die Massenbindung nur partikular durchsetzt als fürstliche Hausmacht und Autokratie und höchstens als nationale Souveränität.

Ein machtdurstiges, ehrgeiziges, spannungskräftiges Jahrhundert, in dem aber ein Maximilian zu sehr noch der „letzte Ritter" ist, auch ein Karl der Kühne zu heiß persönlich gestimmt ist, als daß sie ihre hohen Herrschaftsansprüche durchsetzen konnten. Denn der ritterliche Individualismus ist der leidende Part in diesem fürstenstolzen Säkulum, in dem der Herrscher wieder Meister wird über Ritter und Bauern und die strahlenden Residenzen und Kapitalen das freie Land in Schatten werfen. Zehnten und Fronden an Grundherrn und Kirche mehren sich und die persönlichen und wirtschaftlichen Rechte mindern sich. Die gequälten Bauern versinken in Hörigkeit und Leiden, die Ritter aber verarmen nicht nur, sie verstummen als Minnesänger, ja sie sterben. Der Deutschritterorden unterliegt der Polenmacht, Karls des Kühnen Ritterheer wird von den Schweizern, ein anderes Adelsheer von den Dithmarschen geschlagen. In England verblutet der Adel größtenteils in den langen Kämpfen der roten und weißen Rose und zumal unter Heinrich VII, der ihm auch das Waffengefolge verbietet, muß er sich der Königsmacht beugen und nicht minder in Frankreich, auch in Spanien, wo die Macht der Granden durch ihre eigne Uneinigkeit und mit Hilfe der städtischen Hermandad gebrochen wird und der König jetzt die Großmeisterwürde der drei Ritterorden in seiner Person vereinigt. Schwer nur erwehren sich die Johanniter der Türken, die selber bei sich durch Verbot der Erblichkeit der Lehen keinen Adel aufkommen lassen. Vor allem aber stürzen die stolzen Burgen in Deutschland, und dem Faustrecht und Raubritterwesen machen nicht nur Femgerichte und ewiger Landfriede im Reich, sondern namentlich die Fürstenmacht (am schärfsten in Brandenburg) mitsamt den Landsknechten und Feuerwaffen ein Ende.

Sind aber wirklich so äußere Dinge wie Pulver und Geld die letzten Gründe für die Zerstörung des Feudalismus? Sind sie nicht selber erst das Werk und der Ausdruck innerer Triebe oder vielmehr desselben Grundtriebes zur einheitlichen Massenwirkung? Es ist dieselbe bindende Kraft, die das Jahrhundert dynastisch, kapitalistisch und technisch macht, die seine physische Machtwirkung durch das Pulver, seine wirtschaftliche durch das Geld, seine geistige durch den Buchdruck in die Breite und Ferne steigert. Die *dynamische Kontraktion* stärkt und treibt, ladet und entladet peripherisch, und so führt die Konzentration schließlich zur *Expansion*. In die Ferne aber drängt damals einen Heinrich den Seefahrer, einen Columbus, einen Vasco de Gama nicht so sehr der freie frische Wind des Abenteuers, nicht die Entdeckerlust am Neuland, vielmehr gerade die romantische Sehnsucht alter Kunde vom reichen Indien und vom Zauberland

Japan nachzugehen auf den Spuren Marco Polos aus dem verwandten 13. Jahrhundert und so Macht und Gold zu erraffen und dazu das Christentum weiter auszubreiten: Ja, Glaubenseifer und Habsucht sitzen den Entdeckern am Steuer, und rot, nicht blau leuchtet die Ferne diesem Jahrhundert, rot von Blut und Leidenschaft, von Purpurglanz und goldener Pracht, und darum träumt man die Ferne im *Orient* und nicht im freien jungen Westen, wo übrigens damals wie schon im parallelen 13. Jahrhundert die Azteken ein Reich eroberte. Der alte Orient lockt wieder und spricht wieder seine starke Sprache von Macht und Masse. Der Geist Tschingis-khans geht wieder um und ist gerade nach zwei Jahrhunderten an der Säkularwende wieder auferstanden in Tamerlan, der 70 000 Köpfe Erschlagener auf einen Haufen türmt und nun ebenso rasch wie jener ein ebenso vergängliches mongolisches Weltreich erobert vom Indus bis Moskau. Und seit derselben Jahrhundertwende verbreitet der siegreiche Sultan Bajazet I. den Türkenschrecken in Europa, in dessen Kultur nun mit der Eroberung Konstantinopel ein Stück Orient einbricht und bedrohend sich festsetzt.

Zum Vordringen des Orients stimmt auch wieder die ganze orientalisch schwellende Dynamik dieses Jahrhunderts, sein Schwelgen in Macht, Glanz und Reichtum. Der Zarismus steigt auf, und Iwan der Große begründet in Großrußland die absolute Monarchie. Polen erweitert siegreich sein Reich, und Georg Podiebrad bringt in Böhmen, Matthias Corvinus in Ungarn das Königtum zu hoher Blüte. Auch in Italien verschwinden die kleinen Lokalstaaten des 14. Jahrhunderts in größeren, die sich arrondieren, sich absolutistisch ausformen. Lodovico Moro hält sich bei der Audienz seine Untertanen hinter einer Barre in weiter Distanz. Wie drängt der dämonische Karl der Kühne eroberungssüchtig zu straffer Staatscentralisation! Wie glänzen damals gar üppig die Höfe von Burgund, von Portugal, von Neapel und Sizilien! Auch Kaiser Sigismund liebt den Prunk, und selbst die Kurie schwelgt bis zur Bakchantik eines Alexander VI.; der asketische Mahner Savonarola aber muß sterben. Und doch sieht auch er mit orientalischer Prophetie einen „neuen Cyrus“ mit dem „Schwerte des Herrn“ rasch über die Welt hereinbrechen und Recht und Ordnung schaffen, und er begrüßt Karl VIII. von Frankreich als von Gott Berufenen.

Der Absolutismus selber, der in diesem Jahrhundert überall zur Herrschaft kommt, in Frankreich namentlich unter dem rücksichtslosen Ludwig XI., in England durch die Grausamkeiten Eduards IV. und Richards III., und dann unter Heinrich VII. bedeutet eben doch mehr als Gewalt und Schwelgerei. Die *Herrschaft schuf Ordnung*, und der üppige Glanz lockte die Künste der Renaissance hervor. Dieses Jahrhundert ließ den klassischen Mediceerhof als Kulturmacht erstehen und setzt das Werk des 13. Jahrhunderts fort, in dem Kaiser Friedrich II. in seiner südlichen Monarchie ein höfisches Geistesleben und zuerst eine moderne Staatsordnung zur Entfaltung brachte. Jetzt erst sucht die Einheit die Fülle zu binden, und der mächtig gewordene Herrscher ruft die bunten Künste und Wissenschaften an den Hof, festigt das Land zum Staat und das Volk zur Nation. Als der Burggraf von Nürnberg zuerst als „vollmächtiger Verweser“ jetzt in Brandenburg Ordnung schafft, legt er zugleich die Grundlage zum preußi-

schen Staatsbau, und seine Nachfolger im selben Jahrhundert festigen ihre Autorität und Herrschaft durch ein Hausgesetz und durch Anlage der Burg und der Residenz in Berlin. Eberhard im Bart, alleiniger Herr in dem jetzt für unteilbar erklärten Wirtemberg erläßt eine Landesordnung, ein erstes Verwaltungsreglement und eine Gesamtgesetzgebung. Und überhaupt die Staaten konsolidieren sich jetzt in Rechts-, Finanz- und Heerwesen. Frankreich und die Kurie gehen dabei voran mit der Gründung eines stehenden Heeres, eines einheitlichen Postwesens, italienische Staaten gründen Gesandtschaften, und das sich jetzt auch in Deutschland durchsetzende römische Recht kommt der Geldwirtschaft wie der unumschränkten landesherrlichen Gewalt zugute. Ueberhaupt zeigt wieder dieses bindende Jahrhundert nicht minder den Zug zur Romanisierung wie zur Orientalisierung. Selbst die patriarchalische Türkenherrschaft festigt und erbaut sich nun als Haus mit der „hohen Pforte", dem „Diwan", den Vesieren (= „Säulen") und gründet ihr Staatsrecht, orthodox-absolutistisch auf den Koran, die Tradition und die Erlasse des Sultans. Ueberall drängt es zum geordneten *Einheitsstaat*, und selbst im zerrissenen Reich kommt es zuletzt zum allgemeinen ewigen Landfrieden, zu einer neuen Reichsverfassung, einer einheitlichen Rechtsordnung, zur Gründung eines Reichskammergerichts, zum ersten Versuch einer direkten Reichssteuer wie eines Reichsrats und zum Plan eines Reichsheers. Auch der Kirchenstaat kommt endlich zu geordneten Zuständen und erstarkt namentlich, seit unter Sixtus IV. das Geld aus allen Ländern in der Kurie zusmmenströmt, die nun geradezu zur Begründerin des Bankwesens wird. Es ist verkehrt, hier nur von einer Materialisierung des Kirchentums zu sprechen; der große Stil der Geldverwaltung ist mit der universalen Einheitsfunktion der Kirche gefordert und hat so zuletzt wie das ganze Ablaßwesen die Bindekraft kirchlicher Gläubigkeit zur Voraussetzung. Schon im parallelen 13. Jahrhundert überstieg der Ertrag des Peterspfennigs in England das Einkommen des Königtums (das deshalb im 14. und mit Erfolg erst im 16. Jahrhundert das Land von dieser Verpflichtung zu lösen sucht). Das 15. Jahrhundert drängt allgemein wie das 13. zur Konzentration und Organisation; aber während das Jahrhundert der Hochgotik seine Bindung mehr in die geistliche Höhe trieb, führt das bindende Jahrhundert der Renaissance, das die Fülle des Einzelnen schon aus dem trecento in sich aufgenommen, mehr in die weltliche Breite. Auch die Kirche politisiert sich, und der Staat wird, wie J. Burckhardt zeigte, zum „Kunstwerk". Die Kunst aber schmückt wieder die Kirche und die Kirche finanziert sich (nicht nur im Ablaß) und ein Mönch begründet das erste Leihhaus. Dafür wird das Heer nun gläubig und siegt unter der frommen Jungfrau von Orleans und als Glaubensheer der Hussiten. Es gilt eben einzusehen, daß in der lebendigen Geschichte die Formung die Stoffe beherrscht und deren Grenzen überschlägt, daß darum der Säkularstil alle Gebiete durchdringt, so daß sie ihre Rollen zu vertauschen scheinen, zumal in einem so zur Einheit treibenden Jahrhundert.

Die wiedervortretende Einheitsmacht sucht überall nun die Ordnung des Vielen, sie will sich ausbreiten, will reich und voll werden; sie sammelt aber nicht

nur, sie ordnet nun auch und nicht nur Gelder und Truppen. Die geschlossene Masse siegt jetzt im Fußvolk der Janitscharen wie der Hussiten und in der Phalanx der Landsknechte. Die im 14. Jahrhundert erwachte Buntheit fügt nun sich der *Uniform*. Die Einheit gebietet der Vielheit und ist doch an sie gebunden wie der Kaiser an den Reichstag, die Fürsten an ihre Landtage. Aber die Vielheit selber kommt jetzt der Einheit entgegen, die keine Mache von Wenigen ist und drängt jetzt zur Sammlung. Es ist ein Jahrhundert der Städtebünde, der Konkordate, der Konzilien und Reichstage, der nationalen und übernationalen *Einigung*. Als *sammelnde* Kraft schwillt der *Nationalgeist* mächtig und gläubig aus dem Volke, aus der Masse auf: in Frankreich siegreich unter Führung der Hirtin von Orleans, auch in Ungarn, in Böhmen, wo die Hussiten mit ihrem Glauben zugleich ihr Tschechentum verfechten und die im 14. Jahrhundert erwachte erste deutsche Renaissance zerstören, wo auch die deutschen Akademiker ausziehen, weil sie vergebens die Stimmzählung nach nationalen Einheiten fordern, wie sie doch jetzt auch beim Konzil geschieht. Und Galeazzo träumt damals schon von einem einigen Königreich Italien. Seit der Jahrhundertwende haben sich die skandinavischen Reiche in der Calmarer Union zusammengeschlossen, und „ewig ungeteilt" unter der Oberhoheit des Reichs unterwerfen sich Schleswig und Holstein dem Dänenkönig zur Personalunion, und in solcher vereinigen sich jetzt auch in Spanien Kastilien und Aragonien und mit diesem wieder Neapel und Sizilien, die selber zum Königreich beider Sizilien verbunden werden. Der säkulare Unionsdrang durchzieht so die Politik, den Glauben wie die Wirtschaft und spinnt seine Netze immer weiter. Der im 13. Jahrhundert gegründete Hansabund streckt jetzt die Arme seiner merkantilen Herrschaft über die Nordlande, wie im Süden das glänzende Venedig zumal unter dem siegreichen Dogen Francesco Foscari weit über die Mittelmeerlande hinausgreift. Der Begründer der Weltfinanz, der große Cosimo in Florenz, wo damals bereits dutzende Banken das Geldwesen als Wirtschaftsnetz ausspinnen, bekennt ausdrücklich den Handel zu pflegen, weil er ein Band unter den Menschen stiftet.

Im Materiellen wie im Geistigen strebt alles zur Einheit, und das Florentiner Konzil erstrebt die Union der byzantinischen mit der römischen Kirche, und die großen Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel erstreben vor allem die kirchliche Einheit, die das 14. Jahrhundert gebrochen hat. Neben der causa unionis gilt es die causa reformationis, die in diesem Jahrhundert nur als straffere kirchliche Ordnung, nicht als eigentliche Reformation gefördert wird. Erfolgreicher geht man an die dritte Aufgabe, die causa fidei, die Beseitigung der Ketzerei. Hier herrscht nun im *Bindegeist* des Jahrhunderts die *Kirchenzucht* nicht nur über den Unglauben, auch über den Glauben, die Autorität herrscht über die freie Hingabe und die absolute Einheit selbst über die Einiger. So stellt das Konzil sich erst gerade zur Beseitigung des Schismas über die Päpste; dann aber siegt über die Konzilien Anspruch und Geltung des Papsttums, das nun aus der Ohnmacht des 14. Jahrhunderts, aus der Verbannung und Knechtschaft von Avignon und den Rienziwirren auferstanden ist. Nikolaus V. stellt den zerrütteten Kirchenstaat wieder her, hebt ihn zu Ordnung und Macht und zwingt

die Renaissance in den Dienst der Kirche (Pleyer). Vorüber sind die Kämpfe mit dem Kaisertum; Sigismund geht ebenso einig mit dem Papst wie Friedrich III., der sich wieder in Rom krönen läßt und sich vom zukünftigen Papste Aeneas Sylvius beraten läßt. Mit Hilfe der Kurie nur behauptet Heinrich IV. von England seinen Thron, und der Papst verteilt die Erde unter die streitenden Kolonialmächte Spanien und Portugal. So laut fast wie das dreizehnte, bekennt sich dieses Jahrhundert zum Glauben auch in seinen Nationalhelden, seinen Entdeckern, ja in seinen Ketzern. Heinrich der Seefahrer und Kolumbus glühen von Glaubenseifer, aber nicht minder die Jungfrau von Orleans, Savonarola, Hus und Hieronymus, die doch alle als Ketzer starben, und der Fanatismus lebt in den Führern und Massen der Hussiten, die übrigens mit dem Abendmahl in beiderlei Gestalt etwas fordern, was im 12. Jahrhundert üblich war. Doch es ist bezeichnend, daß die ketzerisch-demokratischen Glaubensbewegungen mehr in den Uebergangszeiten vom Anfang und Ende des Jahrhunderts auftauchen, da noch die Bestrebungen Wiclifs aus dem 14. Jahrhundert in ihnen nachklingen oder der Reformationsgeist des 16. vorklingt; im 15. aber erliegen alle Bestrebungen zu religiöser Lösung, Selbständigkeit, Neuerung oder Erneuerung; wie Hus und seine Freunde gerichtet, die extremen Taboriten geschlagen werden, so werden auch die Aufstände der Lollharden blutig unterdrückt und die Anhänger Wiclifs in England grausam verfolgt. In Spanien vor allem werden unter Ferdinand, der nicht umsonst der Katholische heißt, nicht bloß die Ungläubigen, die letzten Mauren aus dem Lande gedrängt und 800 000 Juden vertrieben, 1481 wird auch die Inquisition eingeführt und für Tausende Opfer lodern die Scheiterhaufen.

War es wirklich nur hie und da ein Herrscher, ein Papst, ein Orden, der solchen *Fanatismus* übte? Der Zeitgeist, der Säkularzug selber war fanatisch in seiner Bindung und zwang möglichst zur Uniformität und auch das Volk wütete mit abergläubischer Grausamkeit gegen alle Abnormität, und mochte sie sich nur im Aussehen eines Weibleins zeigen. Die Hexenprozesse, die — wieder für die säkularen Akzente charakteristisch — im 13. Jahrhundert aufkommen und im 17. ihren Höhepunkt erreichen, steigern sich im 15., das zuerst System daraus macht. 1489 gibt der „Hexenhammer" Unterweisung im Prozeßverfahren. Alles wird damals systematisch, schematisch, fanatisch betrieben. Bis zur Bigotterie drängt der gesteigerte Kollektivdrang den gläubigen Eifer zu lauten Chören zusammen, daß es selbst Kirchenleuchten wie Thomas a Kempis und dem Kanzler Gerson der Kirchenfeste, Wallfahrten und Bruderschaften zu viel wird. Es ist, als ob alle Bogen der Zeit straff gespannt, ja überspannt seien, und in hoher Spannung fühlt das geschichtliche Leben sich gläubig wie vom Himmel her gerufen. „Alle Fürsten und Völker lebten in gespannter Erwartung der künftigen Dinge. Mond- und Sonnenfinsternisse kündigten große Ereignisse an, und noch größere stellen gewisse Propheten unserer Zeit in Aussicht." So tönt es von Savonarola, der sich vom Elternhaus losgerissen, um Streiter Christi zu werden: „Meine Mutter weinte etliche Jahre — ich ließ sie weinen." Und seiner „schreckenerregenden" Predigt lauscht das Volk in Massen, und dann schaut es in schaudernder Lust auf

Scheiterhaufen, auf schreckhaft gemalte Totentänze, auf grausamste Foltern, wie sie die Räte des gefangenen Königs Maximilian erlitten. Und Tod und Geburt umgibt man mit finsteren Riten. So findet Huizinga zumal in den Westländern über das ganze 15. Jahrhundert eine tiefe Schwermut gebreitet, ein frommes Grauen über die böse Welt. Und im Osten läßt die Masse sich gläubig fortreißen in den wilden Kriegszügen der Hussiten. Ja, mit Feuer und Eisen waltet dieses eifervolle und darum *kriegslodernde* Jahrhundert, das Religion und Nation in Kampf und Verfolgung aufflammen läßt, das in Frankreich ein Weib selbst zum Heerführer aufstachelt, das Spanier, Czechen und Türken durch Kriegskraft zur Höhe bringt, das durch neue Heeresordnungen und Kriegsformen die politischen und sozialen Machtverhältnisse umwandelt, das jahrzehntelange Kriege nicht nur mit äußeren Feinden, sondern im Lande selber entfacht wie den Rosenkrieg in England und in Deutschland Fürsten und Städte aufeinanderhetzt, sie auch unter sich, in Sachsen sogar Brüder in Kampf bringt. Es ist das Jahrhundert der gepanzerten Herrscher wie Karl der Kühne und Maximilian, das Jahrhundert der eisernen Truppenführer, der Prokope und Colleoni, das Jahrhundert der wilden Janitscharen und Armagnaken, das Jahrhundert der *Tyrannen* nicht nur in Italien, die mit List und Mord ihre Herrschaft gewinnen und erweitern, das Jahrhundert eines Alexander VI., der zuerst mit Arsenik vergiften läßt, eines Ludwig XI., Richard III., Ferdinand von Neapel, der sich immer wieder am Anblick seiner gefesselten oder getöteten Feinde ergötzen wollte, das Jahrhundert der Fanatiker, der Ziska, Torquemada, Savonarola: wie hart und düster blickt es uns doch an — sieht so die befreiende Renaissance aus?

Und dennoch lebt sie fort aus dem lösenden Drang nach ihrem seelischen Erwachen im 14. Jahrhundert und füllt dem Menschen die Brust, daß er seine Kräfte entfalte, doch eben in der Kreuzung mit dem bindenden Stil des Quattrocento strafft sie dabei ihm die Muskeln, steckt ihn in Panzer und Waffenrüstung und spannt ihn zu gewaltsamem Fanatismus, selbst wo er sich ketzerisch losreißt. Das 15. Jahrhundert zeigt sich so in seinem Einheitsstil doch schon viel persönlicher als das verwandte 13. Es ist, als ob von den hohen Domen die festen Figuren in die Breite der Welt hinabsteigen und nun als David und St. Georg erfüllt, getragen, gezogen noch von der ganzen Baugewalt und der hohen Glaubensmacht, der sie entstammen, als deren ausgreifende Sendlinge nun eifervoll wirken und kämpfen. Die Bindung ist wieder da wie in der Hochgotik und Hochscholastik; aber durch die vom 14. Jahrhundert her fortsickernde Lösung tritt sie aus der hohen Einheit in die breitere Vielheit, vervielfältigt, verselbständigt, vergeistigt sie sich in der reicheren Fülle und freieren Auswirkung städtischen Lebens — und bleibt doch Bindung.

Das Quattrocento behält in allem künstlerischen Ausquellen eine gewisse *Gebundenheit*; schwankend zwischen Steifheit und Innigkeit strebt es in aller Buntheit zur Uniform und bleibt in allem frischen Auftrieb stark autoritär, bürokratisch und repräsentativ. Wie strahlen die Throne und glänzen die Hofhaltungen! Wie prangen die Fassaden und die Fresken mit ihren wohlgeordneten

Massengruppen. Wie prunken die Prälaten und Doktoren bei den feierlichen Konzilien! Selbst das Küchenpersonal am Burgunderhof verkehrt in hierarchischem Zeremoniell. Wohl spürt man den Atem der Renaissance, die das freie Spiel der Kräfte aufstachelt, und doch siegt darüber, gerade zu ihrer Stählung in diesem Säkulum überall die *strenge Ordnung*. Alles geht mehr und mehr aus losem Betrieb über in *festen, fachmäßigen Beruf*: Kriegführung, Verwaltung, Rechtsprechung, Erziehung, Studium, Kunst, Handel und Gewerbe. Der Berufssoldat formt sich im ersten stehenden Heer und im Landsknechtswesen; der Jurist von Fach bildet sich nach dem römischen Recht; das Beamtentum baut sich aus im Kanzleiwesen, der Handel im Bankwesen. Alles strebt zu zahlenmäßig gesicherter Ordnung, ins Mathematische, Mechanische, Systematische und hier zeigt sich das 15. Jahrhundert wieder als Vorläufer des 17. Von Luca Pariolis damaliger Erfindung der doppelten Buchhaltung sagt Sombart: sie „ist aus demselben Geiste geboren, wie die Systeme Galileis und Newtons — mit denselben Mitteln wie diese ordnet sie die Erscheinungen zu einem kunstvollen System, und man kann sie als den ersten auf dem Grundsatz des mechanischen Denkens aufgebauten Kosmos bezeichnen — die doppelte Buchhaltung ruht auf dem folgerichtig durchgeführten Grundgedanken, alle Erscheinungen nur als Quantitäten zu erfassen." Aller Bindungsgeist vereinheitlicht Qualitäten zu bloßen Quantitäten (als Graden einer *Einheit*); er wird *mathematisch* und auch *mechanisch*, wenn er in die materielle Welt eingeht. Die Mechanik des 17. Jahrhunderts hat mehr als im noch zu geistigen 13. Jahrhundert (doch vgl. dort Roger Bacon!) im 15. ihre Vorläufer. Ein Regiomontanus erscheint hier als Typus für die ineinandergehenden Interessen des ordnenden Jahrhunderts: zugleich Mathematiker, Bischof, Industrieller, Begründer der ersten Sternwarte, des ersten deutschen Kalenders und einer technischen Werkstätte, ist er auf allerlei mechanische Neuerungen erpicht wie Wasserleitung, Brennspiegel, Tierautomaten u. dgl. Die Erfindung erfordert Kausalsinn und Neuerungssinn, erfordert eben jene Kreuzung von Bindungsgeist und Renaissancegeist, die das 15. Jahrhundert charakterisiert. Ein technisches Zeitalter, das mit Kompaß, Brennspiegel, Feuerwaffen, Buchdruck in die Weite und Breite, in die Masse ausgreifen will, weil es zum Ganzen strebt, zum bindenden, rundenden Abschluß.

Kosmisch denkt dieses Jahrhundert und darum planetarisch. So kommt ja Kolumbus aus astronomischer Belehrung und Konsequenz zu seinem Wagnis und sucht wie Vasco de Gama nicht Fremdes, Neues, sondern den Anschluß ans alte Indien. Es gehörte der Fanatismus dieses Säkulums zur zähen Durchsetzung solcher Expedition schon für die schwer zu erlangende Ausrüstung und dann für die lange, unendliche Fahrt! Lang überhaupt ist alles Streben, ist der ganze Atem dieses Jahrhunderts, lang seine Fahrten, lang seine Wirkungsbahnen wie in den Feuerwaffen, lang schon die Spieße der Landsknechte, die nur als Masse wirken, lang und massig werden auch seine Geisteswerke, lang und barockartig schwerfällig die latinisierenden Perioden. Die Passionsspiele wachsen zu 8000 und mehr Versen, beanspruchen 3—4 Tage Aufführung und oft 300 Mitwirkende. Die Feste, zumal in Italien, werden prunkvoller und strotzen schon fast barock-

schwer von mythologischer Drapierung. Die Dichtungen schwellen aus dem lyrischen 14. Jahrhundert wieder an Stoff und Formumfang zu den jetzt blühenden Prosaromanen, zu Epen, zu Geschichts- und Sammelwerken, während das folgende Jahrhundert sich wieder leichter entladen sollte in Volksbüchern, Flugschriften, Dialogen. W. Goetz charakterisiert den Unterschied der italienischen Geschichtsschreibung im Trecento und Quattrocento: jene in der Volkssprache Kleines und Großes mischend verklärt die Heimat, den partikularen Stadthorizont; aber die nach 1400 auftretende Generation humanistischer Historiker wie Poggio, Bruni, Manetti, Biondo, zeigen sich jener weit überlegen durch reflektierte, breitere und festere Zusammenschließung des Stoffes, zumal um den Staat als Mittelpunkt, für den diese Humanisten auch tätig waren, durch wissenschaftliche Aufdeckung von Zusammenhängen und Einheitlichkeit der Gedanken, kurz eben durch bindenden Geist. Der historische Sinn wächst auch als episch sammelnder: Ulrich Füterer schließt jetzt die versunkene höfische Epik noch in einem umfassenden Werke ab; Kaiser Maximilian schreibt selber als Epiker und sammelt Dichtungen der mittelhochdeutschen Zeit, deren hohe Epen jetzt noch einmal im Druck heraufgeholt werden.

Wenn das 14. Jahrhundert die Holzschneidekunst für Flugblätter in Anspruch nahm, so arbeitet jetzt die Macht für die Masse auch im *Buchdruck*, der schon als „Druck“ mit festen Lettern für dieses energisch festigende Jahrhundert symbolisch ist. Das Buch dominiert, das da sammelt, festigt und sich verbreitet. Man glaubt dem Buch als der neuen Autorität; man geht auf den kanonischen Text zurück, wie die Meistersinger sich an die Tabulatur halten, wie die Theologen auf das Buch der Bücher, die Bibel schwören, die Juristen auf das corpus juris, die Mediziner auf Hippokrates, die humanistischen Astronomen wie Regiomontanus und Peuerbach auf Ptolemäus und andere antike Texte. Aeneas Sylvius heißt das Loben und Tadeln bei Cicero und Quintilian lernen, das Kriegführen bei Vegetius, und er erklärt: nie wirst du in der Erfahrung soviel erleben, als du im Lesen lernen wirst. Man glaubt dem Buch allein, selbst im materiellen Leben und fordert finanzielle Buchführung nach dem säkular so bezeichnenden Spruch: quod non est in libris, non est in mundo. Ja, die Welt selber deutet man als göttliches Buch, als codex naturae, und man sieht wohl die Welt entbunden, doch für die Erkenntnis sicherer gebunden und gesammelt im Buch. Die Bibliophilen erscheinen damals, die mit dem Fanatismus des Zeitalters in fernen Ländern nach Büchern fahnden, sie mit Gold aufwiegend sammeln und glücklich sind wie der Begründer der Vaticana über die Einbände hinzustreichen. Die ersten Bibliotheken überhaupt werden damals gegründet, wobei die Päpste mit den Mediceern wetteifern, die mit den äußeren Schätzen auch geistige sammeln, ja die Geister selber sammeln in der platonischen Akademie. Und dieses Jahrhundert ruft erst recht zur *Sammlung der Studien* in der Stiftung von Universitäten. Vom Ende des 14. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts wurden die meisten deutschen Universitäten begründet, aber auch andere wie Kopenhagen, Upsala, Krakau, St. Andrews, Glasgow. Auch hier ein Zeitalter der Organisation und fachmännischen Disziplin; mit dem Beruf

des Beamten und Soldaten festigt sich auch der des Gelehrten und Lehrers. Auch der Fürst wird jetzt methodisch erzogen wie Maximilian nach den Grundsätzen des Aeneas Sylvius; auch der Redner und Dichter wird geschult von einem Agricola, Celtes u. a.; auch im Liede hält der Meistergesang, zumal in der blühenden Mainzer Singschule seine bewährten Regeln fest. Doch das 15. Jahrhundert läßt gegenüber dem vom vorigen bevorzugten Einzelgesang namentlich in England und den Niederlanden mehr die orchestrale Instrumentalmusik und den monumentalen Orgelklang vortreten und den fest klirrenden Metallton des Clavizymbel, und es begründet die Zünfte der Kunst- und Stadtpfeifer. Auch die Bauleute schließen nun den festen Verband der „Bauhütte", und in der bildenden Kunst, der deutschen wie der italienischen, dominieren eben jetzt die „*Schulen*" und bestimmen die Lehreinflüsse, die Richtung. Lehrhaft wird dieses Jahrhundert in seinem Dichten, ja noch in seinem Lachen, und die Satire spannt sich didaktisch und dehnt sich episch breit. Seb. Brants Narrenschiff erscheint da im Unterschied zu Murners leichter skizzierter Narrenbeschwörung (1512) noch als ein „gewissenhaftes Kompendium moralischer Weisheit."

Vor allem aber setzt der Schulgeist, ja Hochschulgeist dieses Jahrhunderts die im vorigen zerfallende Scholastik wieder in Kraft und bringt in vieler Hinsicht eine *Restauration der Hochscholastik*. Der vom Individualisierungsgeist des 14. Jahrhunderts unter Ockhams Führung hochgetragene Nominalismus lebt zwar als via moderna fort, aber ohne selbständige Entwicklung und wird nur am Säkularende von Gabriel Biel schulmäßig zusammengefaßt. Als Vertreter dieser Richtung ragt höchstens noch Gerson hervor, der sie aus seiner Entwicklung im 14. Jahrhundert mitbringt, aber nun bezeichnenderweise von Ockham sich halb emanzipierend hier wie sonst vielmehr der Einheit und Vermittlung zustrebt, dem Realismus Zugeständnisse macht, eine „Konkordanz" lehrt zwischen Metaphysik und Logik, wie zwischen Mystik und Scholastik, auch de unitate ecclesiae schreibt und das Konzil über den Papst stellt, nur um das Schisma zu beseitigen. Sonst aber wird jetzt im Gegensatz zum 14. Jahrhundert der Nominalismus viel mehr in die Defensive gedrängt, scharf bekämpft von Petrus Nigri, Petrus Tartaretus u. a., ja zeitweilig in Frankreich durch königliches Dekret überhaupt als Lehre verboten, wie auch sein Meister Ockham von der Pariser Universität nachträglich verdammt wird. Dagegen ergreift in diesem Jahrhundert mit erstaunlicher Kraft der hochscholastische Realismus wieder die Offensive und wird selbst von Humanisten wie Agricola und selbst von Ketzern wie Hus verfochten. Da zeigte „der Thomismus im 14. Jahrhundert einen wesentlichen Rückgang — im 15. Jahrhundert dagegen tritt er wieder stärker hervor" (Ueberweg-Geyer). Ganze Reihen bedeutender Skotisten, Thomisten, ja in Köln sogar Albertisten melden sich in diesem Jahrhundert, voran Joh. Capreolus als Thomistarum princeps. Der Florentiner Erzbischof Antonin schreibt gleich seinem Meister Thomas, von sozial-ethischem Geist erfüllt, wieder eine summa theologica, und in Dionysius dem Karthäuser scheint die Universalität und literarische Produktivität der Großen des 13. Jahrhunderts wiedererstanden zu sein, auf die er so anhänglich zurückblickt wie jetzt der mystische Monist

Raymund von Sabunde und zuletzt noch Faber auf den vom vorigen Jahrhundert abgelehnten Lullus. Vor allem bleibt es doch eine gewichtige, erst im säkularen Rhythmus verständliche Tatsache, daß jetzt die via antiqua sich wieder starke Stellung erkämpft an den Universitäten, als deren Gründungszeitalter (für den Norden) das 15. Jahrhundert wieder parallel geht mit dem 13. (für den Süden und für England) und die auch jetzt wieder die Hauptstätte und Hauptstütze der Scholastik abgeben.

Aber bringt denn nicht das Quattrocento die Hochblüte des *Humanismus* und damit gerade des antischolastisch-neuernden Renaissancegeistes? Ja, der Humanismus kommt als Neuerung, aber man vergesse es nicht, zugleich als Erneuerung. Vorwärts schreitend, befreiend von den scholastischen Autoritäten schaut er zugleich zurück auf die Alten und bindet den befreiten Geist an neue Autoritäten. Er muß es; der ausschreitende Menschengeist würde gar bald im Nebel der Zukunft taumeln und stürzen, wenn er sich nicht zugleich Stab und Stütze suchte in einem geformten Vorbild der Vergangenheit — und damals erst recht, als er sich lösen wollte vom tausendjährigen Bann des Mittelalters. Nach der jungen Begeisterung für die wiederentdeckten Alten im Trecento beginnt nun das Quattrocento sie zu studieren. Nicht nur das Denken und Dichten der Humanisten sucht bei ihnen sein Heil, auch Fürsten und Heerführer wie Karl der Kühne, Malatesta, Colleoni, auch Historiker und Künstler wie Brunellesco, Alberti, Mantegna bekennen sich zum Vorbild der Alten und steigern sich an ihm gerade im 15. Jahrhundert (wie W. Goetz zeigt, der in dieser Entwicklung die Jahrhunderte der Renaissance fein differenziert). In jener notwendigen *Mischung von Freiheit und Bindung*, von *Neuem und Altem*, die so der Humanismus darstellt, so daß Joachimsen sogar die ersten Humanisten „scholastische Humanisten“ benennen durfte, hat man nun neuerdings von germanistischer Seite wesentlich das reaktionäre gelehrte Element betont, indem man ihn einseitig zum Volksgeist kontrastierte und nicht auch zur Scholastik, der gegenüber er doch wahrlich eine Fülle neuen Lebens aufsprudeln ließ mit seinem kühnen Aufbrechen weiterer Horizonte, seinem mehr weltlichen, weil aus der Heiligkeit in die Schönheit überschwellenden Lebensideal, seiner Wiedererweckung der freien Menschlichkeit, nach der er nun einmal den Namen trägt. Menschlich, allzumenschlich schillern und schwanken diese Humanisten zwischen Lehrmeistern und Abenteurern, zwischen Charakterfestigkeit im Stil eines Bruni und der Charakterlosigkeit eines Filelfo, zwischen Strebertum und Freiheitsliebe, gleichsam zwischen Sophisten und Sokratikern, zwischen Epikureern und Stoikern.

Sie suchen im Alten Neues, und das 15. Jahrhundert läßt zuerst bewußt das Mittelalter als media aetas hinter sich. Wer da in den Humanisten des Quattrocento bloß reaktionäre Pedanten sieht, der schaue nur auf einen Stürmer und Dränger wie Laurentius Valla, wie er mit scharfer Zunge, mit heftigen Gesten und hastigem Schritt sein glühendes Temperament entladet und wie er in einer Schrift den Anspruch erhebt 2000 vorher unbekannte Dinge zu lehren. Da haben wir den Autoritätenfeind kat' exochen, der da gleich andern Humanisten wild

gegen die Mönche, ja gegen das Papsttum eifert, so daß die Inquisition ihm mehrmals an den Kragen will, aber auch gegen Aristoteles losschlägt und gegen die Stoa, gegen Cicero und Boethius, gegen Averroes und anerkannte Scholastiker und Juristen. Und doch ist seine Philosophie, wie Freudenthal zeigt, noch stark mittelalterlich; er unterwirft sich auch wieder demütig der Kirche, wird apostolischer Sekretär Nikolaus' V., und er verficht auch selber alte Autoritäten, nur eben andere, wie Epikur oder Quintilian, dessen Lehren er fast unbedingt folgen will, auch er ein Fanatiker im Stil des Jahrhunderts! Unter der Deckung ihrer alten Autoritäten aber entfalten die Humanisten ihren Subjektivismus und Individualismus gar kräftig als Kritiker gegenüber anderen und indem sie nach ihrem eigenen Verstand die Quellen aus ihrer eigenen Lehre und ihrer eigenen Zeit verstehen wollen. Solchen Individualismus findet z. B. auch Walser bei den Humanisten des Quattrocento, der auf der anderen Seite betont, wie etwa Valla und Poggio sich gegenseitig der Ketzerei beschuldigen und sich ihre Gläubigkeit von hohen Kirchenmännern bescheinigen lassen, wie selbst der charakterlose P. Aretino Christus und die Madonna, den heiligen Thomas und die heilige Katharina erbaulich verklärt, wie überhaupt die Humanisten des Quattrocento sich viel mehr gläubig als skeptisch zeigen, und wie sie sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gleich dem Volk den Himmel als eine Feudalmonarchie (Gottes Thron von Heiligen umgeben) vorstellen (so Salutati, Poggio und Niccoli), in der zweiten Hälfte gemäß der geistigeren Subordination des Neuplatonismus (so Lorenzo di Medici, Pulci), und endlich wie der Paganismus der Humanisten mehr ein äußerer, formaler ist.

Formalisten aber sind sie zumeist in ihren Neuerungen, und auch Valla kritisiert die sonst geltenden Autoritäten wesentlich als besserer Stilist, Rhetor und Grammatiker. Auch der Niederländer Agricola, der den Humanismus nach dem Norden trug, hat bei allen Reserven sich doch schließlich den antiken Mustern angeschlossen und ihre Weisheit namentlich für das rhetorische Interesse ausgeschlachtet; denn im Grunde ist er wie Valla und mehr oder minder alle Humanisten dieses Jahrhunderts kein inhaltlich schöpferischer Geist, kein selbständiger Philosoph, sondern ein Philologe und Rhetor. Erudition und Eloquenz heißen die Geistesideale dieser Humanisten des Quattrocento, die auf die großen Dichter des Trecento schulmeisterlich herabschauen, ihr Latein, ihre Verse wie ihre Prosa und ihre Kenntnisse bemängeln. Statt der Dichter erscheinen eben jetzt Gelehrte, statt der souveränen Genies des 14. und im säkularen Rhythmus wieder des 16. Jahrhunderts, statt der Dante, Petrarca, Boccaccio und wieder der Ariost, Tasso, Bruno, statt all dieser freien Originalnaturen bringt das 15. Jahrhundert Universalnaturen auf den Plan, feingebildete, empfänglich gebundene im Stil eines Aeneas Sylvius oder Alberti; statt jener Schöpfer bietet es hingebende Sammler und Uebersetzer, Antiquare und Kopisten, in der Art eines Niccolo Niccoli. Wars nur ein Sinken der geistigen Kraft, ein Epigonentum, das sich darin bekundet? Nein, die großen Dichter des Trecento waren nur Propheten und Herolde, Pioniere, die der neuen Zeit freie Bahn geschaffen, die den Humanismus erst eröffnet als neue Perspektive, als Vision. Aber zur Erfüllung

dieses Ideals galt es nun den klassischen Stoff zusammenzutragen, Material zu häufen und für den Bauplan jener Könige hatten Kärrner ein Jahrhundert lang zu tun. Die von jenen eröffnete neue Welt wird nicht im Dichterflug erobert noch befruchtet; der befreite Geist brauchte dazu eine neue weltliche Bindung und Schulung; er mußte erst einmal lernen, mußte sich an Bücher halten, als *Bildungsdrang* erst sich empfänglich einstellen und zur *Universalität* auftun. Die Humanisten des Quattrocento bleiben in der Befreiung des Geistes und Verweltlichung die Erben des Trecento; aber sie fördern, verbreiten und vertiefen den Humanismus gerade durch Sammlung und Festigung. So hebt der säkulare Rhythmus den Fortschritt nicht auf, sondern steigert ihn eben im Wechsel der Leistungsform.

Dieses Jahrhundert, das so vieles konsolidiert und stabilisiert, so vieles *begründet* und *geordnet* hat, so vieles *gesammelt* und *zusammengefaßt* hat politisch, militärisch, ökonomisch, organisiert eben auch den wissenschaftlichen Betrieb durch Gründung von Universitäten und Bibliotheken. Auch der Humanismus sammelt seine Geister wie in der platonischen Akademie und festigt sich offiziell im Gegensatz zu den privatisierenden Großen des Trecento durch Lehrstellungen oder sonst durch Aemter in Anschluß an Höfe und Städte. Wie viele Humanisten zieren den Hof Alfonsos oder Nikolaus' V., wie viele widmen ihnen ihre Werke, wie viele sind päpstliche Hofsekretäre, und in Aeneas Sylvius steigt ja der Humanismus selber auf den apostolischen Stuhl! Und dann die glänzende Humanistenreihe als florentinische Staatskanzler von einer Jahrhundertwende zur anderen; von dem stoischen Salutato bis zum diktatorischen Macchiavelli! Und in dieser Reihe auch L. Bruni, der da stolz und feierlich in rotem Kanzlermantel einherschreitet und ausdrücklich den Feldherrn über den Philosophen stellt. Ja, sie alle damals, auch ein Valla, trugen den Nacken gar hoch in männlichem Stolz und Trotz, in harter, gewaltsamer, gebieterischer Donatellokraft, gewaltsam auch, wo sie befreien. Die Staatskraft regiert auch geistig, und wie die Kanzler werden Despoten vom Schlage Malatestas zu Humanisten. Von Platon wird vor allem der „Staat" übersetzt. Es scheint (nach Gundolf) ein cäsarisches Jahrhundert, in dem man Söhne gern nach Cäsar benennt, in dem Mantegna Cäsars Triumph malt, Colleoni Cäsars Büste sich noch aufs Grab setzen läßt und Karl der Kühne sich an Cäsars Vorbild und Schriften stärkt wie an Livius.

Es ist eben ein Neurömertum, das im 15. Jahrhundert selbst in den Humanisten aufsteht, die auch wieder im Gegensatz zu den Dichtern des Trecento zur lateinischen Schriftsprache zurückkehren. *Neurömisch* zeigt sich dieses Säkulum ja auf allen Gebieten; es zeigt sich stark militärisch uniformierend, juristisch das römische Zivilrecht und kanonische Recht durchsetzend; es arbeitet stark verwaltungstechnisch und disziplinierend; es treibt stark Rhetorik und Grammatik, es läßt nicht nur die lateinische Universalsprache wie bisher noch als lebende fortbestehen, sondern sucht sie über den Tagesgebrauch hinaus klassisch zu formen, es bevorzugt in Unterricht und in Ausgaben die römischen Dichter, erneuert auch die römische Komödie und läßt in seiner Rhetorik einen pathetischen Ciceronianismus aufschwellen, über den im folgenden Jahrhundert Eras-



mus spottet; es ehrt auch in Frankreich seine Dichter und Schriftsteller wie den feierlichen Hofhistoriker Chastelain als Rhétoriqueurs, vergewaltigt, wie Burdach ausführt, durch schwerfällig, überlange Perioden die deutsche, aber auch die französische und spanische Prosa und hebt wie die Landesrechte gegenüber dem römischen Recht so die Sondergrammatiken der Landessprachen auf unter der Allherrschaft der lateinischen Regeln. Niklas von Wyle baut jetzt „die deutsche Prosa" seiner „Translationen" genau nach dem Schema der lateinischen Grammatik, weil dieses seiner Ueberzeugung nach „als Inspiration der göttlichen Sprachoffenbarung das absolut Vollkommene darstellt, mithin für alle Einzelheiten der Wort- und Satzstellung — aller Sprachen gesetzgebend ist". Man streitet in Italien, ob ein guter lateinischer Dichter Kenntnis des Griechischen brauche.

Aber geht nicht die Sehnsucht der Renaissance viel mehr noch auf die Griechen, diese ewigen Befreier? Ja, aber wer darum im Humanismus des Quattrocento nur Befreiung sieht, wird schon durch die eine Tatsache geschlagen: es ist das Jahrhundert der *Byzantiner* als der Lehrer Italiens. Seit wann aber kommt der Byzantinismus befreiend? Es waren echte Byzantiner von offizieller, hierarchischer Stellung und Gesinnung, letzte Träger einer alten Tradition, Flüchtige aus einem sterbenden Reich — und das sollen Führer des neuen Denkens sein? Aus den Händen dieser Byzantiner empfingen nun die Italiener, auch ein Agricola, die griechischen Schriften und Lehren. Es glaubt heute niemand mehr, daß die Eroberung Konstantinopels durch die Türken den Humanismus in Italien geweckt habe. Brauchte ein Petrarca die Türken? Heeren hat es zuerst ausgesprochen: man würde die griechischen Musen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten. Und Ueberweg fügt richtig hinzu: man hat sie auch geholt. Er hätte noch weiter hinzusetzen können: man suchte sie auch an der Quelle auf, und Humanisten wie Guarino, Aurispa, Filelfo gingen nach Byzanz, vor dessen Eroberung ja auch schon die erweckenden Lehrer nach Italien kamen. Schon an der Säkularwende eröffnet Manuel Chrysoloras den Unterricht des Griechischen in Florenz und durch eine lange Reihe weiterer byzantinischer und ihnen folgender italienischer Lehrer, Grammatiker und Uebersetzer empfängt das Quattrocento das Hellenische zunächst formal, sprachlich und d. h. dienend. Dennoch liegt auch hier eine eigene Sehnsucht zugrunde; es ist der Weltdrang der Renaissance, der in diesem Jahrhundert fortwirkend sich zur Totalität und Universalität spannt und wie kirchlich, politisch und ökonomisch auch spekulativ das Einheitsband sucht. In dieser Sehnsucht nach Welterfüllung des Geistes, nach Bildung und Bindung zur Ganzheit, kommen nun die Byzantiner als berufene Erneuerer dem Grundtrieb der Zeit entgegen. Man kann da allerdings ebenso wie von einer Byzantinisierung Italiens auch von einer Romanisierung der Byzantiner sprechen, die zum Unionskonzil kommen und sich mehrfach durch Uebertritt ebenso der lateinischen Universalkirche anpassen wie als Uebersetzer aus dem Griechischen der lateinischen Universalsprache. Doch wird auch z. B. die kanonische Logik des Petrus Hispanus aus dem 13. Jahrhundert jetzt von Georgius Scholarius ins Griechische übersetzt.

Aber was ist es, das die Byzantiner inhaltlich dem italienischen Humanismus



zutragen? Das letzte schon übergriechische Griechentum, die eigentlichste Philosophie der Hierarchie, der Subordination und darum das geistige Vorbild des Byzantinismus selbst, den *Neuplatonismus*, der ja die Hauptphilosophie des Humanismus darstellt und sozusagen die weltliche Religion des Quattrocento, die fast an Stelle der Kirche trat. Der Hausgott der Mediceer ward Platon, vor dessen Bild der vom großen Cosimo früh schon zum Gründer der platonischen Akademie bestimmte Marsiglio Ficino eine ewige Lampe brennen läßt, wie er auch die Lehre Platons als des Schirmvogts der Religion in der Kirche vortragen heißt, und wirklich stellt Savonarola fest, daß man damals von den Kanzeln von Florenz kaum anderes verkünden hörte als Platon den Göttlichen. Aber dieser Platon der Byzantiner und der ihnen folgenden Humanisten war eben ein neuplatonisch umgedeuteter und d. h. in der zentralistischen Subordination gesteigerter, sozusagen ein hierarchischer oder gotisierter Platon, der das Verlangen des Jahrhunderts nach *Einheitsordnung* befriedigte. Wahrlich ein bindender Geist lebt in dem großen Byzantiner Plethon, der beim Unionskonzil die Platonbegeisterung der Italiener entfachte, in seiner Schrift von den „Gesetzen" den Neuplatonismus über das Christentum emporhebt, alle Ordner und Einheitslehrer der Menschheit, die Brahmanen und Zoroaster, Lykurg und Numa, Pythagoras und Parmenides, Platon und die Neuplatoniker als Autoritäten vereinigt und so eine uralt-neue mystisch-hierarchische Religion zusammenbraut, die weniger griechisch als orientalisch anmutet. Der Byzantinismus dieses Jahrhunderts geht eben zusammen mit seiner Hinneigung zum Orient, dem ja der Zug zur absoluten Einheit eingeboren ist, in die er die Vielheit bloß quantitativ und subordinativ durch Symbolik und Analogistik hineinzieht. Mit solchen Methoden wird auch die Kabbala damals so lockend für die Renaissancephilosophie, und Gruber vergleicht damit noch die Zahlensymbolik und Parallelisierungen der chinesischen Philosophie. Auch der arabische Orient, der, wie man bemerkte, schon wegen seiner Nichtschreibung der Vokale leicht Platon mit Plotin vermischte, neigte zur Subordinationsmystik des Neuplatonismus, der eben im Quattrocento seine Renaissance erlebte, als man das Ideal in der Vereinheitlichung fand. Dieses Zeitalter der Binder und Mischer liebte den Synkretismus, und Joh. Pico von Mirandola, der gerade so wirkungsvoll den Neuplatonismus mit der kabbalistischen Mystik verschmolz, lehrte, was damals ähnlich Lorenzo von Medici in seinen Hymnen ausspricht, daß Gott sich in allen Religionen, auch in der Philosophie offenbart habe. Picos Magie erforscht den Zusammenhang aller Sphären und die Sympathien aller Wesen. Ein glühender Einheitstrieb, glänzend sich ausprägend in Ficinos Büchern vom einen Ursprung der Dinge erfüllt damals mehr oder minder alle denkenden Geister und treibt so viele dem Neuplatonismus in die Arme, in dem ja die Einheit zur Apotheose gelangt.

In der Beleuchtung durch neuplatonische Mystik aber wird Platon seinem Schüler Aristoteles ganz entfremdet, den nun Plethon gegen ihn scharf kontrastiert, als naturalistischen Individualisten verkennt und verketzert und so dem Haß des Jahrhunderts überliefert. Dieses aber rief doch gerade wieder in seinem *autoritativ disziplinierenden* Stil nach *Aristoteles*, dem Vater der Scho-

lastik, dem systematischen Ordner der Welt, die er dem göttlichen „Monarchen" und „Feldherrn" unterstellt. So konkurrieren nun die beiden großen Konzentrationsdenker Platon und Aristoteles in der Schätzung des fanatisch bindenden Jahrhunderts, und den Platonfanatikern treten jetzt die Aristotelesfanatiker unter Führung des Patriarchen Gennadios gegenüber. Dieser Streit läßt nun das philosophische Denken erwachen, noch nicht im Suchen nach eigener Weltanschauung, sondern erst in der Wahl der Autorität für eine solche. Bald melden sich auch Vermittler, wie der Platoniker Bessarion die Parteien zu versöhnen sucht — damals als Cajetan und Vernias den averroistischen Aristotelismus mit der Kirche und als Raymund von Sabunde, Pico von Mirandola u. a. die Vernunft mit der Offenbarung zu versöhnen trachten. Wo er nicht mit fanatischer Gewalt auskommt, da sucht eben der Einigungstrieb des Jahrhunderts konziliatorisch, parlamentarisch wie in den großen Konzilien oder mit der jetzt zum Bewußtsein geschärften Kunst der Diplomatie die kirchlichen, politischen und sonstigen Gegensätze zusammenzuschließen, und er vertieft sich schließlich zu einer *mystischen Verklärung der Einheit*, zum höchsten Kult der Liebe in der Gottesliebe. In ihr schlägt nun die neuplatonisch gehobene Mystik des 15. Jahrhunderts von allen Seiten zusammen wie in den Lehren eines Gerson oder bei Raymund von Sabunde, der in der Liebe zu Gott zugleich das Buch der Natur mit der Bibel harmonisiert und bei Dionys dem Karthäuser, auch in den Liebesdialogen des Leo Hebräus, der wohl auf Spinoza wirkte, und namentlich bei Pico von Mirandola, der wieder auf die platonische Mystik Heinrichs von Gent zurückblickt wie Raymund und Dionys auf andere Denker des 13. Jahrhunderts.

Aber ist nicht der Aufschwung der Mystik gerade die kennzeichnende Leistung des individualisierenden 14. Jahrhunderts? Ja, aber nun ist es gerade überaus lehrreich zu sehen, wie diese fortlebende rheinische Mystik im 15. mit der allgemeinen Geisteswendung wieder aus dem Individuellen ins Absolute umschlägt, aus dem Subjektiven und Praktischen ins Objektive und Kontemplative, aus vorwiegender Seelenmystik zu vorwiegender Gottesmystik und dabei zugleich aus dem kühn Häretischen zum streng Kirchlichen und aus germanischer Volkssprache zu romanischer Universalsprache zurückkehrt, sozusagen aus persönlichem Bekenntnis zu allgemeiner Andacht. So bringt nun das 15. Jahrhundert in der Schrift von der imitatio Christi wohl die edelste treu katholische, darum später namentlich von den Jesuiten verbreitete Mystik, die so unendliche Wirkung übte, gerade weil sie durch den Subjektivismus des 14. Jahrhunderts hindurchgegangen, die persönlich erlebende Seele der Neuzeit aufnahm, aber sie doch aus dem nun wieder kleinen, engen sündigen Ich zum Triumph der absoluten Einheit zurückführt. So heißt es da: die Ruhe wohnt nicht in dem Vielen, das zerstreut, sondern in dem Einen, das sammelt und einigt; denn nicht aus dem Vielen kommt Eines, sondern aus dem Einen Vieles. Tönte nicht auch bei Marsiglio Ficino und dem ganzen Neuplatonikerchor damals solcher Hymnus auf die Einheit? Noch mystisch tiefer und zugleich moderner klingt endlich mit solcher Melodie die Stimme des Jahrhunderts gerade aus seiner Mitte vernehmbar in seinem größten Philosophen *Nicolaus Cusanus*.

Alles Streben und alle Kraft der damaligen offiziellen und zumal hierarchischen Zentralisation lebt in diesem späteren Bischof und Kardinal, der de concordantia catholica schreibt, die Einheit der Kirche am Konzil und schließlich über das Konzil hinaus in der päpstlichen Einheitsgewalt sucht, der an der Spitze der Gesandtschaft die Griechen zur Union mit der römischen Kirche einholt und auch noch darüber hinaus selbst den Islam als bloß schismatisch in diese einfügen will und im päpstlichen Auftrag eine Bekehrungsschrift für den Sultan schreibt. Kann man das Ideal der Glaubenseinheit weiter pflegen? Doch dieser Priester drängt in der Konsequenz des Säkularstils auch kräftig auf politische Zentralisation. Auf dem Basler Konzil schlägt er dem Kaiser Sigismund eine kaiserliche Zivilliste vor, jährliche Berufung des Reichstags, ein stehendes Reichsheer und eine juristische Reichsorganisation. Höher aber noch schwingt er im Denken das Ideal der Einheit aus geradezu als Grundtrieb seiner ganzen Spekulation; ja, das Problem aller Probleme, mit dem dieser große, kindlich geniale Geist ringt, wird ihm die Vereinheitlichung alles geistlichen und weltlichen Seins, aller Gegensätze überhaupt, wie er selber bekennt: „Ich machte viele Versuche die Gedanken über Gott und Welt, Christus und Kirche in einer Grundidee zu vereinigen; aber keiner von allen befriedigte mich, bis sich endlich bei der Rückkehr aus Griechenland zur See wie durch eine Erleuchtung von oben der Blick meines Geistes zu der Anschauung erhob, in der mir Gott als die höchste Einheit der Gegensätze erschien."

Was aber nun seine Spekulation über die griechisch-neuplatonische wie über die römisch-hierarchische Einheitssphäre, die beide gewiß auch in ihm lebendig vibrieren, noch hinausträgt, was ihn recht eigentlich das erste spekulative System der Neuzeit aufspannen läßt, ist seine Durchdringung jener südlichen Formung mit deutscher Mystik. Wieder liegt Fortschritt und Größe nicht in der Abstoßung, sondern in der Einschmelzung des Alten für das Neue, in ihrer Durchdringung zu höherem Ausgleich. Der Cusaner hat den besten Geistessaft des 14. Jahrhunderts, seinen Innenzug eingegossen in den erneuerten Absolutismus des 15. Beiden Zügen mußte er dazu eine bedeutsame Wendung geben. Das Einheitssystem schaltet er um aus bloßer neuplatonischer hierarchischer Subordination in organische Komplikation oder Evolution. Die absolute göttliche *Einheit triumphiert* weiter; aber sie steigt aus der Weltspitze ins *Weltzentrum*, und aus ihr fließt nicht mehr die Welt von oben, sondern sie entfaltet sich von innen. Dadurch ist sie nicht mehr absinkend entwertet, gebannt und gebunden, sondern eben als göttliche Entfaltung gewertet und aus dem göttlichen Zentrum zu peripherischer Unendlichkeit aufgetan, die der Cusaner zuerst für die Welt verkündet. Hat er damit nicht der expansiven Weltlichkeit der Renaissance, ja der Neuzeit die Bahn gebrochen, gerade durch die Vertiefung des göttlichen Absolutismus? Gerade aus der Innerlichkeit Gottes quoll ihm die Unendlichkeit der Welt. Aus dem Heiligtum trat er an den Rand der Welt zu neuem Aspekt: Die Welt als Welt hat sich ihm *zuerst* aufgetan als eine *Unendlichkeit*, die der Mensch von innen her fassen, erkennen will: „immer mehr erkennen zu können ohne Ende, das ist das Ebenbild der ewigen Weisheit. Immer möchte der Mensch,

was er erkennt, mehr erkennen, und was er liebt, mehr lieben, und die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie sein Erkenntnisverlangen nicht stillt." Wie ein Feuer könne der Geist durch sein ausstrahlendes Licht ins Unendliche wachsen. So bekennt der Cusaner zugleich den expansiven und unitarischen Drang der Zeit, deutsche Sehnsucht in unendlicher Hingabe. Das unendliche Weltverlangen wird ihm nicht in der Zerstreuung der Vielheit befriedigt, nur in der Ganzheit und Tiefe der Einheit.

Die *geistige Perspektive der Neuzeit* hat so der Cusaner *begründet*, indem er die dritte Dimension, die Tiefenrichtung eröffnete, die gleichzeitig der Malerei seiner niederrheinischen Heimat anschaulich aufging, indem er Gott aus der äußeren Höhe in die innere Tiefe zog, indem er überhaupt das Denken aus der mittelalterlichen, subordinativen Blicksrichtung von oben nach unten in die zentral-peripherische des neuen Lebens (s. oben) umschaltete, in die Spannung von innen und außen und das heißt für uns ja von Subjekt und Objekt, die beide vom Mittelalter noch ganz anders (als Substanz und Vorstellung) verstanden wurden. Der ganze nordischere Geist der Neuzeit, der erst aus dem Dunkel ins Helle strebt, aus Keim und Kammer sehnsüchtig, durstig ins Leben drängt und so problematisch ringt in unendlicher *dynamischer Entwicklung*, kommt im Cusaner zuerst zum philosophischen Bewußtsein, der nicht umsonst in scheuer Ahnung über das Gottsuchen schreibt, über gelehrte Unwissenheit und über Vermutungen, über den Geist als stammelnden Idioten und über die Brille, der sich so kurzsichtig und schwerfällig erst zur Anschauung und jenseits der Anschauung ins Unaussprechliche aufreckt. Die ganze glatter sich darbietende neuplatonisch-hierarchische Höhenperspektive verleugnet er nicht, aber er reißt sie sozusagen aus dem Zenith ins Zentrum hinein und läßt sie vom göttlichen Weltherzen her ausquellen. Selbst die Hierarchie verinnerlicht er, so daß ihm die Kirche zur Entfaltung, zur Explikation der päpstlichen Einheitsgewalt wird, in der sie complicative eingeschlossen sei wie die sichtbare Welt im unsichtbaren Gott. Auch die Trinität versteht er so als göttliche Weltentfaltung oder noch innerlicher als Momente des Erkenntnis- oder Liebesprozesses, und die Erkenntnis selber wird ihm zur Innen- und Eigenentfaltung des Geistes im Menschen, den er als Spiegel und Band der Welt, als Mikrokosmos deutet und wertet und zur Einigung mit Gott emporführt, wie schon die frühere Mystik, zumal des 14. Jahrhunderts.

Was ihn aber von dieser scheidet, ist eben wieder die volle Wendung ins Absolute; nicht so sehr die Vergottung des Menschen, der Seele als die Verinnerlichung *Gottes* in der *Zentrierung der Welt*, ist sein Grundinteresse und Hauptthema. Und so will er auch nicht wie jene eine subjektiv-praktische Heilslehre bieten, sondern ein kontemplativ gefundenes Weltsystem, das er wie die Einheitsspekulation des 13. und noch des 17. Jahrhunderts mathematisch ausdeutet und ausformt, und er hat überhaupt sein Denken auch wieder im Stil des Quattrocento (vgl. S. 248, 257) stark mathematisch orientiert und gefestigt, wie er selber erklärt: nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostra mathematica. Und es ist ja klar, daß die Einheit am deutlichsten die Vielheit in Quantitäten beherrscht; denn

auf die absolute Herrschaft der Einheit geht alles Ringen dieses faustischen Geistes: um der Einheit willen taucht er als Entdecker in die Unendlichkeit, da in ihr allein ihm die Gegensätze eins werden; um der Einheit willen vertieft er sich zugleich als Mystiker in die Innerlichkeit, da ihm nur im Unsichtbaren, Unaussprechlichen, jenseits aller Unterscheidungen des Verstandes, aller Distinktionen der Gelehrsamkeit, Gott aufschimmert als die letzte, die höchste, die absolute Einheit. Wenn man (wie Heidrich) selbst in der damaligen Kunst, z. B. beim Meister von Flémalle und bei Dirk Bouts die gesuchte Einheit von Gegensätzen hervorheben kann, so hat der Cusaner jedenfalls in seiner Grundlehre von der Einheit aller Gegensätze die letzte Sehnsucht und das tiefste Wort seines Jahrhunderts ausgesprochen.

DAS (16.) JAHRHUNDERT DER HOCHRENAISSANCE UND DER REFORMATION

Aus der Gebundenheit des 15. Jahrhunderts, das wie an Ghibertis Baptisteriumpforte oder bei den van Eycks die schon vorquellende Figurenfülle noch wie im Vortraum, in embryonaler Kleinheit und Enge oder in warm umschlossener Gruppe halb gefangen hielt, treten sie nun wie in Raffaels Sposalizio oder seiner Schule von Athen aus weit geöffnetem Portal einer Kirche, eines Rathauses oder Palastes hervor, die freien, reifen Gestalten des 16. Jahrhunderts in bunter Fülle herausdrängend, herrliche Künstler und kühne Entdecker, phantastische Schwärmer und freigeistige Zweifler und Spötter, lebenslustige Wanderer und abenteuernde Eroberer, selbstbewußte Bahnbrecher zu eigenem Schauen, Denken, Fühlen und Glauben, hochgesinnte Befreier, heftige Streiter, wilde Empörer und Verschwörer und trotzige Unterdrücker noch, aber meist erfolglose in dieser Welt *gelöster Kräfte*. Wie weitet da sich der Blick in neueröffnete Horizonte! Es ist, als ob es dem Jahrhundert wie Schuppen von den Augen fiele und wie Fesseln von den Armen. Noch vor der Säkularwende hat es Kolumbus nicht geahnt, daß er eine neue Welt entdeckte, die jetzt erst von Cabral bis Frz. Drake und W. Raleigh sich dem staunenden Jahrhundert auftat, eine neue Welt, deren alte Culturen von stürmischen Conquistadoren wie Cortez und Pizarro zerstört und deren junger Boden von mutigen Colonisatoren nun zuerst besiedelt ward. Nach dem orientalisierenden Quattrocento weht jetzt eine frische Brise von *Westen* her. Statt des geschlossenen Mittelmeers ladet nun der freie Ozean die jetzt aufsteigenden westlichen Seemächte Portugal und Spanien und später die Niederlande und England zu weiter kolonialer und merkantiler Entfaltung, der sich nun auch China und Japan erschließen. Auch Rußland weitet sich in die Ferne und streckt seine Fühler ins Neuland Sibirien. Sonst aber bleibt der Osten wie im Dämmerschlaf, in den näheren Ländern jetzt gelähmt unter dem Türkenjoch. Nach dem Westen geht nun der Lebenszug, wo sich das freie Meer und die neue Welt auftun. Balboa erschaut den stillen Ozean und Magelhaes umsegelt die Erde. Doch die Erde selber löst sich nun bei Kopernikus wie ein Schiff aus

dem Hafen von ihrem durch Tradition und Kirche sanktionierten festen Zentralstand im Weltall.

Aber was löst sich jetzt nicht alles auf Erden von altgeheiligten Banden! Eine *neue Welt* tut sich auf, auch in Sitte und Glauben, wie im Schauen und Denken, und der Nürnberger Reichstag erklärt das versuchte Verbot von Neuerungen für unmöglich. Hutten sieht eine „neue Zeit" anbrechen, und sein Ausspruch von der Lust in diesem Jahrhundert zu leben bezieht sich zunächst auf geographische Entdeckungen. Man führt die Wandlung des Lebens im 16. Jahrhundert vielfach auf die Entdeckungen und Erfindungen zurück — aber wer macht denn diese? Um zu finden, muß man suchen, und suchen muß man wollen. Die Menschen wurden neu, und durch sie und für sie erst die Welt, die ja als solche schon vorher und kaum anders da war. Die Brust löste sich ihnen als neuer Trieb ja gleichzeitig in Glauben und Kunst wie zu Seefahrt und Technik. Das Leben löste sich in ihnen, daß sie nun ausfuhren in die Welt — und Welt und Verweltlichung, was hieß es anders als bunte Entfaltung des Lebens? Gegenüber der geistlichen und herrschaftlichen Einheit und Bindung trat eben das Leben nun in die Gliederung, in die *freie Vielheit*, in die selbständige Bewegtheit, in die Variierung und Besonderung. Neben dem Herrn und Meister, dem Priester und Gelehrten, dem Beamten und Handwerker des bindenden 15. Jahrhunderts tritt nun stärker der freie Künstler und Schriftsteller, der Seefahrer und Kaufmann hervor. Die Kulturleistungen der Kirche treten zurück. Die weltlichen Berufe, die Luther zuerst als „Berufe" zur Geltung gebracht habe und in deren Anerkennung neben dem geistlichen Beruf er wieder im 14. Jahrhundert Vorläufer in Dante oder Tauler hatte, kommen im 16., wie v. Below ausführt, zu reicher Ausbildung und ständischer Gliederung. Die Arten der Kaufleute sondern sich; Großhandel und Kleinhandel, im Mittelalter vereinigt, kommen jetzt zur Scheidung (die sich nach Sombart im 18. Jahrhundert vollendet). Alle neueren, freieren merkantilen Formen sind im 16. schon angelegt. In der „Arbeit" bringt das Reformationszeitalter die Kräfte des Einzelnen zur Geltung. Der freie Bürger bestellt sein Porträt. Im wachsenden Handel und Wohlstand mobilisiert und privatisiert sich das Leben; das Zimmer beginnt von Musik zu tönen und vertieft sich bis ins Geistige in Dürers Hieronymus; das Haus stattet sich aus bis zur kleinbürgerlichen Wohnlichkeit und beginnt die Kunst in sich einzusaugen und weitet sich zu den Weltfirmen der Fugger und Welser. Solcher wirtschaftliche Individualismus sprengt nun die festeren korporativen Formen. Die Zünfte verfallen; der Hansabund geht zurück, während sonst, wie Below zeigt, der Großhandel Fortschritte macht, doch nicht mehr im Rahmen der mittelalterlichen Stadtwirtschaft; er ignoriert als Kapitalismus das Zinsverbot und befreit den subjektiven Marktpreis vom obrigkeitlichen justum pretium. Vor allem lösen sich die stabilen Lebensformen nun durch die Schiffahrt, die eine neue größte Aera erlebt und eine größere Welt entdeckt. Amerikas Gold steigert die Geldwirtschaft und lockt die ersten Auswanderer.

Die Erde wird weit, und die Welt wird sichtbar und treibt zur Pflege der *Natur*wissenschaften und öffnet dabei den Blick für die Fülle der *Varietäten*.

Die Scheidungen, Besonderheiten und Merkwürdigkeiten der Natur interessieren das 16. Jahrhundert mehr als ihre Ordnung und Gesetzlichkeit und ihre bindende Systematik, und in seinem ausgesprochenen Vitalismus bleibt es der klassischen Mechanik des 17. Jahrhunderts noch fern, wie es auch einen Kopernikus noch kaum zur Geltung bringt. Fracastoro, der wie Bruno auch als Dichter die Natur beschreibt, sieht sie von Sympathie und Antipathie durchzogen wie einst Empedokles in der griechischen Aufklärung, und für einen Agrippa, Paracelsus, Cardanus, Servet, Bodinus u. a. damals strotzt die Natur von dämonischen Eigenkräften, von Wundern und Absonderlichkeiten, die sie mit leidenschaftlicher Neugier aufsuchen. Dabei beginnt man den Menschen dem Weltband zu entwinden, das die Astrologie des 15. Jahrhunderts über ihn geworfen und nimmt ihn selbständiger, eigenartiger wie zugleich die Sonderformen der Natur, in deren Unterschiede und Eigenheiten man sich vertieft durch Herausarbeitung von Einzelwissenschaften. Konrad Gesner begründet die Botanik, Agricola die Mineralogie, Paracelsus die Chemie, Vesal die Anatomie, deren Sektionen dem Ganzheitssinn des Mittelalters widerstrebten, Paré die Chirurgie, Seb. Münster die Ethnographie, Mercator die Geographie in kartographischer Darstellung. Viele Beschreibungen von Tieren und Pflanzen erweisen jenen mehr auf die Mannigfaltigkeit als auf die Ordnung der Natur gerichteten Blick des 16. Jahrhunderts, so C. Gesners und Aldrovanis erstaunliche Spezialisierung der Zoographie, deren Blütezeit überhaupt um die Mitte dieses Jahrhunderts beginnt. Darsteller auch der marinen Fauna treten hervor, und Watten schreibt „über die Unterschiede der Tiere“. Weitere Reisen führen zu zahlreichen Monographien über wirkliche und fabelhafte Geschöpfe, und die Schilderung des Tierreichs löst sich mehr und mehr in Sonderbeschreibungen auf. Hans Sachs ergötzt sich noch lange an scholastischen Klassifikationen von den Fischen bis zu den Todsünden, bis die Reformation ihm den Geschmack an solchen Büchern nahm. Man scheidet in den Wissenschaften wie in den Künsten. Lomazza sondert 1590 sieben Grundformen malerischer Gestaltung. Als Feldscher findet Paracelsus „vierzigerlei Leibkrankheiten“. Ein Kochbuch von 1587 führt 83 verschiedene Ochsengerichte auf und 40 Rezepte für Hechtbereitung. Man spürt es den Menschen damals an, wie sehr sie sich an den Mannigfaltigkeiten des Lebens freuen, wie Rabelais an den lebendigen Einzelheiten der Schilderung oder wie Cardanus, Telesius, Paracelsus an den Sonderheiten der Natur.

Auch in der Geschichtsschreibung schlägt das Sonderinteresse durch das allgemeine hindurch. Das traditionelle, universal-historische Schema der Folge der Weltreiche wird nun abgeworfen und namentlich von Bodin scharf abgelehnt, der dafür lieber die Völkertypen differenziert. Ueberhaupt treten, wie Fueter zeigt, die Universalhistorien und Weltchroniken zurück gegen die partikulare, parteipolitische, lokale Historie und auch die nationale, wie sie damals Wimpfeling zuerst für Deutschland, die Italiener nicht bloß für ihre Heimat anlegen (Gottfr. Salomon zeigt hier den Zusammenhang der Wandlungen der Geschichtsschreibung mit sozialpolitischen Wandlungen). Dieser säkulare Zug zum Besonderen führt schließlich zu einer individualistischen Geschichtsauffasung, wie

sie auch Croce für jene Zeit betont, zu einer kausalen Hervorstellung der Persönlichkeiten und damit zur Pflege der Biographie wie zur scharfen Analyse der Charaktere und der individuellen Interessen. Vor dem nüchternen, schärferen *Sonderblick* dieser Zeit *säkularisiert* sich die Geschichte. Die Wunder werden einem Macchiavelli und Guiccardini lächerlich; die einheitliche höhere Weltordnung zerfließt im Kreislauf bunter Wandlungen; die Vorsehung macht der schon bei Dante auftretenden Fortuna, ja dem Zufall Platz. Das Leben wird in seinen Einzelgestalten nnd Einzelmomenten erfaßt und gekostet mit einem Glücksgefühl der Befreiung vom Bann des Ganzen, mit einem Optimismus, wie ihn Erasmus, Mutianus Rufus und Hutten fast schon im Stil der Aufklärung bekennen. Ueberall wird das Besondere und Eigene zu seinem Recht gehoben, von den tiefsten Schichten der Natur und des materiellen Lebens bis zu den höchsten Spitzen des Geistes. Der Säkularzug der Individualisierung durchdringt Spekulation wie Erfahrung, Glaube und Wissenschaft, Kunst und Politik. Ueberall lösen sich feste traditionelle Bande; überall will sich das Leben erneuen in der Gliederung, in der Sonderung bis zum Streit der Gegensätze.

Das stärkste Band des Mittelalters, die römische Glaubenseinheit, an deren Festigung und Erweiterung das 15. Jahrhundert (auch noch zuletzt, vgl. R. Wackernagels Abhandlung über Peraudi) so hingebend gearbeitet, löst sich nun in der größten Bewegung des neuen Jahrhunderts, in der *Reformation*, die nach vielen Kämpfen schließlich sich durchsetzt in jener mehr oder minder beschränkten Religionsfreiheit, wie sie der Augsburger Religionsfriede, der Schweizer Landfriede oder das Edikt von Nantes anerkennen. Während im 15. Jahrhundert der noch dazu vom 14., von Wiclif genährte halbe Reformversuch eines Hus unterdrückt ward, kann sich nun die Reformation durch alle germanischen Lande und Frankreich verbreiten, und während die Konzilien des 15. auf Kircheneinheit hinstrebten, wird in Konzil und Reichstag des 16. die Glaubensscheidung nur noch klarer und schärfer. 1558 sollen neun Zehntel Deutschlands mit Oesterreich protestantisch gewesen sein, und es gab Momente, da auch der Kaiser (Maximilian II.) und selbst der Papst (Clemens VII.) der augsburgischen Konfession zuneigten, da ein General der Kapuziner auch wirklich übertrat, da der Erzbischof von Köln im Begriffe stand, sein Regiment weltlich und sein Land protestantisch zu machen, wie es damals in 12 Bistümern und den Erzstiften Bremen und Magdeburg auch geschah und wie sich auf Luthers Rat auch das Land des geistlichen Deutschritterordens selbständig und weltlich machte. Dabei sprechen wir nicht von all den Intellektuellen auch in romanischen Ländern, die (von Calvin und den Hugenotten abgesehen) im 16. Jahrhundert mit den Protestanten sympathisieren, wie Faber, Ramus, Bodin, zeitweilig auch Rabelais, Bruno u. a. Die Allmacht der römischen Hierarchie ist auch politisch gebrochen. Maximilian I. zuerst nannte sich erwählter römischer Kaiser, und Karl ist der letzte, der sich vom Papste krönen läßt. In Maximilians Verzicht auf die päpstliche Salbung sieht v. Below ein Zeichen, daß nun das Mittelalter abgeschlossen ist; denn jetzt ist die Kaiserkrone nur eine deutsche, nicht mehr eine universale, wie sich auch sonst damals das Staatsleben nach bezeichnenden

Anläufen im 12. und 14. Jahrhundert von der kirchlichen Universalität emanzipierte. Franz I. erreicht es, daß die Kurie die Bischofswahl in Frankreich wesentlich dem König überläßt, und der launenhafte, scheidungslustige Egoist Heinrich VIII., ein übler Typus des beweglichen, individualistischen Jahrhunderts, trennt die englische Kirche vom Papsttum und zieht geistliche Güter ein. Elisabeth endlich läßt durch den Suprematseid den König statt des Papstes als Haupt der Kirche anerkennen. Damals als auch der Khalifentitel der Abbassiden in Aegypten abstirbt, beginnt das Papsttum, dessen Weltherrschaft selbst die Jesuiten Bellarmin und Suarez nur noch als indirekte verfechten, von der hierarchischen Höhe herabzusteigen, sich zu verstaatlichen, zu *verweltlichen*, sich zu individualisieren; es wird immoralisch in Alexander VI., kriegerisch in Julius II., schwelgerisch, ja freigeistig in Leo X., vergeistlicht sich wohl dann wieder in manchen Reformen, zeigt sich aber doch mehrfach eher auf Stärkung des Eigenstaates der Kirche als auf ihre Einheit bedacht.

So zeigt sich auch bei den weltlichen Herrschern des Jahrhunderts eine stark *persönliche*, mehr der *Hausmacht* dienende Politik. Wie persönliche Feinde, wie Großunternehmer und Spekulanten stehen sich in vielen wechselreich vergeblichen Kriegen Franz I. und Karl V. gegenüber, und im Weltreich Karls ging nur darum die Sonne nicht unter, weil sie ihm eigentlich nicht aufging, weil diese auf Personalunion ruhende Macht nur ein Schein war, eher ein Mondschein von drohenden Wolken feindlicher Mächte rings umgeben, und der mehr kluge und kalte als große Herrscher zog ja das Fazit seiner vergeblichen Lebensmühen, als er enttäuscht und verbittert freiwillig der Herrschaft entsagte und sich ins Privatleben zurückzog nach Teilung seines Reiches, mit der er nun das einst vom größeren Karl gestiftete Weltreichsband zwischen Germanen und Romanen und besonders zwischen Deutschland und Italien dauernd löste. Aber wie war sein „Weltreich" schon vorher gefährdet! Der Papst verbündet sich mit dem französischen König gegen Karls gefürchtete Hegemonie; die Türken drängen nach Wien, allerdings noch ohne Erfolg; die Korsaren, wieder in der stürmischen Seeluft dieses losgelassenen, abenteuernden Jahrhunderts mächtig geworden, durchräubern das Mittelmeer, in Spanien werden die Granden übermütig, in den Niederlanden trotzt der Bürgerstand der Macht des Kaisers, und die deutschen Fürsten legen ihm sogleich die Wahlkapitulation auf, die sein Regiment einschränkt durch die geforderte Stellvertretung und Zustimmung des Reichstags zum Kriege; selbst seine Gerichtsordnung, die Carolina, wird in ihrer Geltung durch die Stände beschränkt und dient nur zur Ergänzung des Landrechts. Karls Versuche, die reichsständische Selbständigkeit zu brechen, waren mißlungen; mußte er doch vor Moritz von Sachsen flüchten, wie in dem damals von Parteien zerrissenen Frankreich Heinrich III. mit Absetzung bedroht. Auch Heinrich IV. muß dort auf Anerkennung warten und sich den Einlaß in Paris „mit einer Messe erkaufen". Und dieses Jahrhundert erlebt auch die Entthronung Christians II. von Dänemark und zweier schwedischer Könige, die Absetzung, Flucht und Hinrichtung Maria Stuarts, die Belagerung des Papstes in der Engelsburg, die zeitweilige Vertreibung der Medici, die des Herzogs von Wirtemberg u. a. m.

Der Feudalstaat versinkt, aber der Absolutismus ist im Deutschland des 16. Jahrhunderts (nach Below) „noch keineswegs im Anzug"; die im parallelen 14. Jahrhundert auftretenden Landstände bleiben mächtig, und die Reichsstände dringen vor. In den sich ausbreitenden Weststaaten lebt der dort schon im 15. bewußt gewordene Absolutismus fort und schwillt auf, aber jetzt weniger allgemein wirksam und siegreich als mit einem Zug ins Persönliche und vielleicht noch auffallender ins Weibliche. Selbst dem harten Philipp II. fehlt zum Barockimperialismus noch der expansive Macht- und Prachtsinn, der positive Baugeist. Es lebt eher ein Zug düsterer Verneinung in ihm, der sich (wie Maximilian der „letzte Ritter") gern der „königliche Mönch" nennen ließ. Und dabei schließt Philipp nicht weniger als vier Heiraten, und ein anderer Tyrann des Jahrhunderts, Heinrich VIII. sogar sechs, die z. T. politisch bedeutsam werden. Der „Damenfriede" hat seinen Namen von den drei Fürstinnen, die bestimmend auf ihn einwirkten. Und das *Weib steigt* nun erst selber die Stufen des Thrones hinan: Margarete von Parma wird Generalstatthalter der Niederlande, Katharina von Medici beherrscht Frankreichs schwache Könige, Maria Stuart regiert in Schottland, Maria die Blutige in England, und hier bringt dann Elisabeth, an maßvoller Kraft und Klugheit wohl der erfolgreichste Herrscher des Jahrhunderts ihr Reich in Flor, recht im Gegensatz zu dem gewaltsamen Philipp II., der gleichzeitig Spanien zu Verarmung, Entvölkerung und Lähmung führt, seine Armada scheitern sieht und seine Kraft erschöpft in vergeblichen Versuchen zu religiöser und politischer Bezwingung der Niederlande, die am Ende dieses lösenden Jahrhunderts tatsächlich ihre Befreiung erkämpfen. Von den 17 sich charakteristisch absondernden Provinzen dieses nun in Freiheit aufblühenden Landes reißen sich die 7 nördlichen ganz von Spanien los. Auch Italien möchte seine ausländischen Herren vertreiben, und dort machen sich Genua und Parma selbständig. Die skandinavische Staatenunion, die das 15. Jahrhundert hindurch festen Bestand hatte, kommt zur Auflösung, und der deutsche Ordensstaat wird zerteilt.

Das *Deutsche Reich* als Zentralland ebenso wie *Italien* nun *entthront* und immer mehr von den souverän aufsteigenden Westmächten überschattet, gliedert sich jetzt in 10 Kreise und läßt bei solcher Einteilung noch die Ostländer draußen und auch die Schweiz, die von ihrem Anlauf zur Weltpolitik nach Marignano zurückgeschlagen, seit Säkularbeginn von Reichssteuern und vom Reichskammergericht, ja tatsächlich vom Reich selber frei wird. Vor allem aber zeigt sich das Reich innerlich gespalten durch die sich verselbständigende Fürstenmacht, in der der Absolutismus wieder gerade durch seine Vervielfältigung in *Partikularismus* umschlägt, und in dem Grundsatz: cuius regio eius religio wird ein Uebergang zwischen Religionseinheit und Religionsfreiheit erkämpft, d. h. bereits Religionsfreiheit für die Einzelstaaten, Religionszwang noch für die Einzelnen, der aber durch das Recht der Auswanderung noch gemildert wird. Mit jenem Grundsatz wird nun die Religion verstaatlicht und damit weltlich gebrochen, aus der Einheit in die Vielheit ausgestreut, aus der absoluten Wahrheit in den Sonderglauben gelöst. Ueberall erregt so das Jahrhundert den Trieb zur Selbständigkeit, im guten oder schlimmen Sinn, als Befreiung oder

Zersetzung. Der Partikularismus schreitet fort, wie sich auch die kleinen sächsischen Herzogtümer damals bilden. Die Territorialherren suchen privatrechtlich durch Erbverträge ihr Land zu vergrößern und beginnen mit staatlicher Fürsorge wie in der Aufklärung. Sie entfalten nicht nur ihre Hausmacht, ihre Sonderpolitik, sondern auch ihre Persönlichkeit in so problematischen Naturen wie Moritz von Sachsen und Albrecht von Brandenburg-Kulmbach, diesem „zweiten Alkibiades". Damals fühlt sich der wildkühne Cesare Borgia, der noch mit der gesammelten Kraft des 15. Jahrhunderts Italien erobern möchte, aber am Anfang des 16. zusammenbricht, als zweiter Cäsar, und es ist überhaupt bezeichnend, wie (nach Gundolfs Daten) das 16. Jahrhundert sich zu Cäsar stellt. Auf der einen Seite verwerfen Machiavelli, Hans Sachs, Luther in ihm den Tyrannen, und Michelangelo zeigt das Haupt des Brutus. Auf der andern Seite interessiert man sich (wie Montaigue) biographisch für ihn als persönlichen Helden.

Das *ritterliche* Ideal steigt auch in den Fürsten zu neuer Romantik auf, Maximilian bleibt eben doch nicht der „letzte Ritter"; Heinrich II. stirbt an einer Turnierwunde, und in Bayard wird der „Ritter ohne Furcht und Tadel" erst zur klassischen Gestalt. Die Hugenotten verbünden sich in Frankreich mit dem Adel, dessen Ritterehre Gentillet gegen den macchiavellistischen Absolutismus verficht. Mächtig geworden streitet in Spanien der *Adel* gegen die Königsmacht und auch in England, wo er durch die eingezogenen geistlichen Güter bereichert wird; er kämpft in den niederländischen Geusen tapfer um seine Freiheitsprivilegien; er empört sich in Dänemark und erzwingt das Wahlkönigtum in Polen; er führt in Deutschland, wo Luther an ihn sein Sendschreiben erläßt und selbst als Ritter Georg auf der Wartburg lebt, den Ritterkrieg und ermannt sich zu neuen Heldengestalten in Sickingen, Hutten und Götz von Berlichingen. Ja, der Ritter steht wieder auf; aber wenn man ihm die Burg zerschossen hat und das Schwert zerschlagen, vertauscht er es mit der Feder. Er hebt sich nun zur Idealität der Erinnerung in der inneren Einkehr und wird verklärt im „christlichen Ritter" Dürers. Und auch zum idealen Weltmann verfeinert sich der Adel in Castigliones Cortegiano und offenbart die Ehre als Grundtrieb aller Heldentaten bei Guicciardini und Rabelais. Der Ritterroman wird wieder beliebt; aber die Ritterromantik selber belächelt sich, indem sie ihr persönliches Heldentum ausspinnt in Ariosts Orlando Furioso, in Rabelais' Gargantua und Pantagruel bis zu Cervantes' Don Quixote am Jahrhundertende und auch im populären Stil des „Finkenritter". Sie lächelt, indem sie ihre Tatenkraft, die in der neuen Welt nun keinen Raum mehr findet, verklärend auflöst ins Phantasiespiel. Der Adel dichtet in Ariost und Tasso, dem Dichter der Kreuzzugshelden, in Ronsard und Mendoza, und die Portugiesen Camoes und Montemayor fühlen sich als Erben der Troubadours. Aber das Rittertum vergeistigt seine Sturmkraft nicht nur in der Poesie, auch in der Spekulation und Aufklärung eines Agrippa von Nettesheim, eines Paracelsus, schließlich eines Montaigne, auch im freien Idealismus eines Hutten wie im gläubigen und doch reformeifrigen eines Loyola, dieses geborenen Landedelmannes, der als „Ritter Christi" ursprünglich wieder einen Kreuzzug plante und seinen geistlichen Orden gründete zum Streit für die Kirche. In H. Rantzau damals

schildert O. Brandt einen adligen Ökonomen zugleich als Dichter und Kunstförderer. Im Ritter redet nun wieder der Landgeist wie in den Bauern, die Götz von Berlichingen führte. Die Gutswirtschaft kommt auf, die Wurzel der Eigenkraft, das Sonderleben, wie es die ritterlichen Selbstbiographien eines Götz von Berlichingen, Schärtlin von Burtenbach, Hans von Schweinichen bekennen, steigt wieder auf in diesem Jahrhundert, nachdem das vorige es in der Uniform, in der gesammelten Masse von Stadt und Staat, Kirche, Schule und Heer, unter der Zuchtrute von Autorität und Disziplin zu erdrücken schien.

Mit den Rittern erheben auch die *Bauern* im *lösenden* Jahrhundert aus der Unterdrückung wieder ihr Haupt, tragen seit 1502 das Abzeichen ihres Standes, den „Buntschuh" als Fahne der Empörung, und wenn sie im Bauernkrieg auch geschlagen werden und die jetzt verlangte Lösung von der ihnen erst im 15. Jahrhundert so hart aufgezwungenen Hörigkeit nicht durchsetzen, so bleiben sie doch noch frei von der Leibeigenschaft, zu der sie erst das 17. Jahrhundert herabstößt. Jetzt aber spüren sie den Hauch des befreienden Säkulums und berufen sich auf die „Freiheit eines Christenmenschen", die da Luther verkündet, der ja ihnen und ihren Rechtsansprüchen zuerst günstig gestimmt war, er, der selber ein Bauernsproß war wie ja auch Zwingli. Und Luther, in dem Ranke die Hartnäckigkeit des Thüringer Bauern spürt, erklärt nicht nur allgemein befreiend: „ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher hat seines Handwerks Amt und Werk, und sind doch alle gleichgewählte Priester und Bischöfe"; er bekennt noch besonders: der Streich eines Dreschers in der Scheune gelte vor Gott so viel als ein Psalter von einem Karthäuser gesungen. Und Luther freute sich am Wachstum der „Blümlein" und heißt in den Tischreden die Entfaltung des Samens und des weichen Kerns aus der harten Schale mehr beachten, als es der städtische Humanist Erasmus verstand und überhaupt als es „im Papsttum" geschah. Ja, in der Reformation erhebt zum erstenmal der Bauerngeist seine Stimme; in ihr spricht die urständige Natur, der agrarische Individualismus in seiner unmittelbaren Bodenkraft, und darum greift sie im Gegensatz zu dem städtisch gelehrten Humanismus des 15. Jahrhunderts bis in den Volksgrund. Auch in Frankreich griff die Reformation mehr ins Land hinaus, während die zentralen Potenzen, die Capitale Paris wie der König und die scholastische Sorbonne katholisch blieben. Weil sie zur Seele des Volkes sprach, griff die Reformation nach allem autoritären und universalen Latinismus des 15. Jahrhunderts wieder wie die Mystik des 14. zur Muttersprache in Luthers Bibelübersetzung und Kirchenliedern, in all den Flugschriften der Zeit und im Voranstellen der deutschen Predigt, die nun auch die Kapuziner volkstümlich gestalten. Die deutschen Bauern richten damals ihre Empörung auch gegen die römisch geschulten Juristen, und auch in Frankreich kämpft sich seit 1539 im Rechtswesen die heimische Sprache durch. Der feingeistige Montaigue liebt dialektische Derbheiten. Der Volkston siegt, und *volkstümlich* dichten Fischart und Hans Sachs; Volksbücher, Volkslieder, aus denen ja erst die Gesellschaftslieder aufsteigen, Volksschauspiele und derbe Possen breiten sich aus; der Schuster Hans Sachs ist der echteste Prophet der Zeit, und der Bauerssohn Heinrich Bebel hebt

als Akademiker die Volksschwänke in die Literatur. In Peter Breughel findet das Bauernleben seinen größten Darsteller.

Ja, das Volk redet in diesem Jahrhundert mit, so laut wie noch nie, religiös und politisch, literarisch und künstlerisch und selbst wissenschaftlich, wenn man z. B. an Paracelsus denkt, den Reformator der Chemie und berühmtesten Arzt seiner Zeit, der von einer Schweizer Bäuerin und Hörigen geboren, stolz ist „in Tannenzapfen erwachsen" zu sein, „genährt von Käse und Haberbrot", und schreibt: „Habe kein Acht meines Elends, du Leser, laß mich mein Uebel selbst tragen — die Armut ward mir vorgeworfen durch einen Bürgermeister, der etwa die Doktoren nur in seidenen Kleidern gesehen hatte." Er aber trug sich wie ein Fuhrknecht, und er sprach und lehrte in der Volkssprache, und er fand, daß „in dem gemeinen Mann, im Bauer die Vollkommenheit christlichen seeligen Lebens am mehresten wohnet, bei den andern garnichts", und er selber, der stets „am Pflug der Nahrung" stand, gedenkt der „armen Menschen vor den Kirchen" und hinterläßt das Wenige, das ihm blieb, an „arm, elend und dürftig Leut". Und das Volk blieb ihm dankbar und betete noch nach Jahrhunderten an seinem Grabmal. Er aber hatte dem Volk nur geholfen, wie es ihm geholfen hatte; denn er rühmt sich, daß er neben allen hohen Schulen vom gemeinen Volk gelernt, vom Bauern und Handwerkern, Hirten und Zigeunern, von „Scherern und Badern, Weibern, Schwarzkünstlern und Nachrichtern", und er rechnet sich stolz zur Chirurgenzunft, die bisher als „unehrlich Handwerk" galt, und hob so insgesamt die Volksweisheit zur Höhe der Wissenschaft.

Das *Volk steht auf*, damals in seinen Tiefen aufgewühlt, nicht nur im Bauerntum, auch in der städtischen Plebs, die etwa in den Wiedertäufern neben einem Tuchmacher von einem Bäcker und einem Schneider geführt wird. Das Volk steht auf wie in den deutschen Landen auch in den Niederlanden, in England und in Frankreich, das in Barrikaden von 1588 einen Vorspuk von 1789 erlebt. Einen Freiheitssturm läßt dieses Jahrhundert durch die noch gebundene Welt erbrausen, aufrichtend und zerstörend. Alles, was da im Zeitalter und Gefolge der Reformation kommt, Ritter- oder Bauernkrieg, Hugenottenkriege, schmalkaldische oder niederländische Kriege — sind es nicht lauter Freiheitskriege? Die alten Klöster tun ihre Pforten auf, um sich zu entleeren, und vom Zwang des Zölibats lösen sich Mönche und Nonnen, die ja schon immer mehr als die Weltpriester zum religiösen Individualismus neigten. Voll Lust zu leben, zur Erweckung seines Jahrhunderts, schreibt Hutten sein Sendschreiben als „Freier" an einen „Freien": „Wache auf, du edle Freiheit". „Wer wagt es, mit Hutten für die öffentliche Freiheit zu streiten?"

Ob Hutten nun für die öffentliche Freiheit eintritt, ob Luther von der „Freiheit eines Christenmenschen" handelt gegenüber der „babylonischen Gefangenschaft der Kirche", ob Zwingli und Calvin in der Schweiz die freie Gemeinde einführen und zugleich politisch die autonome demokratische Republik, ob die Reformation überhaupt Freiheit von Papst, Bischof und Konzil, Freiheit vom Zwang des Zölibats, des Fastens, der Beichte anstrebt, ob der Papst und der französische König sich gegen den Kaiser verbünden für „die Freiheit Europas",

ob auch gegen den Kaiser die deutschen Fürsten mit Moritz von Sachsen die „deutsche Libertät" durchkämpfen wollen, ob der polnische Adel in dem verderblichen liberum veto das Recht des Einzelnen durchsetzt, ob die Geusen für die niederländische Freiheit bluten, ob die empörten Bauern die Befreiung von der Hörigkeit, freie Jagd, freie Holzung, freie Pfarrwahl der Gemeinde fordern und gar Thomas Münzer völlige Freiheit und Gleichheit und die Wiedertäufer Gütergemeinschaft und Vielweiberei heischen, bis die Schwärmer mit dem Gewand auch alle moralische Scheu und Bindung abtun, ob die Zwickauer Propheten auch von der Bibel sich lösen mit eigenen Offenbarungen, ob der Pädagoge Trotzendorf seine Schülerrepublik einrichtet, ob Tassos größte Dichtung das „befreite Jerusalem" feiert, ob in Tunis 20000 befreite Christensklaven aufatmen — es sind das alles himmelweit verschiedenartige und verschiedenwertige Bewegungen und doch alle getragen von einem *Ideal der Freiheit*, einem Drang nach Selbständigkeit, der auf allen Gebieten, in allen Formen und Graden sich auswirkt. Und wer kann etwa bei Zwingli den Zug zur Denkfreiheit, zur Glaubensfreiheit und zur Volksfreiheit trennen? Ueberall entwinden sich neue Kräfte dem Dunkel und dem Druck, die Kleinen stehen auf, und Ranke spricht von dem unbedeutenden Mönch an der kleinsten Universität im kleinsten Land, der es wagte, gegen Papst und Kaiser aufzutreten. In Italien schießt der Schuster Pasquino Pfeile des Spottes gegen Kardinäle, und der Schusterssohn Aretino wird als Kritiker eine literarische Macht. Das Volk steht auf, und der bisher so stark slawische und noch barbarische deutsche Osten steht auf und beginnt sich, wie Nadler zeigt, um 1500 literarisch zu regen und sogleich humanistisch und mystisch, eben subjektiv, persönlich gerichtet ins deutsche Geistesleben einzutreten. Und auch das so lange im Schatten gebliebene *Weib* steht auf, nicht nur in Herrscherinnen (vgl. S. 273), auch in Dichterinnen wie Margarete von Navarra und Vittoria Colonna, und es sitzt auf Bildern des 16. Jahrhunderts zuerst musizierend am Spinett oder „Virginal". Und Raffael verklärt neben Maria Atalante und Galatea, Lionardo Mona Lisa, und Vives schreibt seine institutio feminae und Agrippa von Nettesheim seine emanzipatorische Lobschrift auf das weibliche Geschlecht. Die hochgeistige Isabella d'Este, una donna di *sua* opinione, wird als primadonna del mondo gepriesen. Lucrezia Borgia eröffnet die Reihe der Salons, die dem 18. Jahrhundert zum Vorbild dienen konnten. Fürstinnen wetteifern mit Hetären an Höhe der Bildung, und in Castigliones Cortegiano erhebt sich auch das Ideal der „edlen Frau". Und die *Jugend* steht auf in einem Thomas Münzer, einem Cesare Borgia, wie Macchiavelli ihn feiert, der überhaupt eine Grundrichtung der Renaissance ausspricht, wenn er die Jungen vordrängt als Günstlinge der Fortuna, und lange noch klingt Lorenzos herrliches Lied auf die Jugend nach. Das Mittelalter aber schaute zum greisen Papst auf und auch noch das Quattrocento, das auch die bärtigen Byzantiner wie den 83jährigen Plethon mit platonischem Ernst als Autoritäten verehrte. Nun aber im Cinquecento, das wie das 18. ein „Jahrhundert der Frau" war und der jugendlichen Lebenslust, da selbst ein Papst Freude hatte an Jagden, Tänzen, Festen, Spielen und Versen, da die Aufklärung auf Thronen

saß, die Ausschweifung Mode ward und die Liebe literarisch verklärt an den Farnesinabanketten schwelgte — wie wenig fehlte noch zum Rokoko!

Der *Lösungstrieb* durchzieht das neue Jahrhundert als Segen und als Fluch, maßvoll und besonnen, aber auch stürmisch und wild; denn er löst alle persönliche Leidenschaft und läßt nicht nur die schwärmenden Befreier, sondern in der Reaktion auch die Unterdrücker blutig rasen. Es toben da nicht nur die Cesare Borgia und Alessandro de Medici in Italien. Die „Bluthochzeit" tobt in Paris mit 2000 Opfern und mit 20 000 in den Provinzen, und Holland und Friesland sahen bis 1573 18 600 Hinrichtungen. Es toben da „Iwan der Schreckliche" in Rußland, „Maria die Blutige" in England und das „Stockholmer Blutbad". Es toben die Bilderstürmer, die Wiedertäufer, all die Scharen Karlstadts und Thomas Münzers, und leidenschaftlich aufwühlend predigen die Calvinisten auch in Schottland, in den Niederlanden. Aller Orten regt sich der Sektengeist, und die Dissenters streiten in England gegen die Conformisten, und in Deutschland protestieren die „Protestanten". Das ganze Zeitalter der Reformation, in so vielen Religionsdebatten ausgetragen, stellt sich für Ranke dar als ein einziges großes Gespräch, und auch ein Raffael verklärt die Disputa, wie ein Luther gegen Erasmus polemisiert, ein Scaliger gegen Cardanus, Paracelsus gegen die Zunftmediziner, Melanchthon gegen Amerbach, den der Streit um einen Buchstaben aus Wittenberg vertreibt und zum Glaubenswechsel bringt. Melanchthon selber aber freut sich noch auf dem Sterbebett der „Wut der Theologen" zu entrinnen, und selbst die Concordienformel von 1577 führt ja nur zu neuem Streit.

Ja, es ist ein *streitendes* Jahrhundert und darum voll dramatischen Lebens auch in der Literatur, die so gern dialogisierte von Erasmus und Castiglione bis Bodinus und Bruno und die ja im ersten Menschenalter stark beherrscht ist von der Reformation. Da entladet sich aus den Kreisen eines Luther und Hutten eine Flut von Kampfschriften, Dialogen, Tendenzdramen. Luther selbst denkt und schreibt stark *dialogisch*, hält nicht nur seine Religionsgespräche, auch seine Tischgespräche. Und Luther lehrt in Frage und Antwort und schreibt seinen Katechismus, aber einen solchen, der weite Verbreitung fand, schreibt jetzt auch der Jesuit Canisius, ein großer Katechet und eifriger Disputierer. Und Luther glaubt schon im Alten Testament Dramen durchzuspüren und läßt geistliche Schauspiele und lateinische Komödien aufführen. Und welche Fülle von Dramatik strömt damals aus Hans Sachs, aus seinen hunderten von Schauspielen, zu denen noch Prosadialoge und Kampfgespräche kommen! Und wie blitzt es aus den Dramen des streitbaren, boshaft witzigen, unruhig wandernden Philologen Frischlin, einer typischen Säkulargestalt! Die Literatur wird immer dramatischer, und doch bringt es das Jahrhundert so lange nicht zu einem großen Drama — aber nicht etwa, weil es zu wenig, sondern weil es zu sehr dramatisch war, weil es dramatisch *lebte*. Es ist ein vitales und vitalistisches Jahrhundert, das der Losung Guicciardinis folgt „memento vivere" und der Aretinos „il vivere risolutamente". All dieses dramatische Leben war noch zu jung persönlich, zu unmittelbar, um sich zur großen Form abzuklären und auszubauen, obgleich es nach diesem Ziele strebte und es in den

beiden letzten Jahrzehnten im englischen Drama auch erreicht. Sonst aber gab die aufquellende Dramatik erst ihr natürliches Leben aus in der Handlung, Sprache und Schrift des Tages und darum in Konversation, Dialogik, Debatte, im Frage- und Antwortspiel der italienischen Salons, vor allem aber in Zank und Streit, und darum ist es auch mehr derbe Volksdramatik als hohe Kunstdramatik, die dieses Jahrhundert zeitigt, in dem deshalb die deutschen Schauspieler Dilettanten waren, bis erst im letzten Jahrzehnt die englischen Komödianten einziehen. Und darum liefert es mehr noch dramatische Stoffe als dramatische Werke.

Da steigen sie uns auf, all die lebensvoll blühenden, glühenden Gestalten, die dieses leidenschaftliche, kämpferische Säkulum mehr als irgend ein anderes dem späteren Theater als lockende, ja klassisch berufene *Figuren* zubrachte: Don Carlos und Fiesko, Maria Stuart, Egmont, Tasso und Götz von Berlichingen, Thomas Münzer, die Hugenotten, Lucrezia Borgia, und wie viele andere noch, Faust vor allem nicht zu vergessen, der damals als historische Gestalt, aber auch schon dichterisch lebte, vom bezauberten Volksgeist in Spannung aufgegriffen, von Marlowe schon dramatisch gefaßt ward. Damals erschien die erste Sammlung von Zaubergeschichten des Doktor Faust, dieses Astrologen, Wahrsagers, Wanderers, dieses alles wollenden, alles könnenden zügellosen Geistes, der schließlich vom Teufel geholt wird. Dieser Typus des wagenden Menschenstolzes, dieser deutsche Prometheus, der wieder im 14. Jahrhundert in der Theophilusgestalt einen Vorläufer hat, offenbart sich als stärkster Typus der Zeit, wie er in so vielen Gestalten des Jahrhunderts wiederkehrt, in so vielen Suchern, Ringern, Wanderern, die alle, wie mit einem gährenden Trank im Leibe, die Welt mit neuen verlangenden Augen anschauen und keine Ruhe finden, in keinem Ort und keinem Beruf, keinem Prinzip, wenn sie nicht Erlösung suchen im höchsten Ausdruck des Glaubens, der Kunst und der Spekulation: Faust lebte höher damals als im historischen Faust in Hutten und Agrippa, Pomponatius und Paracelsus, Cardanus und Bruno, Tasso und Camoes, Benvenuto Cellini und Michel Angelo; er lebt noch überwunden in Luther, der damals als sein Gegenbild galt und dessen dämonische Augen doch dem päpstlichen Legaten so unheimlich schienen. Und Luther ringt mit dem Teufel, an den dieser Glaubensstreiter so fest glaubt, wie auch das ganze Jahrhundert seine Moralistik am Teufel dramatisiert und zu schärferer Charakteristik der Laster sogar einen Geizteufel, Spielteufel, Fluchteufel und andere mehr unterscheidet.

Dieses streitende, scheidende, lösende Jahrhundert, das so viele Differenzen, ja Gegensätze ausladet, die das vorige zunächst in der Mystik seines größten Philosophen zur Einheit bringen wollte, liebt gar sehr die Kontraste und freut sich darum an Lachen und Spott, an Kritik und Satire. Kritik übt es religiös und sozial, künstlerisch und wissenschaftlich, und es beginnt die kritische Geschichtsschreibung. Aber *Kritik* übt es eben gern in *Witz* und *Spott*, und haben Kritik und Lachen nicht etwas Befreiendes? Nicht umsonst hat man das 16. ein „aristophanisches Jahrhundert" genannt; denn in lachendem Lärm zieht es vorüber gleich einer großen Fastnacht. Es ist bezeichnend: die Masken,

die in Frankreich im 14. Jahrhundert aufkommen, werden im 15. vom frommen Karl VI. verboten, im 16. vom lustigen Franz I. stark in Mode gebracht, im 17. vom deutschen Puritanerernst eines Messerschmied und Moscherosch verworfen. Jetzt aber entzündet selbst die ernste Reformation ein ganzes Feuerwerk von Satire, und selbst Luther freut sich an Reineke Fuchs. Eulenspiegel tanzt vor dem Publikum, und St. Grobianus, von Dedekind und Scheid literarisch ausgeschlachtet, war als neuer Heiliger von Seb. Brand eingeführt, der sein „Narrenschiff" kurz vor der Säkularwende ausfahren ließ, in dessen Bahnen weiter Murners Narrengedicht segelt und Erasmus' Lob der Narrheit. Man lacht über die Briefe der Dunkelmänner, über H. Bebels Facetiae, die der Geistlichen spotten, über Hans Sachs' Fastnachtsspiele, Schwänke und Possen, über Fischarts satirische Spässe und Frischlins Lustspiele; man sammelt Narren- und Schildbürgergeschichten und bringt in acht Jahren, von 1555 an, acht deutsche Schwanksammlungen heraus wie die französische von des Périers. Man führt Terenz in den deutschen Schulen auf, und Plautus wird in Italien wieder lebendig, und seine Kunst schlägt in der Volksfarce nieder zur Bildung der commedia dell' arte, damals als die Spottverse Pasquinos auf der Gasse und die Aretinos in den Salons und schließlich Boccalinis politische Satire so scharfe Wirkung üben. Die komische Oper zeigt die ersten Ansätze, und Komödien schreiben auch ein Ariost und Aretino, ein Macchiavell und Bruno wie Camoes in Portugal. In den Niederlanden erscheinen Meister des Spottes wie Marnix von St. Aldegonde und Roemer Visscher; vor allem durchleuchtet Rabelais' Satire die Zeit, und Margarete von Navarra erneuert Boccaccio aus dem 14. Jahrhundert, und aus dem Dekamerone, der jetzt mehrfach übersetzt und bearbeitet wird, schöpfen die Dichter von Hans Sachs bis Shakespeare.

Leichter Ton und kurze Form wiegen in diesem lösenden Jahrhundert wieder vor; leicht und mühelos ausgestreut flattern Bandellos Novellen. Und überhaupt Novellen und Idyllen, Fabeln und Farcen, Anekdoten, Epigramme und Sprüchwörter, kurz, die ganze der „Gelegenheit" entspringende *Kleinpoesie* in bunter, frischer, knapper Form ist in diesem Jahrhundert beliebt, und selbst die Geschichtensammlungen im „Nachtbüchlein", „Rastbüchlein" und wie sie sonst heißen, werden diminutiv benannt. Hans Sachs berechnet seine Werke auf über 6000, weil es eben nur mehr oder minder kurz geformte, leicht umrissene, rasch skizzierte opuscula sind, und „er entwickelt nicht, sondern kürzt ab" (Scherer). Auch Naogeorg wirft seine aristophanischen Dichtungen flüchtig hin wie auch Murner, während sein Vorläufer Sebastian Brand noch am Ende des vorigen Jahrhunderts sein Narrenschiff gewissenhafter und schwerer auftakelte. Nun geht die Fahrt in leichterem Wind, rascher werden die Anker gelöst, und der schwere Ballast wird ausgeworfen. Selbst der Humanist schüttelt sein noch vom 15. Jahrhundert her so lateinisch gelehrtes Haupt im hellen Lachen der Aufklärung und beugt sich zum Volk herab. Wie im 14. Jahrhundert ertönen im 16. wieder Scheltwörter, die im 17. verschwinden. Die volkstümliche Dichtung, die im 14. Jahrhundert sich Bahn gebrochen, drängt nun wieder, aller Fesseln ledig, hervor bis zum derben, ja unflätigen Ton. Das Natürliche,

Nackte, Naive siegt über die strenge, hohe Bindung, und man freut sich an Schwänken, Spielen und Fabeln, zumal an der Tierfabel.

Das Echte, Eigene, Unmittelbare entreißt sich aller hierarchisch-scholastischen, lateinischen Einspannung und bekennt sich in den Lauten der *Muttersprache*. Luther, der dem Volke die Bibel schenkte und mit seiner deutschen Uebersetzung erst die Volkssprache zum vollen Ausdruck des Geisteslebens hob, meint da: „ich weiß nicht, ob man das Wort Liebe auch so herzlich und genugsam in lateinischer oder anderer Sprache reden möge, daß es also dringe in das Herz durch alle Sinne, wie es tut in unserer Sprache". Paracelsus wagt es jetzt als erster auf dem Basler Katheder deutsch zu lehren und schreibt in urwüchsigem Deutsch und ihm folgend verficht der Mediziner L. Fries das Recht der deutschen Sprache. Und wie am ehesten noch im parallelen 14. Jahrhundert bekennt sich der Volksgeist jetzt wieder in deutscher Predigt, deutschen Liedern, deutschen Schriften. Luther selbst hat seine Sprache an dem gerade im 14. Jahrhundert aufkommenden „gemeinen Teutsch" der Kanzleien gebildet und hat als Uebersetzer einen Vorläufer im selben Jahrhundert (vgl. S. 238). Man hat jetzt auch beim Humanismus, der sich im 15. Jahrhundert doch so antikisierend, romanisierend und international geberdete, gerade an der Wende zum 16. das Erwachen des deutschen Nationalbewußtseins festgestellt, selbst in lateinischen Schriften eines Celtes, Beatus Rhenanus, Hutten und Wimpfeling, der zuerst eine deutsche Geschichte schrieb. Aber auch die andern Nationalgeister kommen ja im 16. Jahrhundert literarisch noch voller zum Durchbruch als im parallelen Jahrhundert Dantes, Eckharts und Chaucers. Selbst der humanistisch gelehrte Ronsard will jetzt doch „ganz Franzose" sein und tadelt die Latineurs, daß sie die „Majestät" der Muttersprache mißachten, und die défense des illustrations de la langue française geht aus seinem Kreise hervor. Als Befreier von klassizistischen Regeln hat man ihn, den vom strengen 17. Jahrhundert mißachteten, mit dem Revolutionsdichter André Chenier verglichen. Jetzt erst bricht aus den universalen Banden des Mittelalters aufatmend der selbständige Geist hervor, nicht nur als Volksgeist, nein, auch ganz individuell, und er entblößt seine freie Brust und öffnet sein Herz in der Lyrik.

Der Lyriker Ronsard, der ein französischer Pindar sein will, läßt in bewußtem Selbstgefühl und subjektiver Inspiration seine Lieder und Sonette ausströmen und verklärt die einfache Empfindung des kleinen, heimischen, idyllischen Lebens. Den Reiz des Landhauses findet Huizinga damals gepriesen bei Morus, Montaigne, Rabelais und öfter bei Erasmus. Der Sinn für die befreiende Natur wacht auf in Sidneys Arkadia, in Tassos Hirtendichtung; die „Gartengesellschaft" sammelt leichte Geschichten, und die Schäferpoesie erblüht in allen Landen. Sie kommt auch mit der Lyrik des Spaniers Mendoza wie der Portugiesen Camoes und Montemayor. Wie diese die Troubadours, so will Ronsard Petrarca erneuern, der auch in Italien wieder nach zwei Jahrhunderten zur Geltung kommt, wie Bembo „der neue Petrarka" heißt. Und die griechischen Lyriker Sappho und Pindar werden zu Vorbildern. Ja, der *subjektiv lyrische Geist* des 12. wie des 14. Jahrhunderts rauscht nur noch volltöniger auf im 16.,

die Italiener lassen jetzt in Fülle ihre rime klingen, und auch Frauen wie Vittoria Colonna und Künstler wie Michel Angelo erheben ihre Dichterschwingen. Als Begründer der portugiesischen Literatur erhebt sich der große Lyriker Camoes im Angesicht der freien See, die sein Volk hinausführt zu Heldentaten und Abenteuern. Selbst die italienischen Epiker Ariost und Tasso sind in Wahrheit lyrischen Geistes voll und tauchen ihre Helden in den Strom persönlichen Lebens, der bei dem einen leichter und heiterer fließt, bei dem anderen melancholischer. Ja, in diesem lyrischen Jahrhundert, da Hans Sachs selbst Luther als „Wittenberger Nachtigall" vernimmt, löst sich der subjektive Geist, der persönliche Sinn und kommt zu Pflege und Schätzung auch in der Biographie nach Plutarchischem Vorbild und offenbart sich zumal in der Selbstbiographie, nicht nur der Ritter (vgl. S. 275), auch eines Cardanus und Benvenuto Cellini, einer Margarete von Valois und vieler minder Bekannter wie des Engländers Greane, des Thomas und Felix Platter, des Bartholomäus Sastrow und vieler anderer.

Es ist ein Jahrhundert der Memoiren, der Briefe, eben der *persönlichen Bekenntnisse,* und die geistige Persönlichkeit entladet sich in allen Formen der Literatur, die so anschwillt, daß in acht Frühjahren der Reformation die deutschen Drucke sich auf das neunfache vermehren. Hutten schreibt Dialoge und Invektiven, Sendschreiben, Reden und Epigramme, und Hans Sachs behandelt alle möglichen Stoffe in allen möglichen Dichtungsformen, von Psalmen und Visionen bis zu Schwänken und Gassenhauern und führt alle möglichen Typen in individuellen Gestalten vor. Doch die Menschen selber leben ja auch in allen möglichen Rollen, Künsten und Berufen. Michel Angelo ringt sich heraus als Maler und Plastiker, als Architekt, Dichter und Festungsbaumeister. Fra Giocondo ist Architekt, Ingenieur, Botaniker, Philologe und Mönch. Niklaus Manuel kann sich nicht genugtun in der Malerei und wirkt auch als Dramatiker, Reformator, Soldat und Staatsmann, und der Basler Thurneyser zu Thurn wird Soldat, Bergmann, Weltreisender, Leibarzt, Bankier, Buchdrucker und Holzschneider. Ja, es ist ein Jahrhundert buntester Entfaltung und Gestaltung und auch der bewußten Freude daran, die nun in wissenschaftlicher und künstlerischer Darstellung solcher reichen Individualisierung niederschlägt. Die historische Charakteristik findet nun ihren Meister in einem Macchiavelli und Guicciardini; die Psychologie der Affekte entwickelt sich zu scharfer Analyse, und die Physiognomik wird Mode. Schließlich kann Dilthey feststellen: „so hat in der bildenden Kunst die Lehre von den Temperamenten, den Ausdrucksbewegungen, den individuellen Verschiedenheiten auf die beiden größten Genies der Charakteristik und des Ausdrucks, auf Lionardo und Dürer gewirkt". Die Menschen als Individuen trugen damals die neugefühlte eigene Brust gar übervoll und suchen nun selbst *Befreiung, Auslösung in allen Künsten.* Sie folgen wohl Rabelais' Spruch: fais ce que voudras; aber sie streben auch höher, zumal in den beiden Zentralländern Europas, den alten Kaiserländern, in denen die Lockerung des staatlichen Absolutismus den Selbständigkeitsdrang in Hochrenaissance und Reformation zu voller Wirkung freigab.

Da kommen sie nun in blühender Kraft und Fülle, die Meister der Künste,

seelenkündende Dichter und Musiker, vor allem aber weltverklärende Bildner, Maler, Plastiker, Erzgießer, Holzschnitzer. Denn das Leben drängte aus der Seele in die Welt hinaus, zu bunter Gliederung und selbständiger Gestaltung. Da kommen Hans Sachs und Dürer, Holbein, Cranach und Grünewald, Adam Krafft, Peter Vischer und Veit Stoß. Und noch voller kommen sie im Süden, Ariost und Tasso, Palestrina und Benvenuto Cellini, Lionardo, Raffael, Michel Angelo, Correggio, Tizian, Veronese, Greco und wie sie noch heißen, die Meisterfürsten, die dieses Jahrhundert zum größten der Kunst aus freier Gestaltung machen, vergleichbar nur dem Jahrhundert der griechischen Aufklärung, das ebenso zum klassischen aller Künste ward. Und wieder ist es gerade der Anfang des 16. Jahrhunderts, der säkulare Umschlag von Bindung zu Sonderung und Selbständigkeit, der eben den klassisch harmonischen Ausgleich, die echt organische Entwicklung und Ausladung der gezügelten Kräfte, das Aufbrechen der geschlossenen Knospe zur entfalteten Blüte hervorbringt.

So wird auch die niederländische Kunst dieses Jahrhunderts von Heidrich in dem allgemeinen Umschwung der Dinge, den er gerade für die Säkularwende feststellt, zugleich als Abschluß und als Gegensatz der Kunst des 15. Jahrhundert gedeutet. Wie damals in Italien die Kunst aus dem florentinischen Stadtstaat in die weltweite Sphäre Roms ausgreift, so drängt gleichzeitig in den Niederlanden der Kunstbetrieb aus dem engen Brügge in das dem Weltverkehr sich öffnende lebensfreudige Antwerpen zu breiter, voller, selbstgefälliger Auswirkung. Aus dem festen allgemeinen Horizont des bloßen Kirchen- und Staatsbildes verzweigt sich im 16. Jahrhundert mit dem wachsenden bürgerlichen Wohlstand die Bildkunst ins Privathaus zu persönlichem Besitz des Einzelnen und als Ausdruck individueller Weltanschauung. Neue, weltlich freie Darstellungsgebiete, Portrait, Genre, Landschaft, Stilleben tun sich auf oder verselbständigen sich zu immer speziellerer Ausbildung. Mit dem praktisch-physiologischen und physiognomischen Interesse des Jahrhunderts und seinem satirischen Zug sucht die Darstellung immer mehr *Charakterisierung*, *Kontrastierung*, Pointierung, sucht sie das bunte Treiben der einzelnen Stände bis in kleinfigurige Interieurbilder. Die Hauptfiguren lösen sich aus der Umgebung zu geschmeidigerer Bewegung, kurz, das Leben auch der Kunst will sich entfalten, gliedern und differenzieren. Da schenkt Geertgen in erstaunlicher Vielseitigkeit „jeder Figur in sich“ eine individuelle Behandlung bis zum „Kuriosen“; der Meister der virgo inter virgines behandelt diese individuelle Form in „ungebundener Subjektivität“. Hieronymus Bosch, der Sonderling und Phantast, treibt die scharfe Charakteristik bis ins Spukhafte und Groteske. Massys macht das neue Leben spürbar in der Bewegung zu voller individueller Ausdruckssteigerung. Und nun gar die Antwerpener suchen noch buntere Phantastik, schlankere, spitzere, schärfere Figurierung in gebrochenen Farben, Zerlegung des Raums, Zerteilung der Form in vibrierende allerkleinste Partikelchen, ins vielfältig Bewegte, Puttenhafte, Winzige, Zierliche, Spielerische, kurz ins Gegenteil der monumental gespannten Andacht des 15. Jahrhunderts. Lucas van Leyden läßt seine sinnlich lebendige leichte, lichte, freudig und schwungvoll bewegte Anschauungswelt wie zufällig, freizügig walten

in lockerer Komposition und zugleich bis ins Häßliche individualisiert. Die „freie, kühne Tat des Selbstbewußtseins durchbrach die Schranken der Tradition“. In dem wahrhaft humanistisch gestimmten Jan von Scorel schlägt erst recht die Renaissance durch die Fesseln der Zunft im Aufstieg zu wahrer Freiheit der Individualität und voller Bildung des Menschen. Endlich Peter Breughel mit seiner unendlichen Vielseitigkeit der Einzelmotive und seiner bis ins Derbe und Tolle ausschlagenden Naturbewegtheit in voller Freiheit der Komposition: der größte Bauernmaler als krönender Abschluß der altniederländischen Malerei im 16. Jahrhundert, und als ihr ebenso großer Anfang im 15. die Altarmalerei der van Eycks! Als ob sich die Welt inzwischen gewandelt: hier eine befangene, in Inhalt und Form gebundene Kunst, dort eine *allseitig freie*, unbefangene *Natürlichkeit*. So lautet das Resultat dieser Schilderung Heidrichs, und man zähle, wie oft sie das Prädikat „frei“ für die Kunst des 16. Jahrhunderts in beständiger Kontrastierung gegen das 15. verwenden muß.

Noch schärfer, allgemeiner und in prinzipieller Erfassung stellen ja Wölfflins „kunstgeschichtliche Grundbegriffe“ die ganze Kunst des 16. Jahrhunderts der des 17. gegenüber[1]), wie vorher seine klassische Kunst der des 15. Die fünf Kennzeichen, die er für das Sehen und Bilden des Cinquecento im Gegensatz zum Barock herausstellt, dienen sichtlich der *Figurierung*, der *gliedernden*, sondernden Ausgestaltung — eben jener Richtung zur Scheidung und Verselbständigung, die das Jahrhundert auf allen Gebieten ausprägt. Es ist eine Kunst proportionierter „Gelenke“, der „selbständig atmenden Teile“, eine ‚zum Eindruck höchster Freiheit getriebene Durchgliederung des Baukörpers“. Linear zunächst ist dieser Stil, weil er „plastisch und konturierend“, „die Dinge isoliert“, sie in ihrer Bestimmtheit, Begrenztheit, einzelnen Greifbarkeit, genauen Formung „für sich“ ohne optische Einheit wiedergibt. Flächenhaft ferner ist dieser Stil, weil die Fläche das Element der Linie ist, im Nebeneinander die begrenzten Formen am meisten schaubar repräsentiert und in der Koordination der Figuren die Wand sich lebendig gestaltet. Tektonisch weiter ist dieser Stil, weil er das Bild selbständig abschließt zu „einer in sich begrenzten Erscheinung, die überall zu sich selbst zurückdeutet“, „sich selber lebt“ und als Freifigur sich der Nische entwindet. „Vielheit“ sucht dieser Stil, weil er die Formen „gliedert“, die Figuren ebenso wie ihr Licht und ihre Farben „sondert“ als „selbständige Stimmen“, als „Elemente“, so daß man jene „ausschneiden“ kann, wie er auch die Einzelteile der Landschaft selbständig ausbildet, kurz überall Glied neben Glied „artikulierend“, das „Einzelne“, das „Eigene“, „freie Teile“ verselbständigt. Damit geht endlich das letzte Stilmerkmal der „Klarheit“ zusammen, weil das Cinquecento die Dinge als einzelne in ihrem Eigenleben sichtend, sondernd, in abgrenzender Zeichnung auseinandertreten läßt und sie so in ihren Formen aufklärt.

---

[1]) Hier sei wenigstens auch auf die (nicht mehr benützte) Schrift von P. Hankamer hingewiesen: „Die Sprache, ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert“ (1927), wo als „Beitrag zur Frage“ der literarhistorischen Zeitgliederung gerade die geistige Eigenart des 16. Jahrhunderts gegenüber dem 17. hervorgestellt wird.



Mit all diesem *plastischen Differenzierungs*streben scheidet sich also die Kunst des 16. Jahrhunderts von der des malerisch zusammenfassenden 17., aber auch von der des 15., wenn man einigen Andeutungen Wölfflins folgen darf, die sich geradezu für eine periodische Rückläufigkeit der Bewegungen verwerten lassen, (namentlich S. 35, 249—53, 3. Aufl.). Längst hat man ja den im 15. Jahrhundert mit Vorliebe gepflegten Reliefstil (etwa eines Ghiberti) als malerisch angesprochen, wie eben der des 17. von Wölfflin charakterisiert wird, der ausdrücklich erklärt: „wenn man von Vorahnungen des malerischen Stils reden will, so findet man sie eher im 15. als im 16. Jahrhundert" (S. 52, vgl. S. 34 ff., 73, 253), in dem sich der lineare Stil erst bewußt und konsequent ausbildet. Ebenso ist es ein überaus merkwürdiges Schauspiel, wie sich um das Jahr 1500 überall der Wille zur Fläche durchsetzt. „Es gibt kein Bild des 15. Jahrhunderts, das als Ganzes die flächige Bestimmtheit von Raffaels sixtinischer Madonna besäße." Dagegen sind Versuche zu der für das 17. Jahrhundert bezeichnenden Tiefenrichtung im 15. „durchaus nicht selten" (S. 80, 108 ff.), das auch die Unklarheit des 17. unbewußt vorwegnimmt gegenüber der klärenden Sichtung des 16. (S. 233 ff.). Ebenso erscheint die volle tektonische Richtungsbestimmtheit erst mit der Wende vom Quattrocento zum Cinquecento, das gegenüber jenem die Gerade erst entdeckt zu haben scheint und als seine Eigentümlichkeit den Gegensatz des Horizontalen und Vertikalen ausbildet und mit den Richtungskontrasten zugleich die Farbenkontraste.

Und allerdings, dieses die Kontraste bis zur satirischen Schärfe und Komik genießende, in so vielen Parteiungen und Partikularitäten sich ausladende, beständig dissentierende und disputierende Jahrhundert blieb nun einmal der Einheit der Gegensätze, wie sie der Cusaner im 15. so klassisch verkündete, eher abgeneigt. Und doch, wenn es sich nur in Gegensätzen, Gliederungen und Absonderungen erschöpft hätte, so hätte es keine Größe und auch keine Kunst hervorgebracht. Groß ward die Kunst des Cinquecento, ja überhaupt erst künstlerisch, weil sie die Scheidungen und Gegensätze zwar ausformte, aber, wie Wölfflin immer hinzufügt, in der *Proportion der Harmonie*, weil sie eben in aller Vielheit doch eine Einheit durchklingen ließ, weil sie die Gliederung nicht als atomistisch-mechanische, sondern als organische darbot. Und organisch als Einheit der Vielheit bleibt alles Große, wie alles Künstlerische, ob es in solchem Ausgleich nunmehr nach der Seite der Einheit oder der Vielheit ausschwingt. Ja, die Kunst mußte damals groß werden und gerade am größten in den Meistern vom Anfang des Jahrhunderts, weil da die Seele der Zeit aus tiefster noch spätgotischer Bindung, aus letzter gesammelter Gläubigkeit in die volle freie Weltlichkeit der Neuzeit ausgriff, weil sie das goldene Herzensband noch festhalten wollte im Sieg der bunten Lebensfülle, die innere hingebende Einheit noch harmonisierend ausstrahlen wollte in die rauschende Vielheit des Daseins und die *Freiheit der Menschlichkeit*. Die Bildkunst des 16. Jahrhunderts bleibt vorwiegend religiös; aber sie gibt den Menschen frei wie noch nie seit der nun vorbildlichen Antike. Die lichte Bahn, die das 14. Jahrhundert so groß eröffnet hatte in Dante und Petrarca und auf der die verklärte Welt so voll einging in

den Menschen wie der Mensch in die volle Welt, diese Bahn wird nun von den Meistern des Cinquecento gar herrlich aufgeweitet zur Vollendung und reich beschritten. Sie sind keine bloßen Humanisten mehr, sie sind selber human, als volle Menschen Menschen wiedergebend, frei ausschreitende, frei sich darbietende in unmittelbarem Verhältnis zu Welt und Gott ohne vermittelnde Autoritäten, und aus allen heiligen Zwecken und heiligen Zäunen, aus allen architektonisch bindenden Rahmen treten die Menschen dieser klassischen Kunst unmittelbar hin vor den Beschauer von Angesicht zu Angesicht. Und sie geben sich groß als Portraitköpfe selbst in der Gruppe, und Raffaels und Tizians Bildnisse, Dürers Apostelköpfe, Holbeins Erasmus, Grecos Kardinalinquisitor, Lionardos Mona Lisa — wie prägen sie sich unvergeßlich in die Seele, als ob sie nimmer vergängliche Menschen darstellen! Alle Plastik gibt Ewiges, weil sie Erfüllung gibt, und gibt Erfüllung, weil sie Unmittelbares gibt, selige Gegenwart in reiner Menschlichkeit, und darin führt die Plastik der Hochrenaissance gesucht oder ungesucht ein neues Hellas herauf.

Aber die leuchtende Gegenwart und Menschlichkeit war dem plastischen Hellas leichter gegönnt als dieser neuen malerischen Klassik, die den Menschen doch nicht mehr so konkret isolieren und fixieren kann. In der *seelischen Bewegtheit*, in der sich die Neuzeit vom Bann des Mittelalters losreißt, erscheinen wie aufgeschlossene Gespenster des antiken Individualismus damals zwei wildkühne Griechen, ein Corsarenfürst und Greco. Die Kunst jener Zeit erfaßte den Menschen, ihn hervorreißend aus dem Gesamtbild der Welt, mitten zwischen Himmel und Hölle, zwischen Vergangenheit und Zukunft, im Kampf von Seele und Leib, von Form und Stoff, von Persönlichem und Allgemeinen — und hier können die Menschen wohl im glücklichen Gleichgewicht schweben, wie bei Raffael die so individuellen Gestalten von seligen Weltharmonien umflossen scheinen oder wie bei Correggio voll schräg aufblickender Anmut ins Ganze sich einschmiegend oder wie bei Giorgione als Einzelfiguren von einem unsichtbaren Band gehalten, gleich Tönen von geheimnisvoller Melodie durchzogen, oder wie bei Holbein, Palma Vecchio, Tizian breit eingelagert in eine edlere Weltlichkeit als große Bejahungen des Daseins. Anders als bei diesen Statikern des Jahrhunderts können aber auch bei seinen Dynamikern die Gestalten leidend aufzucken in gläubiger Leidenschaft, in subjektiver Ergriffenheit, ja Erschütterung, in Farben, Flammen und zitternden Linienschlangen, im ekstatischen Ausdruck der Inbrunst wie bei Grünewald oder noch blasser, schreckhafter aufgewühlt bei Greco, wobei doch alle Wildheit des Einzelnen in die Stimmung des Ganzen gerissen ist. Oder endlich die Menschen ringen sich über die vibrierenden Nerven motorisch aus zu ethischer Geistigkeit in der Selbstbezwingung eines Dürer und in der Prometheuskunst Michelangelos, die schließlich über alle Bildlichkeit hinaus sich im Wort bekennen mußte, wie auch bei Lionardo.

Es ist nun einmal die Herrlichkeit und der Fluch alles Großen, daß es innerlich über seine Zeit hinauswächst, daß es seine Gegenwart tiefer aus seiner Vergangenheit in seine Zukunft ausringt. So ist es die tragische Größe *Michelangelos*, daß drei Zeiten in ihm kämpfen, daß sich in ihm vom letzten Bande der

Spätgotik die Renaissance losringt und doch schon wieder über ihre freie Menschlichkeit sich aufschwingen möchte zur Macht des Barock, daß seine Menschen als Weltgestalten sich selbst gehören und sich doch nicht genügen, daß sie sich losreißen wollen wie von inneren Fesseln, sich zu Höherem, Göttlichem aufrecken, aufbrechen wollen, sich als Individuum zum Typus aufspannen, halb titanisch, halb heroisch von der Erde in den Himmel ringen — und doch gerade darum Menschen bleiben. Ach, wie sollten spätere Zeiten, die weniger zu kämpfen hatten, einen Greco oder Grünewald verstehen oder gar einen Michel Angelo der sich das Mittelalter aus dem Leibe ringt und seine Menschlichkeit doch wieder schauernd zu Höherem auftürmen will. Stendhal und Gobineau haben ihn als Ausdruck der Renaissance und Spätere ihn als Vater des Barock begriffen. Er ist beides und eben darin tragisch groß. Nackt sind seine Menschen zum Entsetzen des Papstes selbst in der heiligen Kapelle, und individuell charakterisiert sind sie, und gegliedert sind auch die Raumteile, die Felder, die Rahmen; aber die *Dynamik der Seele* peitscht die Glieder und schwellt die Formen, als gelte es den Leib zu sprengen samt allen irdischen Maßen, allen gesetzten Schranken, über die sein Moses, seine Sibyllen und Propheten, seine Mediceer sich hervordrängen. Wie zu säkularer Symbolik lassen die florentiner Behörden im ersten Jahr des Jahrhunderts einen seit hundert Jahren liegen gebliebenen Marmorblock ausgestalten, und siegreich steigt daraus Michelangelos David empor, vielmehr als ein Goliath, als „Gigant“, daß dagegen die Davidgestalten der Meister des vorigen Jahrhunderts, eines Donatello und Verrocchio wie Kinder absinken. Ja, der Mensch ward groß bei Michel Angelo, der ihn auch groß dem göttlichen Schöpfer ins Auge schauen läßt, von dem er den Lebensfunken empfängt. Und er selber, der Meister im Jahrhundert des Menschen als Mensch „der Große“ genannt wie vom Papst il terribile geheißen und vom Spötter Aretino über alle Könige erhoben, konnte nach Goethes Wort mit seinen Werken in der sixtinischen Kapelle erst einen „ausschauenden Begriff“ geben, „was ein Mensch vermag“. Und doch selber zusammenbrechend im jüngsten Gericht und in der Gestalt seines leidenden Christus, fühlt er seine Hybris, fühlt dieser prometheische Geist, wie Justi ihn geschildert, daß er Uebermenschliches gewollt, und er vermag das Grabmal Julius' II. trotz zweimaliger Verkürzung des Riesenplans nicht zu vollenden, weil ihm eben Einzelgestalten über das Ganze wuchsen und ihm immer das Individuelle über das Absolute und Totale ausbricht in der letzten Tragik der Renaissance. Auch die große Ausschmückung des Florentiner Ratssaals hat er wie gleichzeitig Lionardo nur in der Kartonzeichnung zustande gebracht. Groß blieb er nach dem Goethewort gerade, weil er nicht vollenden konnte.

Vergleicht man diese Universalmenschen vom Anfang des 16. Jahrhunderts mit solchen des 15. wie Alberti und Aeneas Sylvius, so findet man diese von der Universalität getragen, die sie objektiv empfänglich aufnehmen, jene aber die Universalität subjektiv als die Fülle der Kräfte an sich reißend, kurz diese universal gebildet, jene *universal schöpferisch* — und darum ist im Cinquecento bei Lionardo oder Michelangelo der Mensch größer als seine Werke, die ihn wie



Torsi umstehen. Ja, der Künstler wird größer als seine Kunst und emanzipiert sich erst ganz vom Handwerk. Im Unterschied zum Quattrocento ordnen sich die Künstler des Cinquecento nicht mehr ihren Schulen, ihren Stilen, Regeln und Richtungen unter, sondern erheben sich freier über deren Einseitigkeiten. Auch ein Raffael ist ebenso Realist wie Idealist, Formalist wie Kolorist, Porträtist wie Phantasiebildner, Charakteristiker wie Typiker, und Michelangelo denkt zugleich malerisch, plastisch wie architektonisch. Der säkulare Grundzug, über den nur die großen Individuen hinauswachsen, geht allerdings mehr auf Plastik, auf klare Formung und Abscheidung, auf lineare Begrenzung, Gliederung, Figurierung, kurz er geht auf die Gestalt, auf den Menschen. Die Graphik wächst auf zu Dürerscher Höhe und blüht nicht zum wenigsten auch in der Schweiz, die in Jahrhunderten der Sonderung immer ein gewichtiges Wort mitzusprechen hat. Das Porträt wird groß und bedeutsam, denn es gilt die Erfassung und Verklärung des selbständigen menschlichen Wesens. Ein Cellini opfert alle seine Schätze, um den Guß zur Gestalt zu vollenden, und in menschlicher Gestalt steigt der Held auf in der Hochrenaissance; doch bei den Plastikern gerade will er mehr sein als Individuum, will er als Persönlichkeit sich ins Allgemeine recken, als heroischer Typus.

Man spricht von einer „*Religion des Menschen*“ in der Renaissance; doch erst die Hochrenaissance offenbart hier ganz, was im Jahrhundert Petrarcas noch stammelnd hervordrängt. Im Cinquecento erst tritt der Mensch in voller Nacktheit, in voller Kraft und Größe heraus. In diesem Jahrhundert, in dem der Mensch über die Natur emporsteigt, und Reuchlin, Erasmus, Paracelsus u. a. m. ihn als die Mitte der Kreaturen, als Kern oder gar Zweck der Welt, größer als die Sterne feiern, damals als man so leidenschaftlich den Menschen erfaßt, wie Macchiavell und Guicciardini, Rabelais, Montaigne und noch Shakespeare ihn in all seinen Eigenheiten und Fehlern entblößen wollen, als auch Vesals Werk die fabrica humani corporis aufdeckt, damals erklärt Michelangelo laut Vasari den nackten menschlichen Körper als den allein würdigen Gegenstand der Kunst für größere Talente. Damals wird der „Humanismus“, der im 15. Jahrhundert mehr Gelehrsamkeit war, erst wirklich freies, eigenes Erlebnis. Damit ändert sich auch das Verhältnis zur Antike. Das Quattrocento studierte die römischen Ruinen und wollte dem autoritären Vorbild der Antike folgen, ohne sie zu verstehen; erst das Cinquecento, wie Wölfflin zeigt, hat sie verstanden gerade, weil es ihr freier und schon darum verwandter gegenüberstand. Das 15. Jahrhundert zeigt eher neurömischen Stil und lateinische Bildung; erst das 16. tritt mit seiner klassischen Kunst in Parallele zu Hellas, und es ist nicht gleichgültig, daß es selbst für den idealen Hofmann Castigliones Kenntnis des Griechischen verlangt und in vielen Stimmen (Erasmus, Budäus, Rabelais u. a.) diese der des Latein sogar voranstellt, und noch Montaigne feiert griechische Vorbilder. Raffael malt die Schule von Athen und bekennt sich wie Michel Angelo zum Vorbild der Antike und nicht minder Macchiavelli und noch Bruno.

Aber es ist eben nicht der Mensch überhaupt, sondern wie bei den Griechen der *Mensch* in seiner *Befreiung* und *Erhöhung*, den das Cinquecento sucht. Es ist der heroische Mensch Macchiavellis, der enthusiastische Brunos, der prome-

theische des Pomponatius, der gigantische Michelangelos, der ritterliche Mensch, der damals bei Ariost, Rabelais und andern Dichtern voll Ehrgefühl sich auswirken will, der Mensch, der sich damals an den Heldenbiographien Plutarchs begeistert aufrichtet, der festliche Mensch, der in Schönheit leben will, der sich verfeinern und adeln will im Cortegiano Castigliones, der Mensch, der damals zu ästhetischer und intellektueller Steigerung Bildung und Erziehung sucht. P. Wernle darf hier wieder zu Erasmus das 18. Jahrhundert vergleichen; derselbe pädagogische Eifer und Optimismus, der das Lernen angenehm machen und durch Belohnungen heben will. Das Letzte tut hier wohl Bovillus, indem er den Menschen damals erkennt, wie er durch Kunst und Arbeit sich über sein Dasein selber erhebt, sich im Bewußtsein selber übersteigert, gleichsam verdoppelt, potenziert zum „homo-homo". Mag damals der Mensch auch noch so animalisch hervorbrechen, er hebt sich selbst über das Tier in ihm, indem er es eben bewußt macht. So drängt nun das 16. Jahrhundert auf allen Gebieten, in allen Formen zur Stachelung und Steigerung des Menschen, zu seiner Veredlung, seiner Aristokratisierung und Idealisierung. Und es ist, wie Wölfflin zeigt, erst die klassische Kunst am Anfang des Cinquecento, die den Menschen zu Größe und Würde hebt, während das Quattrocento noch in bürgerlicher Vulgarität mehr die Fülle und Masse sucht als die vornehme Auslese der einfach-großen Natur des Menschen. Dürer hat hier seine Stilwandlung im Alter bekannt, wie Raffael bekannte, daß er mit den realen Modellen nichts anfangen könnte, sondern von innen heraus nach seiner eigenen Vorstellung der Schönheit die Menschen idealisiert, und auch Michelangelo schafft sozusagen aus der zeitlosen Idee des Menschen. W. Goetz erkennt dies an, aber durfte er dann die Renaissance noch durch den bloßen „Wirklichkeitssinn" charakterisieren? So wenig wie durch den Allgemeinsinn, der gerade im Mittelalter überwiegt. In ihm findet jetzt Huizinga auch schon den Realismus heimisch, den nun Dürer wie Rabelais und Ariost vertreten, über den sie aber doch hinausgehen in heroischer und subjektiver Richtung. Es gilt weniger die Natur, aus der vielmehr Dürer die Kunst erst „herausreißen" will, es gilt der erlesene Mensch, der frei sich erhebend erst ins Allgemeine aufsteigt zum Typus. Dürer sinnt sein Lebelang über das Gesetzliche der menschlichen Gestalt, über die Normalfigur, den idealen Kanon. Und Lionardo sucht noch größer, bis zur systematischen Theorie, Gesetz, Ordnung und Proportion und doch alles für die selbständige Gestalt. Diese Künstler sind gerade Klassiker, weil sie die Freiheit zugleich in der Ordnung suchen von der Handwerksregel bis zum Naturgesetz, weil sie das Subjektive bis ins Objektive, das Menschliche bis ins Universale ausbilden. Sie sind und sie bilden Persönlichkeiten, die sich zum allgemeinen Horizont ausklären, ihr Weltverhältnis austragen zum harmonischen Ausgleich. Den harmonischen Menschen verkündet jetzt Wölfflins Festrede als Dürers Ideal. Und diese klassischen Künstler erheben sich fast alle am Beginne des Jahrhunderts zu *Meistern der Harmonie*, weil sie da das universale Band, das sie als Erbe des 15. Jahrhunderts noch in sich tragen, in frischer, voller Geste zu bunter Freiheit entfalten. Aber der Individualismus, der sich im Anfang des Jahrhunderts so herrlich auftat, weil er noch vom Absoluten erfüllt

war, hat es in dessen weiterem Verlauf bei der Fülle lösender Kräfte immer schwerer seine Größe zu bewahren. Wenn er nicht verfällt, so taucht er ein in Tizians goldene Herbstreife oder in die wilde Schwermut der Michelangelo, Greco und Tasso, die selbst Ariost nicht fehlt. „Je mehr Gefühl, desto mehr Martyrium", heißts schon bei Lionardo.

Ein tiefer Subjektivismus durchzieht das Jahrhundert, es mit lyrischem Geist durchströmend, und darum erhebt es zum erstenmal die lyrischste, die *subjektivste* der Künste, die *Musik* zur klassischen Höhe eines Palestrina, der sie so gefühlsreich polyphon ausstrahlen läßt. Auch der Papst Leo X. liebt nun Musik, und der „Cortegiano" pflegt diese Kunst. Und sie mußte singen, die Seele dieser Zeit, weil sie menschlich herausklingen wollte im freien vokalen Melos aus der bindenden Macht des Ganzen und doch diese noch im Herzen tragend, den Einzelklang wieder in sie harmonisch einstimmen lassen wollte. Aus dem im 15. Jahrhundert aufgespannten und noch nachklingenden mathematisch-kontrapunktischen System ringt sich im 16. tiefere individuelle Beseelung, buntere Vielstimmigkeit und das weltliche Lied hervor. Das *Lied* — das ist der *Mensch*, dem es frei heraustönt aus der gelösten Brust. In Gesang und Vielklang löst sich die Musik dieses Jahrhunderts und entfaltet die Sonderstimmen, die vokale und instrumentale Polyphonie, die „Polymelodie" bis zu 16 und mehr Stimmen; sie löst sich ins Einzelne, Viele, Bunte, Leichte, ins Natürliche, Volksmäßige, Spielerische, Variable und Kleine. Der menschliche und darum vokale Zug des Jahrhunderts erneuert den ja im parallelen 14. Jahrhundert aufgeblühten Volksgesang, er läßt die Lust und Kunst des Singens in allen Ländern aufquellen. In Italien erklingen volkstümliche neapolitanische Canzonen, und der a capella-Gesang kommt zur Hochblüte. In Frankreich ertönen vielstimmig die leichten Chansons, die mit dem Säkularende wieder verhallen; in England kommen gar melodiöse Lieder und seit der Mitte des Jahrhunderts die Madrigale auf, und in Deutschland erschallen die Motetten und einfacher die Gemeindelieder, die aber noch nicht von der Orgel begleitet werden. Statt dieses monumentalen öffentlichen Barockinstruments wird im individualisierenden 16. Jahrhundert zuerst (wie später im ebenso intimen 18.) neben Gesang auch Kammermusik beliebt und zugleich ein kurztönigeres, leichteres und doch vielstimmiges Instrument zu persönlicher Entfaltung im kleineren Eigenraum und für eigene Stimmung: Königin Elisabeth sitzt am Spinett und erklärt: sie spiele nur, wenn sie allein sei, um die Melancholie zu vertreiben. Das lyrische Jahrhundert zeigt überhaupt zuerst das gefühlvolle Weib musizierend am Virginal. Um 1500 erscheinen die ersten englischen Klavierstücke, und als erster Klaviermeister variiert William Bird Volksmelodien. Auch die Musik dieses Jahrhunderts liebt eben Variierungen und Differenzierungen, chromatische Intervalle werden gesucht, Halbtöne für Dur und Moll zum Ausdruck der Leidenschaft. Das 16. Jahrhundert präludiert da wieder einmal dem 18. in der Neigung zu Coloraturen, zum Spiel der Cadenzen. Die späteren Meistersinger damals spielen die Fülle ihrer „Läuflein" und ihrer neu erfundenen verschiedenen Singweisen bis ins Kleinliche aus. Jene Zeit sucht auch bereits die Melodie

eines polyphonen Satzes zu „diminuieren“ und bildet bei ihren vielen Festen das instrumentale Ensemble aus. Weltlich heiter wird jetzt die Musik, bunt und vielfältig, ja naturalistisch bis zur Nachahmung von Tierstimmen und bis zum Anfang der komischen Oper, die aber im folgenden Jahrhundert wieder absinkt. Das Durcheinanderzwitschern von Vogelstimmen gibt jetzt Jannequin in seinem chant des oiseaux wieder. Es kommt nun zum „Gegeneinanderschreien“ der Stimmen, und es kommt zum Kampf solcher weltlichen Musik mit der geistlichen, die schließlich doch wieder siegt, aber ihre größte klassische Schönheit gewinnt gerade durch die Einbeziehung jener neuen reicheren Tönung bei Palestrina und Orlandus Lassus. Auch ein Kirchenkomponist wie J. Händl hilft die Musik vokal und instrumental individualisieren. Zuletzt beginnt die Amatigeige gefühlvoll zu tönen, und Peri, Caccini, Monteverdi befreien die Menschenstimme aus der Contrapunktik. Im gelösten Lyrismus des Jahrhunderts erhebt sich zuerst wieder nach antikem Vorbild der Einzelgesang und träumt dem persönlichen Helden nach oder der eigenen Stimmung. Frei wie der Vogel singt, schallt nun das Lied des Menschen in die wieder entdeckte Natur hinaus, etwa nach Buschmanns „klingendem Nachtigallenton“; aber es klingt dabei auch ein in kunstmäßige Harmonie und Polyphonie und in die Regeln der „Tabulatur“; es klingt auch im Gemeindechor gläubig zum Himmel empor, und die 37 Lieder des Lutherschen Gesangbuchs mehren sich durch das ganze Jahrhundert, das auch den Katholiken Gesangbücher beschert. Ist Luther denkbar ohne Gesang? Diese „Wittenbergisch Nachtigall“, wie Hans Sachs ihn nennt, dessen „Silberweise“ anklingt an die „Feste Burg ist unser Gott“! Und Luther selber sagt ja: „die Musika ist nahe der Theologia“. So ähnlich nannte zwei Jahrhunderte früher der Lyriker Petrarca die Theologie die Poesie von Gott. Und Luther schreibt: „Wir suchen überall Poeten.“

Aus dem vollen Herzen des Jahrhunderts und seinem Befreiung suchenden und frei sich bekennenden Lyrismus, aus seiner ganzen subjektiven, ja mystischen Tiefe steigt Luther auf, aber innerlicher als die großen Künstler seiner Generation gibt er zugleich seine freie Seele ein in das heilige Band des Absoluten. Auch die Meister der Hochrenaissance, die aus dem 15. Jahrhundert erwachsen, im beginnenden 16. aufblühen, lassen ja erst aus innerer Bindung den freien Menschen hervortreten. Doch die *Reformation* greift noch tiefer in den Lebensgrund des Menschen, indem sie über seine Weltverhältnisse hinaus sein Gottesverhältnis unmittelbar ergreift. Ja, auch Luther will das Unmittelbare, das mit der Urkraft lebendiger Natur wie eine Volkskraft aus ihm tönt, will das Leben, das „nimmer ruhet“, und er will den Menschen, den er befreit von der Bindung an die vermittelnde Autorität, an Priestertum und Hierarchie, an Lehrkirche und Werkgerechtigkeit, den er hebt zur „Ehre und Höhe eines Christenmenschen“, der ihm „durch sein Königtum aller Dinge mächtig“ ist.

Das Verhältnis von Renaissance und Reformation steht heute zur Diskussion, da es für die wiedererwachende Geschichtsphilosophie von tiefer Bedeutung ist — nicht etwa bloß für die Periodisierung; denn hier gehen natürlich die Auffassungen danach auseinander, ob sie mehr auf die Renaissance oder mehr

auf die Reformation gerichtet sind. Die einen werden mit J. Burckhardt Dante und Giotto vor Augen haben und mit dem Erwachen der Kunst den Anfang der Neuzeit ins 14. Jahrhundert setzen, die anderen müssen sie mit der großen religiösen Bewegung erst am Anfang des 16. beginnen lassen. Und merkwürdig: Ranke weist (Gesch. im Zeitalter d. Reformation I 152 ff.) — lehrreich für uns — auf parallele Bewegungen im Orient, im Brahminentum, Buddhismus und Islam auch in der Zeit um 1500 hin. Doch ist es bezeichnend, daß auch ein Wirtschaftshistoriker wie v. Below mit vielen andern, die er zitiert, für 1500 als Markstein der Neuzeit eintritt, damit der Reformation auch große weltliche Verschiebungen, z. T. als ihre eigenen Wirkungen zusammengehen, und daß schon Gutschmid, der dieselbe Datierung unterstreicht, doch zugleich die Einleitung der neuzeitlichen Bewegungen schon im 14. Jahrhundert anerkennt. Und wie die Hochrenaissance des Cinquecento nun einmal in der Vorrenaissance des Trecento ihre Wurzeln hat, so kommt parallel in der Reformation die religiöse Bewegung zum Durchbruch, die im 14. Jahrhundert begann. Eckhart steht damals neben Dante, und *Luther* vollendet, was zumal die deutsche Mystik des 14. in ihrem Innenzug, ihrer Verselbständigung des Glaubens, im unmittelbaren Verhältnis der Seele zu Gott und im schon sprachlichen Ausdruck des Volksgeistes erstrebte, Luther, der Verehrer Taulers, der Herausgeber der deutschen Theologie, der die deutsche Predigt durchsetzt und mit der Bibelübersetzung die Volkssprache zur Offenbarung des Heiligsten befähigt. Und in alledem sprengt er den latinisierenden Universalismus des 15. Jahrhunderts und bringt ja zum Durchbruch, was Wiclif im 14. bereits an Reformationslehren verkündet hatte, die aber im 15. wieder zurücktraten, und wie Zwingli und Calvin erneuert er ja auch Wiclifs Determinationslehre. Noch eine andere vom 15. Jahrhundert zurückgedrängte philosophische Hauptrichtung des 14. kehrt bei ihm wieder: der auch von Tauler bekannte Ockhamsche Individualismus oder Nominalismus und damit zugleich die — wieder vom 15. Jahrhundert wie vom 13. abgelehnte — Scheidung von Glauben und Wissen.

Und im Glauben selber wieder läßt Luther unverkennbar einen starken *Individualismus* hervortreten: „Denn wer kann Gottes Verheißung, die jedes Einzelnen Glauben in Sonderheit erfordert, für einen andern empfangen und ihm zuwenden? — Dieser Satz stehe also unüberwindlich fest: wo göttliche Verheißung ist, da stehe jeder Einzelne für sich allein; sein Glaube wird verlangt, jeder soll für sich Rechenschaft geben und seine Last tragen." R. Otto erinnert, daß Luther einen methodus orandi nur für sich hat: „Ich will niemanden gebunden haben in diese meine Worte oder Gedanken, sondern mein Exempel dargestellt haben." In solchem Individualismus aber trifft nun einmal die Reformation mit ihrem Jahrhundert, mit der Hochrenaissance zusammen, und auch Wernle gesteht zu, daß sie gesiegt hat, weil sie als Ganzes alles eher als eine rein religiöse Bewegung gewesen sei, weil sie der Stimmung der humanistisch Gebildeten, der Fürsten und Magistrate, der Bürger und Bauern entsprach und sich mit allen emanzipationslustigen und oppositionellen Kräften der weltlichen Kultur gegen die una sancta habe verbünden können — eben aus zeit-

licher Richtungsverwandtschaft. *Zwingli* oder Hutten können zeigen, wie die politisch soziale, die humanistisch-wissenschaftliche und die religiöse Bewegung in einem Geiste, in einem gesamten Lebensantrieb zusammenschlagen können. Aber die Reformation kommt parallel mit den andern Freiheitsbewegungen der Zeit, doch nicht aus ihnen. Revolution und Reformation, findet H. v. Schubert, sind im 16. Jahrhundert nicht zu trennen und nicht zusammenzuwerfen. Nicht ein Gebiet bestimmt die Zeitrichtung, sondern diese Zeitrichtung, wenn sie Macht hat, durchzieht die selbständigen Gebiete, die sich gegenseitig in ihr bestärken. Aber wäre die Reformation nur negativer oder auch nur positiver Individualismus geblieben, dann wäre sie als bloß zeitliche Erscheinung vorübergegangen, wie die damaligen Empörer und Aufklärer, Aestheten und Schwärmer versanken. Ohne den kollektivistischen Rückhalt wären ihr nicht die Nürnberger Meister von Maß und Regel, ein Albrecht Dürer und Hans Sachs geneigt gewesen; ohne gleichzeitigen Zusammenschluß zur Kirche wäre sie bloß als Ketzerei versunken. Alles Große, Lebendige trägt in sich sein Gegengewicht, seine Bindung im Absoluten.

So mag die Reformation eine Glaubensreaktion enthalten und betätigen: sie glaubt gerade, indem sie innerlich bindet, weil sie äußerlich löst; sie glaubt gerade individualistisch in unmittelbar *persönlicher Hingabe*, in freiem Herzensglauben. Luthers Glaube kommt ja aus „tiefer Not“ der Seele, die in der Klosterzelle ringt mit ihrem Gewissen, in ernstester Selbstverantwortung. Die Reformation beginnt im Einzelnen und dann in kleinen Konventikeln, die Wernle wieder mit dem Pietismus des 18. Jahrhunderts vergleicht. Und er läßt die Reformatoren sich die ganz persönliche Frage stellen: Wie stehe ich zu meinem Gott? Denn ihre ganze Religion ist Erlebnis Gottes im Einzelnen, ist persönlicher Glaube, persönliche Liebe, felsenfestes Vertrauen zum persönlichen Gott, zur Person Christi, wobei jeder dem andern ein Christus sei, Person zu Person unmittelbar. So erscheint die Reformation als eine Verpersönlichung, Subjektivierung der Religion. Luther meint: „Daß nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst.“ „Einen Gott haben heißt etwas haben, worauf das Herz gänzlich vertraut.“ „Mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort.“ Und so tief da der Mensch an die Gnade Gottes gebunden ist, er ist auch dabei nicht eine tote Sache, ein Sklave, sondern im persönlichen Verhältnis ein Kind, das zum Vater aufschaut, der gerade in seiner Gnade frei ist. Die göttliche Determination, deren Einschränkung bei Luther jetzt Medicus aufzeigt, lähmt bei den Reformatoren nicht den Menschen, sondern ruft ihn eben als göttliches Organ zum Wirken in der Welt, zumal in der von den Schweizern als freie Gemeinde erweckten und erbauten Gesellschaft, und auch Luther, der die Mönchszelle verläßt und einen Hausstand gründet, fordert, daß der Glaube wie eine Gesundheit des ganzen Leibes in den einzelnen Gliedmaßen sich auswirke zu den guten Werken. Gerade weil der Glaube Kraft gibt, treibt und stärkt er auch zu den Werken des Lebens, und er gibt auch Sinn für das Wirken und läßt nach Luther auch das Wirken Gottes in seinen Werken von innen her verstehen bis in die kleinste Weltentfal-

tung hinein, bis in das Wachsen der „Blümlein" und die Bildung der Frucht im Mutterleibe, die man nun besser als im Papsttum begreife.

Im Einleben in die Wandlungen der Natur geht hier Luther mit der deutschen Mystik zusammen wie mit seinem Zeitgenossen Paracelsus, den man den Luther der Medizin nannte. Gewiß spricht hier zugleich der Geist der nordischen Neuzeit, der erst aus dem „Dunklen ins Helle strebt" und so das Dasein weniger aus der ewigen Lichtsphäre höherer Substanz als aus dem Herausringen innerer Kraft versteht. Gewiß redet der nordische Geist in Luther wie in Kant, wie die Schweizer Freiheit in Zwingli und der altenglische Nominalismus oder Individualismus in Wiclif. Aber die Zonen und die Völker geben nur Dispositionen, Bestimmungen, die aufgerufen werden, wenn die Zeit ihr Wort verlangt, und damals galt es die Macht von obenher umzuschalten in die Kraft von innen. Mit dem tiefen religiösen Subjektivismus sieht man bei Zwingli geradezu einen aufklärerisch toleranten Humanismus sich verbinden: wer die Wahrheit spreche, der rede aus Gott, dessen Gnadenwahl keine äußeren Schranken kenne und der durch innere Erleuchtung sich in allen Religionen und Philosophien mitteilen könne, so daß auch Aussprüche eines Sokrates, Plato und Seneca göttliche Orakel sein können. Berührungen, ja *Zusammenhänge* zwischen *Renaissance* und Reformation zeigen sich wie bei Zwingli auch bei Melanchthon oder Dürer oder Paracelsus, und Humanisten wie Faber oder Ramus und andere führende Geister des 16. Jahrhunderts wie Bruno, Bodinus, zeitweilig auch Rabelais, neigten zum Protestantismus. Doch wenn etwa Windelband die Reformation einfach als Teilerscheinung der Renaissance ansah, andere sie nur als religiöse Renaissance von der weltlichen unterscheiden wollten, dann war es wohl an der Zeit, daß Tröltsch und Wernle den Unterschied zwischen beiden tiefer eingruben. Sie zeigten, wieviel katholische Bindung in der Reformation fortlebt, so daß sich ihre Bezeichnung als „Nachblüte des Mittelalters" rechtfertige. Ja, manchen erscheint sie als eine Reaktionsbewegung gegenüber der Renaissance, deren Aufklärungsfortschritt sie um zwei Jahrhunderte verzögert habe. Aber die romanischen Länder brauchten ja ohne Reformation nicht minder erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Richtig ist nur, daß dieses die Richtung der Hochrenaissance fortsetzt und durchsetzt, die man darum als „Frühaufklärung" bezeichnen durfte (Wernle) — wie mit demselben säkularen Rhythmus im 16. Jahrhundert erst durchbricht, was in der Vorrenaissance des 14. einsetzte. Und eben in der Vollendung der Bestrebungen dieses Jahrhunderts geht die Reformation nicht gegen die Renaissance, sondern mit ihr zusammen.

Da ist es nun charakteristisch, daß gegen die Renaissance derselbe Vorwurf der Reaktion erhoben wird: sie habe wenigstens das deutsche Geistesleben um zwei Jahrhunderte zurückgebracht oder doch aufgehalten (vgl. S. 246). Und wirklich wenden beide Bewegungen den Blick zurück auf alte Autoritäten, beide auf Bücher, beide streben da über das Mittelalter zurück ad fontes. Beide aber schöpfen aus diesen Quellen Verjüngung, so daß Troeltsch die Renaissance als „Verjüngung der Antike", die Reformation als „Verjüngung des Christentums" bezeichnen darf. Liegt darin nur „Gegensatz" und keine Gemeinsamkeit? Ist

die beiden gemeinsame „*Verjüngung*“ oder „*Wiedergeburt*“ als Leistung des Menschen nicht auch ein Kriterium? In einem Nachklang von Positivismus, dem nur der stoffliche Inhalt zur Charakteristik entscheidend ist, hatte Troeltsch schon Dante ins gläubige Mittelalter zurückgeschoben, wobei dieser als Vater der Renaissance unverständlich bleiben und zugleich deren Gegensatz zur Reformation in die Brüche gehen würde, wie auch der augustinische Zug, den jene mit dieser schon von Dante und Petrarca her teilt, dann unbegreiflich wäre. Wenn Troeltsch für jenen Gegensatz die Renaissance als Verweltlichung und Lösung von der christlichen Askese deutet, so gibt er daneben doch zu, daß gerade auch Luther von der Askese löste und das Weltleben in den „Berufen“ zur Anerkennung brachte, gewiß ernster, arbeitstreuer als die weltgenießerische Renaissance. So durfte Wernle vom Ethos der Reformation sprechen gegenüber der Renaissance, in der gewiß auch das *Ethos* nicht fehlt, aber vom Pathos übertönt wird und in der neben dem ja auch bei den Reformatoren stark spürbaren stoischen Individualismus nicht minder der epikureische und skeptische mitspricht. Troeltsch will weder Renaissance noch Reformation auf den „Individualismus“ festlegen, gesteht ihn aber doch für jene als allgemeinste, mehr formale Grundrichtung zu und läßt in all ihren Charakterisierungen den individualistischen oder subjektivistischen Ton anklingen (frei, bunt, fessellos, Autonomie, Selbstdarstellung usw.); aber auch für die Reformation spricht er namentlich von Selbstbetätigung, innerer Unabhängigkeit, Glaubensfreiheit u. dgl. So gibt er zu, daß die Gegensätze der Renaissance und Reformation sich nicht ausschließen — ob sie nicht, soweit sie überhaupt Gegensätze sind, sich vielmehr ergänzen? Ob nicht von diesen Bewegungen, die *beide Lösungen* sind, mindestens vom späteren Mittelalter, die Reformation tiefer löst, gerade indem sie zugleich tiefer bindet?

Wie die Renaissance durch Lösung ein neues Verhältnis des Menschen zur Welt entdeckt und ihn damit verweltlicht, so die Reformation ein neues oder erneuertes Verhältnis des Menschen zum Jenseits, in das sie ihn gläubig einbindet. Dabei greift die Reformation tiefer in die Seele des Volkes und hat daher, wie Troeltsch es betont, stärkere soziologische Wirkung als die Geistesaristokratie der Renaissance, die sich mit den Werken der Kunst schmückt und bereichert an den Dingen der Erkenntnis. Doch was sind für den *tieferen Subjektivismus* eines Luther Werke und Dinge? „Die Werke sind tote Dinge — aber wir suchen hier den, der nicht getan wird wie die Werke, sondern den Selbsttäter und Werkmeister.“ „Kein Werk macht einen Meister; wie der Meister ist, danach ist sein Werk auch.“ So triumphiert hier das Subjekt über die Objekte; das persönlich wirkende Leben entringt sich den sachlichen Mächten, das Innere befreit sich vom Aeußeren. Luther befreit die Seele des Menschen selbst von allem, was gerade die Renaissance verklärte, von der Welt, von der eigenen Leiblichkeit; auch leibliche Knechtschaft, Krankheit und Schmerz reichen ihm „nicht an die Seele, sie zu fangen“. „Mein Evangelium hat nichts zu schaffen mit den Dingen dieser Welt. Es ist eine Sache für sich, die ausschließlich die Seelen angeht.“ Wie der schönste Leib zur Seele, wie aller Glanz des Aeußeren zur dunklen Tiefe des Inneren, die sich dem nordischen Bergmannssohn auftat, so verhält

sich hier Renaissance zur Reformation. Hatte jene Auge und Kopf geweitet und gefüllt mit Schönheit und Wissen, das Herz hatte sie doch nicht ganz befreit und befriedigt. Michelangelo hat es erfahren, der sich die Seele aus dem nackten Leibe ringt. Und nun will Luther den Menschengeist nicht nur von Leib und Welt, sondern mit Seelenpein noch in sich selbst befreien von der Vernunft, die nur in zeitlichen Dingen genüge, in allem aber, was das Heil der Seele betreffe, stockblind sei. Und die so befreite Seele atmet in ihm gar selbstherrlich, auf ihr Gewissen pochend, und männlich stolz „trotzt" er „wider Fürsten und Könige" und „wider alle Teufel". „Widerrufen kann ich nichts und will ich nichts, dieweil wider das Gewissen zu handeln unsicher und gefährlich ist." Doch eben „mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort". „Ich habe die Sache nicht angefangen, daß ich mich lobe, sondern daß Gottes Gnade hochgelobt" werde. Wäre Luther ein bloßer Befreier, ein bloßer Mensch seines Säkulartriebs gewesen, so wäre die Reformation mit der Zeitstimmung dahingegangen wie Wiedertäufer und Bilderstürmer und Aufklärer und andere mehr negativ lösende Geister. Er aber verdammte selber Schwärmer und Empörer und beugte sich selber in seinem tiefsten Herzen und fand den Menschen nichtig und einen „Bettler" gegen Gott, aber stark durch ihn; gerade am Ende aller *Befreiung* von *äußeren* Banden fühlt er um so tiefer die *innere Bindung* des Glaubens, fühlte er: „das Wort und der Glauben regieren in der Seele", fühlte er sich in seiner Freiheit „gottesmächtig", zugleich wie Zwingli und Calvin getragen von der Allmacht göttlicher Bestimmung. Gerade weil Luther den Menschen mehr vor Gott als vor der Welt sieht, wird er auch Menschenbefreier: „Ob wir gleich vor der Welt ungleich sind, so sind wir doch vor Gott alle gleich: Adams Kinder, Gottes Kreatur, und ist je ein Mensch des andern wert."

Der tiefere *Subjektivismus*, ja *Individualismus* des 16. Jahrhunderts, aus dem sich die Reformation nährte, schwoll zunächst über in den Schwärmern, Täufern, Bilderstürmern, in den Karlstadt, Th. Münzer, Hans Denk, und auch die Bauernempörung berief sich auf Luthers „Freiheit", indem man diese innere Freiheit als Recht zur äußeren Fessellosigkeit verkannte. Wie in den Waldensern des 12., den Wiclifiten des 14. Jahrhunderts, so regte sich im 16. nur noch voller und leidenschaftlicher der Emanzipationstrieb gegen die Kirche als Verselbständigung des Glaubens, bald mild in stillen Konventikeln sich abschließend, bald wild gegen die bindenden Formen schlagend, immer das Heilige im persönlichen Leben suchend. Der Sektengeist schoß auf wie immer in lösenden Zeitaltern und gab der reformatorischen Glaubensbewegung eine Buntheit, die jene im Mittelalter und noch im 15. Jahrhundert so lebendige kirchliche Einheitskultur zersprengte. Aber auch im weiteren Verlauf des Jahrhunderts, als die Reformation sich äußerlich als Kirche zu kristallisieren begann, wirkte ihr Quelltrieb zur Verinnerlichung fort, auch noch in extremer Ausstrahlung als reine Mystik wie in Kaspar Schwenckfeld, der das Luthertum zur inneren Kirche vergeistigen will, den Laien sein eigener Priester sein läßt und zeitlebens das Sehen durch fremde Augen verachtete; und in Seb. Franck, der alles Geschichtliche und Formale am Christentum, ja die Bibel als äußerlich zurückschiebt

gegen den Glauben, der ihm nur in der inneren Umwandlung besteht, in der Kraft, den inneren Menschen über dem äußeren siegen, und so Gott in sich leben zu lassen. Wer das tue, sei ein Christ, ob er sich dazu bekenne oder nicht.

Und endlich *Weigel*, dem wie Eckhart jeder Mensch Sohn Gottes werden kann, wenn er nur die Ichheit aufgibt und Gott in sich eingehen läßt, so daß er eins werde mit Gott und er sich durch uns erkennt. So wird Weigel die Welterkenntnis, ja die Gotteserkenntnis zur Selbsterkenntnis, weil der nur Gott erkennt, der ihn in sich trägt. Und nicht anders ist es mit der Welterkenntnis. Wie der ganze Baum im Samenkorn liegt und aus ihm entfaltet wird, indem er die Stoffe nach sich formt, so sei der Mensch der tätige Grund des Erkennens, das in allem Wachstum nur zu sich selber kommt und sich entwickelt. „Von innen herausquellen muß die Erkenntnis in den Gegenwurf und nicht vom Buch hineingetragen; denn dasselbe hält nicht Stich.“ Nicht das Buch, der „Gegenwurf“ (= Objekt) sei das Wirksame, sondern unser Auge, unser Verstand. Kann man einfacher den erkenntnistheoretischen Idealismus oder Subjektivismus verkünden? So erneuert nun Weigel wie andere damals, zumal im deutschen Osten, die Mystik des 14. Jahrhunderts mit ihrer Forderung in sich zu schauen, ihrer Zurückschiebung aller äußeren Begebenheit, ihrem besonders in der „deutschen Theologie“ schon gegebenen Gegensatz zwischen dem menschlichen Ich und der Dingwelt, und all dies liegt wieder ganz im Zuge des verselbständigenden, subjektiv befreienden 16. Jahrhunderts. Doch bei aller Durchdringung mit dem Absoluten zeigt solcher Individualismus seine Einseitigkeit eben in der Feindschaft des inneren Lebens gegen alle äußere Formung bis zur Herabsetzung von Bibel und Kirche, von Tradition und Konvention, bis zum Haß gegen die „im Buchstaben ersoffenen Aftertheologen“.

Aber die neue Kirche hatte nur Zukunft, weil sie die Vergangenheit nicht abstieß. Bei aller Verinnerlichung brauchte Luther das „*Buch*“ und brachte es zu Ehren und hieß das „*Wort*“ stehen lassen, wie auch Calvin verkündet: tolle verbum et nulla jam restat fides. Es lebte in den Männern der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch jener tiefe Glaube an das Wort als Wahrheitsquelle, der ja zugleich mystisch und humanistisch ist (Reuchlins verbum mirificum!) und das Neue eben rückblickend aus den alten Quellen schöpfen wollte. Selbst Servet und die Socinianer noch halten ja an der Bibel fest und lehnen die Trinität gerade ab, weil sie in ihr nicht verkündet sei. Für die Reformatoren selber, zumal Zwingli und Melanchthon, ist ja die Fühlungnahme auch mit der klassischen Weisheit, das Band mit dem Humanismus deutlich; ja, weil die neue Kirche auch Schulung braucht, greift sie gleich der alten mit der Scholastik auf Aristoteles zurück, den nun Luther nicht mehr bloß als „Wehr der Papisten“ verachtet, sondern als Schulphilosophen halbwegs zu schätzen beginnt, und dessen Lehrweise nun Melanchthon erneuert; denn zu einem eigenen Weltsystem fehlte eben diesem individualisierenden Jahrhundert die bindende Kraft. Auch Aristoteles aber wird jetzt von Melanchthon nicht nur theologisch ergänzt, sondern individualistisch gedeutet, wieder im Sinne eines ausgesprochenen Nominalismus, und gemäß diesem Zug zur Besonderung wird auch die analytische

Seite der Logik in Definition und Einteilung besonders herausgearbeitet. Dem individualisierenden Zug entspricht es auch eher, wenn bei Melanchthon die Orientierung auf Gott wie schon bei Eckhart durch den Menschen hindurchgeht, um dessentwillen alle Dinge da seien wie der Mensch um der Ehre Gottes willen. Dem Säkulargeist entspricht weiter Melanchthons stark auf den Menschen gerichtete pädagogische Praxis; es sind eben mehr die Augen des Lehrers als des Denkers und Forschers, mit denen dieser praeceptor Germaniae seinen Aristoteles liest.

Doch die fortlaufende Pflege dieses Vaters der Scholastik stand ja noch mehr dem *katholischen* Geiste an. Nun aber zeigt der reformatorische Geist des Jahrhunderts seine Macht und zugleich der Katholizismus darin seine unverwüstliche Lebenskraft, daß damals auch er seine Reformation erlebt und vollzieht, nicht bloß unter dem Einfluß und in der Art der protestantischen Bewegung, sich auf seine Weise asketisch und charitativ, in Beichtwirkung und Heiligenkult verinnerlicht, daß er sich auch verjüngt im Stil dieses persönlich und praktisch wirksamen, kämpferischen Jahrhunderts. Auch der Katholizismus wirkt wie die Reformatoren jetzt zugleich mit deutscher Predigt bis in niederste Volkskreise im neuen Orden der Kapuziner; er entfaltet in einem anderen neuen Orden, den Ursulinerinnen, weibliche Fürsorge in Armen- und Krankenpflege und Unterricht. Vor allem aber bereitet er im Jesuitismus schon die Gegenreformation vor, aber zunächst eben auf einem Wege, der dem Säkulargeist nicht widerspricht, sondern ihn bestätigt. Es ist die Zeit, da auch sonst im katholischsten Lande, in Spanien, der religiöse Subjektivismus in der Mystik erwacht. Johann vom Kreuz offenbart ihn in seinen ekstatischen Visionen, seinen stummen Herzensgebeten, seinen Selbstpeinigungen, und Teresa da Jesus spricht ihn gar herrlich aus in ihrem innerlichst beschreibenden „Weg zur Vollkommenheit“, in ihrer „Seelenburg“, ihrer Lyrik, ihren Briefen, und beide Mystiker wirken ja reformatorisch auf ihren Orden. Im Illuminatentum der Alombrados wird der Subjektivismus damals auch geradezu kirchenfeindlich. Aber selbst der Jesuitismus entspringt ja zunächst nicht aus dem allgemeinen Kirchensinn, sondern aus dem Subjektiven, Innerlichen, Persönlichen, und in Ignatius von *Loyola*, dem Zeitgenossen der Reformatoren, rankt sich ein neuer katholischer Enthusiasmus auf am persönlichen Ideal Jesu, an Heiligenlegenden, in einem wirksam erzählten eigenartigen Lebensgang mit zeitweiliger Höhleneinsamkeit, in Vision und Askese, kurz in einer religiösen Absonderung, die ihn sogar der Inquisition als Sektierer verdächtig macht. Und er begründet seinen Orden, der laut der päpstlichen Sanktionsbulle der ecclesia militans dienen soll und der gemäß jener wunderbaren Doppelrichtung der Epoche gleichzeitig innerlicher und weltlicher sich entfaltete als alle früheren. Ein Orden voller Geheimnisse, sich kasteiend in geistlichen Uebungen, den Einzelnen durch Wettbewerb aufstachelnd und durch Bildung hebend und überhaupt persönlich und praktisch wirkend in Seelsorge und Beichte, in Erziehung und Volksmission, in der Kunst der Dispute wie der Diplomatie. Und so wichtig wird dem Ritter Loyola im Jahrhundert der Hochrenaissance die individuelle, weltmännische Entfaltung, daß er erklärt, Klugheit

mit geringerer Heiligkeit ist mehr als auserlesene Heiligkeit mit geringerer Klugheit. Und er nimmt Canisius in persönlichste Zucht, der nun als Provinzial in Süddeutschland die Gegenreformation beginnt mit den persönlichen Streitmitteln des 16. Jahrhunderts: katechetisch, disputatorisch in kleinen Conventikeln, Collegien, Bruderschaften predigend mit geistlichen Uebungen und doch noch zu selbständig ausgreifend, da er (wie manche Führer jener Zeit vom Kaiser Karl an) zuletzt sich zurückzieht. Kämpferisch hebt der *Jesuitismus* das Haupt, zumal gegen Ende des Jahrhunderts, da die Restauration ihre Schatten vorauswirft und er Morgenluft wittert für den hierarchischen Absolutismus. Nur diesen verteidigt er, den politischen Absolutismus bekämpft er vielmehr im späten 16. Jahrhundert mit andern, auch hugenottischen „Monarchomachen" damals, geradezu aufklärerisch, indem er so an der Säkularwende die Zeichen der Wiederbindung noch mit denen der Freiheit mischt. Es ist der Jesuit Mariana, der da den Staat aus der Not der Einzelnen ableitet und den Tyrannenmord rechtfertigt. Gleichzeitig tritt der Jesuit Bellarmin in die Arena der Zeit mit seinen wirksamen Disputationen in Kontroversen mit den Häretikern und der Jesuit Suarez mit seinen „metaphysischen Disputationen" voll kluger, feiner Dialektik und scharfer Distinktion.

Hier aber, am äußersten Rande des 16. Jahrhunderts, wendet sich doch die nun sich verjüngende Scholastik als Neuthomismus der Jesuiten und Dominikaner wieder einer sammelnden Systematik zu und blüht eben als solche ins 17. Jahrhundert hinein. Es war der Geist Spaniens, das damals seine schwere Hand legte auf Italien, wie es sie ausstreckte nach Portugal, nach den Niederlanden, nach Amerika und mit seinem Absolutismus, seiner Inquisition, seinem Autoritätssinn, seiner opferwilligen Disziplin berufen war das Jahrhundert der Restauration vorzubereiten und die Renaissance niederzuwerfen. Dieser spanische Geist hatte dafür den erst in der Folgezeit breiter wirksamen Jesuitismus hervorgebracht und nun an der Säkularwende auch eine Neuscholastik. Die alte Scholastik aber erstarrte oder zersetzte sich im kritischen Geiste des 16. Jahrhunderts, im Kampfe um ihren Altmeister Aristoteles. Der das vorige Jahrhundert so mächtig durchziehende Neuplatonismus tritt mit seiner universalen Einheitsrichtung jetzt auffallend zurück. Platon ließ sich allerdings nicht so leicht individualistisch umdeuten, wie man es nach Alexander von Aphrodisias bei Aristoteles versuchte, um ihn sich als Autorität zu erhalten (oder auch um wie Plethon ihn gegen Platon herabzusetzen). Der im 15. Jahrhundert erneuerte Autoritätssinn kam nun wieder gerade durch Steigerung zur Spaltung und zur Zersetzung. Man verstand ja die Welt nach der Autorität Aristoteles und verstand Aristoteles wieder nach der Autorität eines Kommentators. Nun aber holte der wachsende Humanismus neben Averroes einen neuen Kommentator herbei, und nun begann der Streit um den autoritativen Kommentator der Autorität — so mußte der aufsteigende Individualismus des 16. Jahrhunderts sich verkapseln, um in den noch zu festen Mauern der Autorität in selbständigen Urteilen streiten zu können, bis er jene Mauern schließlich durchbrach.

Dabei war es auch ein *individualistisches* Interesse, das diesen Streit stachelte und sein Problem aufrührte: die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit

der Seele. Und der aufklärerische Kommentator des 12. Jahrhunderts, Averroes, der bezeichnenderweise jetzt wieder dringend befragt ward, sagte nein, wenigstens zur Unsterblichkeit des Einzelgeistes, und der jetzt aufkommende griechische Kommentator, Alexander von Aphrodisias, sagte dazu noch aufklärerischer, noch prinzipieller nein. Begreiflich, daß die Kirche beide Richtungen verdammte, später aber mit dem Averroismus sich noch eher verständigte. Nic. Vernias, der im 15. Jahrhundert de unitate intellectus schrieb, interessiert sich jetzt für die persönliche Unsterblichkeit. Führer der Alexandristen war der kritischste, individuellste Kopf, der in dieser Debatte hervortrat, Petrus Pomponatius, und er zieht nun Aristoteles eben möglichst nach der Seite des Individualismus, tadelt ihn sogar, daß er über der allgemeinen Notwendigkeit zu wenig die Freiheit des Einzelwillens betone und will nicht zugeben, daß die göttliche Vorsehung nur auf das Allgemeine und nicht auf das Einzelne gehe. Vor allem aber leugnet er mit Alexander darum die Unsterblichkeit, weil die Seele das Allgemeine nur im Besonderen erkenne und so auch im Denken an das Einzelne der Sinne, demnach an den Leib gebunden sei und mit ihm vergehe. Wenn nun Pomponatius in so entschiedenem Individualismus seinen Aristoteles unter dem Vorspann Alexanders und unter Berufung auf andere antike Leugner der Unsterblichkeit gegen ein so grundlegendes Kirchendogma einsetzt und trotzdem für die kirchliche Glaubenswahrheit zu sterben bereit sein will, so blitzt aus solchem Widerspruch nicht nur der Schalk, der diesem echten Sohn seiner Zeit gar kräftig im Nacken saß, sondern ein ernster *Zwiespalt*, der bis in die Seele des Jahrhunderts reicht, ja sich einfraß in seine Einzelseelen. Vergleicht doch Pomponatius selber sich mit Prometheus, an dem der Geier des Zweifels nage! Es ist zuletzt die zwiefache Wahrheit, deren Lehre im 12. Jahrhundert bei Averroes Ansatz findend, im 14. von Joh. v. Jandun laut verkündet ward, doch im 13. von Albert und Thomas ebenso abgelehnt ward wie im 15. von Gerson, Cusanus u. a., und die nun im 16. in Pomponatius wieder mit voller Schärfe aufbricht. Und hat nicht auch Luther die Wahrheit der Vernunft und die des Glaubens einander gegenübergestellt? Gewiß, er entscheidet sich, wie auch die Mystiker des 16. Jahrhunderts, die auch so bezeichnend die Spaltung bis in den Menschen und seine Seele selber treiben, wie Seb. Franck in jedem Menschen zwei Menschen findet, Mensch und Gegenmensch, Adam und Christus, zwischen denen wir wählen müssen wie zwischen Himmel und Hölle, die wir nach Weigel auch selber in uns tragen. Ja, die Zweiseelennatur wird ein Typus dieses Jahrhunderts, das die Menschenbrust spaltete und die innere Zerrissenheit auftat wie in den Zeiten Petrarcas.

Ob und wie nun Pomponatius seinen Zwiespalt löste: indem er so seine philosophische *Autorität in Widerspruch* brachte mit der kirchlichen, half er schließlich beide diskreditieren. Und nun bemüht man sich, wenigstens den Ansatz zu einer selbständigen Meinung zwischen den Klippen zu lancieren, indem man die Kommentatoren miteinander oder mit der Kirche eklektisch auszugleichen versucht, oder man wirft radikaler und zeitgemäßer die Kommentatoren als philosophische Mittler über Bord wie damals die Reformation die priesterlichen

Mittler beiseite schob, und liest wie die reine Bibel nun den reinen Aristoteles und bildet ihn selber freier fort wie am Ende des Jahrhunderts Cäsalpin, oder noch radikaler, noch wirksamer damals: man lehnt auch Aristoteles ab, diese höchste scholastische Autorität. Oder endlich: man zweifelt auch an der ihm widersprechenden Autorität der Bibel, ja mehr oder minder an allen Glaubenslehren. Italien zumal galt im 16. Jahrhundert als Heimsätte des Unglaubens; doch dessen Verbreitung auch in Frankreich und England im selben Jahrhundert haben neuerdings v. Bezold und Brie erwiesen (vgl. S. 247). Brie spricht da mit Recht von einer „gemeineuropäischen Bewegung" und kommt zu dem Resultat, daß „in England eine ununterbrochene, das ganze 16. Jahrhundert andauernde deistische und atheistische Bewegung vorhanden ist, die in den letzten Jahrzehnten bereits weite Kreise ergreift", und „daß der Kampf gegen den Glauben nicht als eine Regung einzelner Geister, sondern als eine breite Strömung aufzufassen ist." Dabei ist die *Freigeisterei* in England lange verdeckt, da sie sich nur privatim äußern darf; erst in den sechziger Jahren kommt sie zutage mit zahlreichen Klagen, daß „der Atheismus uns überschwemmt habe". Andere Länder gehen da voran, nicht nur Italien, wo nach Bezold ein Humanist in seinem Werk eine „Vernichtung aller Religionen" plante; in Frankreich, wo man die Atheisten auf eine Million schätzte, bringt des Périers 1537 die erste literarische Verhöhnung aller Religionen; 1546 stirbt dort der Freigeist Dolet wie 1574 Vallée auf dem Scheiterhaufen und in Holland schon 1512 Herman von Ryswyk, der Himmel und Hölle geleugnet habe, die Heilige Schrift für Fabeln und Christus als Verführer erklärt, dessen Taten in Widerspruch ständen mit der menschlichen Natur und Vernunft. Der Spanier Coranus schreibt 1582 gegen die biblischen „Erfindungen", und wie man neuerdings feststellte, erschien bereits um 1570 das berüchtigte Buch von den „drei Betrügern", als die es ja Moses, Christus und Muhammed brandmarkte.

Von Holland, als dem Asyl der Freidenker, verbreiteten sich namentlich die Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts. Wenn im folgenden Jahrhundert ein Jesuit die Atheisten überhaupt einteilt in Religionsspötter wie Rabelais und Erasmus, in Bestreiter von Fundamentaldogmen wie Pomponatius und Cardanus und in Politiker, die wie Macchiavell die Religion wesentlich als Staatsmittel werten, so zeigen die Beispiele, daß er wesentlich das 16. Jahrhundert als das typische des „*Atheismus*" vor sich sieht, und daß er wie andere damals unter Atheismus jede Art von Freigeisterei, ja von Heterodoxie verstand. Ein Atheist im strengen Sinne, der sich selbst als Gottesleugner bekennt, dürfte sich noch im 16. Jahrhundert nicht nachweisen lassen. Auch Wernle stellt fest: Bekenntnisse zum Atheismus oder gar Martyrien für ihn kennt die Renaissance nicht; auch ein Servet sei kein Freigeist; auch die französischen Humanisten und Aufklärer, darunter auch ein Dolet, seien keine Atheisten. Theoretische „Atheisten" werden überhaupt damals als selten bezeichnet, und dann werden sie nach antiken Vorbildern „Pyrrhoneer", „Sophisten", „Epikureer" und „Lukianisten" genannt. Das sind ja auch eigentlich weniger Atheisten wie Hedoniker, Egoisten, Skeptiker, Satiriker, Blasphemiker. Der Humanismus,

der sich im 15. Jahrhundert um die beiden systematischen Universalphilosophen Platon und Aristoteles gruppierte, hat sich eben im 16. den individualistischen Richtungen der Antike zugewandt, besonders der Stoa (vgl. S. 295 u. unten), aber auch freier lösenden, destruktiveren Autoren wie Sextus Empiricus, Lukrez, Lukian. Auch Bezold spricht hier von den auflösenden Kräften und dem Geist der Verneinung, des Spottes, der Kritik, des Kampfes, die das 16. Jahrhundert entwickelte. Die Glaubensspaltung, so meinten manche schon damals (Th. Nash, Charron u. a.) begünstigte das Aufkommen der „Atheisten, die vom Streit der Konfessionen leben." Die Vielheit, das Nebeneinander der Glaubensformen trieben viele zur rationalistischen Vergleichung, zur Eklektik und zur toleranten Indifferenz (so Th. Morus, Cardanus, Bibliander, Coornheert, Bodin), weiter zur Abkehr von allem Statutarischen, Dogmatischen oder wie bei Mutian und Erasmus zur Parallelisierung der christlichen mit den antiken Idealen, schließlich zu einem Individualismus des Glaubens, wie bei den Mystikern vom Schlage Francks oder den holländischen und englischen „Familisten", und der Lutheraner Seidel hält sich statt an das Neue Testament an das uns eingeborene Sittengesetz.

Wie die deutschen Wiedertäufer und sonstigen individualistischen Schwärmer zur Revolution drängten, so wollen in England die Anhänger des Freigeists Cholmeley den König aus ihrer Mitte wählen und nach eigenen Gesetzen leben. Von der religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts ist nun einmal die politische, soziale, moralische kaum zu trennen, weil es sich eben um eine mehr oder minder *lösende, individualisierende Gesamtbewegung* handelt, wie ein moderner Spanier die Renaissance als „eine furchtbare Insurrektion" bezeichnete. So sagt auch Fr. Brie von Marlowe: sein Atheismus sei „untrennbar von der ganzen Persönlichkeit"; er ist „der letzte Ausdruck des Bewußtseins der inneren Selbständigkeit, des Gefühls des eigenen Könnens und einer rücksichtslosen Auflehnung gegen alle inneren und äußeren Bindungen". Er, der eine Parallele zu dem Buch von den drei Betrügern darbietet, läßt seine Helden sich über die „normalen menschlichen Bindungen erheben", läßt seinen Faust die Trinität abschwören und die Höllendrohung verachten und seinen Tamerlan zynisch sich selbst als Gott fühlen. Auch sonst darf Brie hier das Drama der Elisabethanischen Epoche heranziehen, das statt auf Gott und Vorsehung auf den Willen des Einzelnen aufgebaut sei, wie auch Shakespeare zwar von ethischen, aber so wenig wie Ariost von religiösen Ideen bewegt sei. Dieses eben selber aus der Lösung der Individuen sich entwickelnde Theater schafft so zumal in England eine Atmosphäre für die „Atheisten", die allerdings wohl großenteils mit baconischem Ausdruck „Mundatheisten" sind oder Blasphemiker und Zyniker oder auch wie Greene in seinen Selbstbezichtigungen oder Raleigh als *problematische Naturen* aus der Gärung der zwiespältigen Zeit zwischen Glaube und Unglaube schaukeln. Wohl mit Recht erklärt dabei Brie die freigeistige Bewegung mehr aus den Zeitverhältnissen als aus fremdem Einfluß und findet sie vertreten wie in dem damals aufsteigenden Theater auch in der damals entstehenden Bohème, in der zügellos aufschäumenden akademischen Jugend, in der ganzen eben individualistischen Zeitstimmung, die damals zuerst utilitarische Gesinnung weckte und den Liber-

tinismus und Zynismus namentlich in dem Hofleben auftrieb, das damals mit Theater und Bohème in Fühlung stand. Den Typus des Hofatheisten bildete jene Zeit auch anderswo aus, so in der Umgebung der Margarete von Navarra oder der Mediceerin in Paris, und eine eigene Schrift 1587 handelt über die épicuriens de cours.

So sehr es Uebertreibung der Gegner war, hinter dem „Atheismus" jener Zeit wesentlich „sadducäisches" Schwelgertum im Stil Venedigs und ungebundene Leidenschaft zu wittern, er kam doch nun einmal aus einer allgemeinen, weltlich lösenden Lebensrichtung, sei es als spielender, spottender Zynismus, sei es als „politischer Atheismus", als der er namentlich in England verbreitet war und als dessen „Fürst und Vater" Macchiavell von Freunden und Gegnern eifrig gelesen ward. Und wie viel praktisches und ästhetisches Heidentum lebt damals doch in einem Macchiavell, einem Ariost, einem Rabelais, einem Marlowe! Daß aber der „Atheismus" aus dem lösenden Zeitgeist kam, nicht umgekehrt, erweist sich schon dadurch, daß er gar nicht in systematischer Bindung auftrat, weder logisch oder spekulativ, noch mechanistisch aus dem Weltganzen begründet wurde. Die Freigeister sind viel mehr Literaten als Philosophen oder Naturforscher und Aerzte, die damals eher der Magie als des Unglaubens verdächtig sind, wie Brie feststellt, der es auch auffallend findet, daß sich die Kreise Marlowes und Raleighs für ihren „Atheismus" keiner naturwissenschaftlichen Argumente bedienen, und auch kein Platonismus und kein Pantheismus damals gegen das Christentum ausgespielt wird. Nicht also aus irgendeiner Bindung zum Ganzen streitet man damals gegen den Glauben, nicht aus einem „natürlichen System" von Gott und Welt, wie es Dilthey schon damals ansetzen wollte, lebt der „Atheismus" des 16. Jahrhunderts, sondern als bloße *Freigeisterei*, aus einer Lösung des natürlichen Wollens und Fühlens und des eigenen Glaubens oder der menschlichen Vernunft. Soweit er überhaupt philosophisch auftritt, ist der „Atheismus" des 16. Jahrhunderts vielmehr *Deismus*, welche Bezeichnung damals zuerst bei Viret auftritt und, wie Bezold und Brie zeigen, für so manche Freigeister jener Zeit viel besser paßt. Für den säkularen Rhythmus wieder bezeichnend finden beide Forscher die Parallele oder Fortsetzung dieses Deismus nicht im 17. Jahrhundert bei dem unskeptischen Herbert, der auch den „Atheismus" ignoriere, sondern erst im 18. bei Toland und seinen Geistesgenossen. So schließt Brie mit dem Resultat, „daß man bereits im 16. Jahrhundert von einer gemeineuropäischen religiösen Aufklärung extremer Art reden darf", und daß es „als das erste große Zeitalter der Aufklärung das 18. Jahrhundert vorwegnimmt", was Bezold speziell noch an Bodin veranschaulicht.

Doch der lösende, emanzipatorische Geist der Hochrenaissance trieb nicht nur zur religiösen Aufklärung, sondern auch zur wissenschaftlichen Befreiung vom Mittelalter. Man konnte wie *Vives* damals geradezu eine Apologie des Glaubens gegen die Ketzer schreiben und doch zugleich den leidenschaftlichen Kampf des neuen Geistes gegen die Scholastiker beginnen, die er anklagt als Verderber der Wissenschaft, die noch die Fehler des dunklen Aristoteles und seiner Kommentatoren vermehrt hätten. Demgegenüber fordert er mit der Grundrichtung

der Zeit Klarheit, Beziehung der Dialektik auf die lebensvolle Praxis der Rhetorik, Emanzipation von der aristotelischen Metaphysik und selbständige Erforschung der Natur und der Seele durch Beobachtung ihrer „Bewegungen"; denn in solchen faßt dieser echte Renaissancegeist zuerst die lebendigen Entfaltungen der Menschenseele und entbindet sie, wertet und sondert die Affekte und läßt die menschlichen Gemütsbewegungen wechseln und kämpfen wie Meereswellen.

Mit Vives trifft der Italiener Marius *Nizolius* zusammen im Eifern gegen die scholastischen „Philosophaster", in der Orientierung der Dialektik nach der Rhetorik und in der Erschütterung der antiken Autoritäten, von denen ihm nur der eklektische Rhetor und Praktiker Cicero gilt, den damals auch Luther und und für den Zeitgeschmack so typische Geister wie Bembo, Erasmus, Montaigne gern lasen. Als scharf distinguierender und differenzierender Grammatiker setzt Nizolius wieder in extremem Nominalismus die Begriffe herab zu bloßen Wortzusammenfassungen der allein existierenden Einzeldinge, und er zerreißt die Metaphysik als bloße Erdichtung und die allgemeinen Typen als bloße Chimären — denn was sei das Heer ohne die einzelnen Soldaten? So zeigte der Individualismus damals wieder seine kritisch auflösende Scheidungskraft.

Aber noch kritischer, revolutionärer, leidenschaftlicher, noch typischer für das Jahrhundert und daher noch wirksamer offenbart sich dieser Scheidungstrieb in Petrus *Ramus*, der sein Lebelang das Messer der Dialektik schneidend und stechend blitzen ließ. Und in der absterbenden Scholastik spitzte sich damals die Dialektik wieder so scharf zu wie in den Jahrhunderten Abälards und Ockhams, nur noch mit feindlicher Wendung gegen die Autorität. Denn nun verficht Ramus in seiner Pariser Magisterdisputation einen ganzen Tag lang die These: Alles, was Aristoteles sagt, ist Schwindel. Was er an Aristoteles vermißt, entspricht dem Verlangen seiner Zeit und speziell seiner Nation: rhetorische Tauglichkeit und Klarheit. Und Klarheit sucht seine neue, mehr formallogische Reform eben als ausgesprochene Dialektik durch schärfere Analyse, durch prinzipielle Ausbildung der Definition und Einteilung herzustellen, wie durch Gliederung nach den loci der Chrie, kurz durch möglichste Differenzierung. Und dieser erzkritische, eifrig sondernde und sich selber absondernde, befreiende Geist neigte, wie gesagt, auch zur Reformation und ward ein Opfer der Bartholomäusnacht. Seine scheidende Dialektik aber zuckte fort in den Disputiersälen der Zeit und trennte auch in Deutschland die Parteien der Ramisten und Antiramisten, bis sie erst in der Wende des Jahrhunderts in den Semiramisten zum Ausgleich kommen.

Damals teilte auch *Taurellus* den Haß des Ramus, wollte aber dessen Anhänger so wenig heißen wie der eines andern Philosophen; denn nicht, wer einem Philosophen glaubt, sei Philosoph, sondern nur, wer selber philosophiert. Sollten wir nicht denken können, wenn des Aristoteles Schriften verloren wären? Maximam philosophiae maculam inussit authoritas. So schlug der befreiende Individualismus in diesem Spätling des Jahrhunderts noch durch in persönlichen Aeußerungen, in temperamentvollen Briefen und Streitschriften, und Taurellus schlug

namentlich gegen Aristoteliker, auch gegen den freieren Cäsalpin und verfocht statt der aristotelischen Theorie der ewigen Welt die lebendige Praxis hinauf bis zum lebendig wirkenden, aus dem Nichts schaffenden Gott. Und auch dieser Befreier betont den Menschen als Selbstzweck, ja als Weltzweck in der Freiheit seines Willens, selbst seines Glaubens und in der Aktivität seines Erkennens. Und auch er stutzte über den Widerspruch zwischen Aristoteles und der Bibel und scheidet vom Wissen den Glauben, der es ergänze in allem, was die Erlösung angehe; aber er sucht in diesem Ausgleich doch zuletzt schon wieder eine Einheit der Weltanschauung; ja jetzt, an der Säkularwende, ahnt er schon ein einheitliches Weltsystem als göttliches Uhrwerk und leitet damit eine Grundtendenz des folgenden Jahrhunderts ein, die sich in Leibniz vollenden sollte, der auch sonst wieder bezeichnend über das ganze 17. Jahrhundert hinweg mit Achtung zurückblickt auf Nizolius und Taurellus im individualisierenden 16. Jahrhundert.

Aber all die bisher genannten Neuerer dieses gestaltenreichen Säkulums sind noch mehr Menschen der Kanzel und des Katheders, Buchgelehrte, die sich aus der Scholastik loskämpfen, der sie entwuchsen. Man ringt sich los von den Autoritäten, zumal von Aristoteles, den die Lehrmeister noch benutzen, weil sie ihn brauchen, aber teils individualistisch umdeuten, teils kritisieren. In langer Schlachtreihe kämpft das 16. Jahrhundert gegen Aristoteles, und es schweigt von Platon. Wenigstens hat es jenen neuplatonischen Hochschwung, der im Quattrocento die Mediceer, die Ficino und Mirandola erfüllte, mehr und mehr absinken lassen. Heiler findet auch bei Luther Abkehr von neuplatonischer Mystik, und Neubert, der den Platonismus in Frankreich untersucht (N. Jahrb. 1927), kann ihn dort im 16. Jahrhundert nicht finden, wohl aber Erneuerer der Stoa. Während das 15. Jahrhundert über den Vorrang des Platon und Aristoteles stritt, erneuert man jetzt die individualistischen und subjektivistischen Richtungen der Antike, *Epikureismus* und *Skepsis* und namentlich die *Stoa*, die bei den Reformatoren so stark anklingt, aber auch bei Pirkheimer, Coornheert u. a. praktischen Humanisten, und wie namentlich Dilthey zeigte, auch bei Pomponatius, Telesius, Montaigne, Charron und noch manchen Führern des Jahrhunderts. Zuletzt wird sie ja von Justus Lipsius und Caspar Schoppe erneuert. So durfte sich eine 1914 erschienene Spezialstudie betiteln: La renaissance du stoicisme au XVI e siècle. Wieder ist es das 14. Jahrhundert, in dem dieses Stoisieren schon seine Vorläufer hatte (Barlaam, Petrarca, Salutati). Daneben spürt man auch manche Parallele mit dem Jahrhundert der griechischen Aufklärung in der Art, wie Fracastoro, Telesius und Bruno Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten erneuern, noch mehr in einem stark sophistischen Zuge der Zeit (vgl. S. 301), am bewußtesten aber in einem *Sokrateskult*, in dem das 16. Jahrhundert wieder mit dem 18. zusammentrifft. Schon Zwingli ist bereit, Aussprüche des Sokrates als göttliche Orakel anzuerkennen, und der Mystiker Seb. Franck spricht Sokrates ewiges Leben zu und stellt ihn neben Christus. Aber auch Skeptiker wie Montaigne und Charron preisen Sokrates als Muster, und Aufklärer wie Erasmus und auch Bodinus möchten ihn als Heiligen ansprechen. Wie fern ist diese Sokratesbegeisterung dem aristotelischen Systemgeist und

platonischen Universalgeist der Scholastik und des 15. Jahrhunderts und gar seinem Romanismus! Der Humanismus wandelt sich eben in seiner Haltung und damit in seiner Richtung und Neigung. Im Quattrocento latinisierend wendet er sich im Cinquecento mehr den griechischen Quellen und ihrem originalen Menschentum zu (vgl. S. 288). Gleichzeitig tritt er den Alten gegenüber aus dem Verhältnis einer Abhängigkeit in ein Verhältnis der Geistesverwandtschaft. In dieser freieren Stellung der Koordination zeigt sich der Humanismus, ja auch die Kunst des Cinquecento den Alten innerlich näher und ergreift sie verständnisvoller als das Quattrocento mit seiner pedantisch kopierenden Autoritätensucht, gegen die sich, wie Croce sagt, im 16. Jahrhundert überall Widerspruch regte. Doch wie in der Kunst werden auch literarisch die Alten erst allmählich zu freieren Vorbildern aus absoluten Autoritäten, als die sie am meisten noch der ersten buchgläubigen Generation des 16. Jahrhunderts gelten, die noch den philologischen Humanismus des 15. fortpflanzt, doch schon in deutlicher Wendung zur Aufklärung. Da wirken in Frankreich Faber, in Deutschland *Reuchlin*, beide noch bis zu 45 Jahren dem 15. Jahrhundert zugehörig, beide humanistische Philologen, die auf die griechischen und hebräischen Quellen zurückgehen. Faber, ein eifriger Aristotelesexeget und wie sein Schüler Bovillus Anhänger des Cusanus auch in der bei den Franzosen beliebten mathematischen Auffassung, doch nach der Säkularwende den Reformatoren zuneigend und darum verketzert. Auch Reuchlin hängt noch am Cusaner und an seiner Einheits- und Bindungslehre wie am pythagoreisch-neuplatonisch-kabbalistischen Synkretismus des 15. Jahrhunderts im Stil Mirandolas, bildet ihn aber freier und zugleich phantastischer fort. Schon selbstbewußt pocht er auf sein Eigenwerk, auf die erste hebräische Grammatik, in der er ein monumentum aere perennius geschaffen haben will. Sein Weltsystem stellt auch schon den Menschen stärker und selbständiger hervor in der Mitte des Kosmos, der für ihn geschaffen sei, und er hebt den Menschen zur Wunderkraft und mit der Mystik des 14. Jahrhunderts wieder zur Vergottung. Dabei will er die göttliche Erkenntnis befreien von den Schlüssen der Scholastiker, die den Jupiter mit Schiffseilen binden wollen. Und als befreiender Aufklärer kämpft dieser Mann des Uebergangs ja auch gegen die Dunkelmänner. Noch aufklärerischer damals an der Wende von der Bindung zur Freiheit, noch voller in den Geist des 16. Jahrhunderts schlägt der jüngere *Erasmus* ein; auch er wohl noch ein Philologe, der alle Wissenschaft bei den Griechen sucht, aber minder gründlich und systematisch gestimmt als Reuchlin, mehr mit dem eigenen kritischen Takt operierend und schon persönlicher, beweglicher sich in Dichtungen, Dialogen und Briefen aussprechend; dazu auch im Geist des neuen Jahrhunderts ein satirischer Kämpfer, der im Lob der Narrheit die Schwächen der Zeit geißelt, im „Handbuch des christlichen Streiters" die Mönche angreift, die Religion ins Herz verweist und die Selbständigkeit des Menschen und seine moralische Natur gegen Kirche und Dogma verficht. Ein Voltaire des 16. Jahrhunderts, der die Widersprüche seiner Zeit in sich trage, so darf ihn Dilthey charakterisieren. Und ein Aufklärer ist er auch in seinem praktischen Moralismus und pädagogischen Optimismus, in

seinem ganzen Intellektualismus, der das Christentum als „Philosophie Christi“ versteht und es in der Bergpredigt einig findet mit Seneca, Plutarch und anderen Alten. Wie einst Petrarca findet er ein einfaches ländliches „Nest“ angenehmer als einen Palast und dünkt sich da ein König, weil er frei nach seinem Sinn lebt, und er ist sich (nach Huizinga) der zur renascentia erwachenden Zeit wohl bewußt und kämpft gegen die „gotische“ Barbarei zugunsten der bonae literae.

Doch über solche literarische Aufklärung hinaus tat sich die *freie Weltlichkeit* damals erst voll auf durch den selbständigen Blick auf Staat und Natur. Der Staat zunächst, der im 15. Jahrhundert sich im Bunde mit der Kirche gefestigt hatte, half nun von ihr befreien, schon bei zwei Anfängern des 16. Jahrhunderts, die beide grundverschieden, doch an jener Säkularwende zwischen die Ideale der Einheit und Freiheit gestellt, sich den Weg durch die eine zur anderen bahnen: Macchiavell und Thomas Morus. *Macchiavell* noch ganz im Quattrocento heranreifend, zeigt den ehernen muskulösen Colleonistil, den gewaltsamen Zug zur einheitlichen Geschlossenheit, den düster scharfen, realistisch harten Blick dieses Jahrhunderts und einen wahrhaft römischen Staatssinn; er setzt die Reihe der humanistischen Staatskanzler von Florenz, der Salutati und Bruni fort. Der Staat ist seine Welt; er schweigt von den großen Künstlern seiner Zeit, ja seiner Vaterstadt; er verrät keinen Hauch religiösen Gefühls und versteht Religion wie Recht und Moral, kurz alles nur unter dem Gesichtspunkt der Staatsraison, die das Mittelalter nicht kannte (F. Kern), die er zuerst prinzipiell erfaßt (Meinecke) und der er alles opfert, und er bekennt seinem Freunde Vettori, daß er nicht von Gewerbe und Geldgewinn reden könne, nur vom Staat. Aber nun die Wendung: er wird verbannt und erlebt so wieder das Schicksal Dantes, das ihn wie Petrarca und andere Führer des Trecento im Privatleben eine neue eigene Geistigkeit suchen ließ. Und er schildert mit andern damals (vgl. S. 281) gleich Petrarca, wie er im Landhäuschen lebe und mit dem Landvolk in ihrer Tracht. Und weiter gleich Petrarca: wenn dann der Abend komme, gehe er in sein Studierzimmer, lege die Bauerntracht ab und genieße den Verkehr, für den er einzig geboren sei, den mit den großen Alten. Ja, man muß ihn mit der Zeit, in der er aufwuchs, als Humanisten nehmen, als Romantiker der Antike. Als ein Romantiker, der den antiken Staatsmenschen, den Römer ersehnt, ihn schildert und spielt, doch mit alledem zu ihm nur in halber Verwandtschaft steht und in halber Distanz! So kommt ein Zwiespalt in sein Wesen und Streben, der ihn den Neueren zum Problem macht, der ja aber auch andere Geistesgestalten der Säkularwende als problematische Naturen durchwühlt und nur in den Größten der Zeit, am ehesten in der Kunst zum harmonischen Ausgleich kommt. Es ist eben wieder der Gegensatz der beiden Säkularrichtungen, der in ihm kämpft beim Umschlag aus einem Zeitalter der Bindung in ein Zeitalter der Lösung. Es ist der Gegensatz von Einheit und Freiheit, von Staat und Individuum, von Schicksal und Held, von zwingender Notwendigkeit und selbständigem Willen, der Gegensatz auch von Nationalstaat und Stadtstaat, von Absolutismus und Republik, von allgemeinem Gesetz und Eigenkraft, von Altem und Neuem, der bei Macchia-

velli nicht zur Ruhe, nicht zur Klarheit kommen will und der gerade sein Wesen ausmacht.

Er preist die römische Staatskraft und fordert die tapfere Tat; aber er muß sich entschuldigen, daß er durch die Verbannung eben doch ein Literat bleibe, und es fehlt ihm auch selber, wie Dilthey sagt, „die Portion Eisen im Blute", die zur „Kraft einer handelnden Natur" gehört. Hinter der entrollten Staatsfahne schreitet ein freundlicher Opportunist, ein leichtlebiger Egoist; hinter dem Cato lächelt ein Juvenal, der die gegeißelte Korruption im Spott seiner Satire und Komödie zugleich genießt. Hinter der Römergesinnung, die da Religion, Gesetze und Heer als staatserhaltende Mächte fordert, lauert der Gräcist, ja der Sophist und *Aufklärer*, der seinen eigenen Vorteil suchen heißt und ganz wie die alten Sophisten „gut scheinen, nicht gut sein" lehrt und ganz wie der ihm verwandte sophistische Kritias die Religion für eine Erfindung kluger Staatsmänner als Zuchtmittel hält. Und mit der Sophistik vor allem wird ihm der Mensch mit seinen Leidenschaften zum beherrschenden, erklärenden Prinzip des Lebens. Allerdings fällt auf den nun aus dem Kirchenband des Mittelalters gelösten und noch nicht ins Staatsband des Barock hineingewachsenen Menschen der Renaissance ein pessimistischer Schatten. Der Mensch ist nach Macchiavell zwar nicht böse von Natur, aber er wird es leicht durch Leidenschaft, und der Gesetzgeber muß ihn als böse nehmen, um ihn durch den Zwang der Gesetze zu zügeln, ja eine „königliche Hand" muß zur Macht kommen, um den Staat in Einheit und Ordnung zu bringen.

Aber ist nun Macchiavell wirklich nur der Absolutist, der in der Fürstenmacht, Staatseinheit und gesetzlichen Ordnung sein letztes Wort spricht? Dann allerdings wäre er im Zug des Quattrocento stehen geblieben ohne Problematik und hätte nichts zu sagen gehabt. Aber nun läßt die Hochrenaissance eben in diesem Staatsfanatiker den Menschen aufbrechen, läßt ihn in Staat und Ordnung gerade den Menschen suchen und mit ihm das Neue und Eigene. Träumt er denn etwa imperialistisch von einer Weltmonarchie? Aber er verwirft die blinde Machtgier, die orientalische Despotie, und er haßt Cäsar. Oder ersehnt er sonst ein Einheitsband der Menschheit? Dann hätte er wohl das Christentum und seine Moral nicht befehdet und der Kirche nicht gespottet, sondern als Reaktionär ins Mittelalter gewiesen. Aber im Sinne der Hochrenaissance gab er vielmehr, wie Meinecke sah, dem Mittelalter und seinem Ideal den Todesstoß. Im Sinne des lösenden Jahrhunderts reißt er den Staat vom kirchlichen Band, ja von der christlichen Moral als ein „vollkommener Heide", wie Dilthey ihn nennt. Und er hat auch nicht einmal den politischen Blick für den internationalen Zusammenhang; er vergleicht die Nationen, die Staaten vielmehr in ihren Unterschieden; doch er einigt sie nicht und bindet sie auch nicht etwa durch die Einheitslinie einer geschichtlichen Entwicklung. Aber er sucht wohl als italienischer Patriot wenigstens den nationalen Einheitsstaat? Doch er sucht ihn mehr um der *Freiheit* als um der Einheit willen; er fordert eine nationale Miliz statt der ausländischen Söldner, um Italien von der Fremdherrschaft zu erlösen und den Staat unabhängig zu machen. Aber er war doch nun einmal politischer Zentralist und nicht Parti-

kularist? Doch er schätzt wohl die Vorteile des Großstaats namentlich für die Unabhängigkeit; seine Neigung dagegen gehört, wie Meinecke zeigt, dem Kleinstaat, und sein Interesse geht statt auf große Weltpolitik wesentlich auf das Einzelleben des Staates. Aber im Einzelstaat verficht er doch die Einheit der absoluten Monarchie? Doch sein Ideal ist überhaupt nicht die Monarchie, die nach ihm mehr Fehler begeht als das Volk; ein guter Freistaat ist nach ihm besser als ein guter Fürst, und ein schlechter Fürst schlechter als eine schlechte Volksherrschaft. Das Ideal dieses Florentiners ist vielmehr der städtische Freistaat, die Polis nach dem Muster Altroms, aber nicht des cäsarischen, sondern des republikanischen, da der Staat groß war durch seine Bürger. Aber wie verträgt sich damit Macchiavells klassisches Lehrbuch des Absolutismus, der principe? Er verträgt sich damit, wie in Alt-Rom mit der normalen Republik in außerordentlichen Notzeiten der Diktator.

Die Monarchie würdigt Macchiavell gar nicht als legitime Institution, sondern gerade als abnorme; sie ist ihm nicht Zweck, sondern Mittel, und zwar Mittel wenigstens zur Gründung und zur Rettung der Staaten, für ihre Geburt und ihre Wiedergeburt, nicht für ihren Bestand. Weil sie gerade als illegale, abnorme Wirksamkeit in abnormen Zeiten gefordert wird, darum kann und muß die Monarchie auch in ihren Mitteln abnorm, illegal, ja immoralisch sein, um ihres Zweckes willen, für die Staatsrettung; denn der verrufene Macchiavell ist Immoralist und Realist eben nur in den Mitteln und bleibt ein Idealist in den Zwecken. Aber ist sein Zweck nicht gerade Macht und Herrschaft? Doch er zielt nicht so sehr auf den Herrscher, auf die Dynastie, als auf den Dynasten, den Fürsten, und er sieht an ihm nicht so sehr das Szepter als das Schwert, nicht so sehr das Potenzielle als das Aktuelle, kurz er sieht im Fürsten in Wahrheit den *Helden*; er sucht in ihm den *Mann* und die *Tat*. Er lebt nun einmal aus dem Grundtrieb der Renaissance, wie er im 14. Jahrhundert hervorbrach, und unterschreibt Boccaccios Wort: besser tun und bereuen als nicht tun und bereuen. Er schreibt aus aktuellem Anlaß für die Tat aus der Not der Zeit; er reißt mit der Renaissance aus dem Traditionellen ins Aktuelle, aus der Statik der Regel in die Dynamik des Einzelnen, Eigenen, Einmaligen, des Momentanen, Gegenwärtigen, Außerordentlichen, des Lebendigen in persönlicher Entfaltung, kurz er reißt aus der Bindung in die Freiheit. Darum lehrt er auch die Freiheit des Willens; darum grüßt er die unternehmende Jugend und weist ihr das Vorbild großer Männer. Dieser Realist idealisiert blindlings einen Cesare Borgia, weil er jung ist und von wilder hemmungsloser Tatkraft; denn er will die Tat um jeden Preis und sei es mit Preisgabe der Moral; er will die Tat durch den Mann, die tätige Männlichkeit, die virtù. Er zieht die altrömische Erziehung zur Freiheit, Liebe und Tapferkeit weitaus der christlichen Tugend der leidenden Hingabe vor; er kommt eben aus dem eisernen, männlichen, römisch gestimmten, kollektiv gerichteten, bindenden, staatsbildenden Quattrocento und tritt ein in die befreiende Menschlichkeit, in den aufklärenden Individualismus des Cinquecento. Auf der Schwelle hält er den Staat fest; aber er individualisiert ihn als Staatsaufklärer. Er will die Selbständigkeit nicht nur des Staates, sondern auch im

Staate; er will den Einzelstaat, aber auch den Freistaat, und er will jenen gerade, weil, je mehr Staaten es gäbe, es um so mehr auch starke Männer gäbe, um so mehr virtù. Er will in „starken Staaten“ „ausgezeichnete Menschen“ — das ist seine Art Ausgleich zwischen dem politisch gestimmten Quattrocento und dem persönlich gestimmten Cinquecento.

Er läßt die Staaten gerettet werden, „entweder durch die virtù eines Mannes oder die einer Ordnung“. So wächst ihm der *Mann im Staat* und schließlich über den Staat; denn der Mann macht den Staat; er gründet ihn und begründet seine Ordnung; er gibt ihm Gesetze, Recht, Moral und als Mittel dazu auch Religion, wie es für Rom Numa getan habe. So interessieren Macchiavell mehr als die Staaten noch die Staatsbildner, die Staatshelden, und er preist Moses und Kyros, Theseus und Romulus, und er schildert und verklärt aktive politische Persönlichkeiten wie Agathokles, Castruccio Castracani, Cesare Borgia; er will im Staat Männer sehen und will sie als Täter sehen und darum als Kämpfer. Ist er nicht selber ein Kämpfer im kämpfenden Jahrhundert? Allerdings ein Kämpfer nur der Reflexion, ein Polemiker, Ankläger, Kritiker im kritischen, disputierenden Jahrhundert! Doch aus aller Reflexion, aus aller leidenden Sehnsucht ruft er zur Tat, zur Entfaltung der Eigenkraft im Kampf. Der Kämpfer aber braucht einen Gegenspieler, und der Held findet ihn im Schicksal. In diesem so dramatischen, so menschlichen, so persönlichen Säkulum sieht Macchiavell die virtù lebendig werden im Kampfe mit der Fortuna, wie sie 200 Jahre früher schon Dante dem Menschen entgegenstellt, und als Betrachter des Lebens und Romantiker der Tat streitet er nun gegen die Unterwerfung unter ein mächtiges Schicksal. Er weiß, „daß das Glück über die Hälfte unsrer Handlungen gebietet, die andre Hälfte aber uns selbst überläßt“. Und nun sieht er, dem aus der allgemeinen Strenge des Quattrocento der Mann hervortritt, vor sich als Schicksal das Weib, wie es ja im Cinquecento sich erhebt (vgl. S. 277) und auch ihm selber im Leben gefährlich ward. Doch er findet, eben als Weib lasse Fortuna sich eher von den Kühnen, mit frischem Mut und Ungestüm Zugreifenden bezwingen als von den Lauen und Schlaffen. Als die Tyche der Alten, wie er sie von Polybios kennt, ist das Weib Fortuna unberechenbar; aber der Held ist frei und handelt frisch und frech aus eigener Kraft zu neuem Ziel. Und Macchiavell selber will auch als Theoretiker im Sinne seiner Zeit neu, scharf und radikal sein und handelt am liebsten „von den *neuen* Fürstentümern, die durch *eigene* Waffen und durch *virtù* erworben werden.“

Wo aber bleibt in solcher Welt die Vernunftordnung? Der Individualist Macchiavell bricht eben als Irrationalist mit der bindenden Norm und der systematischen Ordnung des Mittelalters und noch des Quattrocento. Aber sucht er nicht selber die virtù ordinata wie die Staatsraison und kluge Berechnung, ja sucht er nicht selber wieder immer „allgemeine Regeln“? Doch er ist kein Systematiker und nicht einmal ein wirklicher Theoretiker, sondern ein theoretisierender Praktiker, der „um vorauszusehen, was sein wird, betrachten wird, was gewesen ist“. Seine Regeln kommen ihm nicht aus Deduktion, sondern aus Induktion, echt renaissancemäßig aus der lebendigen Erfahrung einzelner

Fälle, aus individualisierender Betrachtung, die er für die Politik fruchtbar macht (Meinecke); denn das Gute wie das Wahre liegt ihm im Einzelnen, Eigenen, Aktuellen, und er weiß auch: „In jedem Dinge ist ein ihm eigenes Uebel verborgen." Das Rationale liegt ihm wesentlich in den Mitteln, nicht in den Zwecken, und er war es gerade, der diesem zwiespältigen Jahrhundert auch den Zwiespalt zwischen den Mitteln und Zwecken in der Staatsräson, die nach ihm als Schlagwort auftaucht, zum Bewußtsein gebracht hat. Er konnte und mußte es, weil er mit den Besten seiner Epoche das Unmittelbare suchte, dem gegenüber alles Vermittelnde ins Aeußerliche, ja ins Schlechte und Trügerische absinken konnte. Das Rationale blieb ihm nur ein Mittelbares, und als solches nur diente ihm das soziale Raffinement, das sich der individuelle Wille in seiner unmittelbaren lebendigen Naturkraft fremd zunutze machte. Und eben die Unausgeglichenheit beider bleibt das Problematische, Bedenkliche bei Macchiavell.

Diesem echten Renaissancedenker entblößte und erlöste sich das Eigenleben in seiner Unmittelbarkeit, Echtheit, Naturhaftigkeit, ja Wildheit von traditionellen Banden, und wie sein Zeitalter in Tierfabeln und Tiervergleichen schwelgte (vgl. S. 280), so deutet er das politische Leben nach der Herde, die dem Stärksten folgt, und er fordert vom Fürsten, daß er gegen ein tierisches Geschlecht das Tier herauskehre und zu rechter Zeit Fuchs sei, um Schlingen zu wittern, und Löwe, um sich von Wölfen zu befreien. Die Natur gilt ihm, wie sie dem ganzen 16. Jahrhundert erst in voller Kraft und Macht aufging, aber die Natur eben als das Unmittelbare gegenüber den bindenden Konventionen, die *Natur* als das *Vorbild* der *Befreiung für den Menschen.* Man tadle, meint er, daß ernste, in großen Interessen lebende Männer auch leichtsinnig und unbeständig sein können; aber auch die Natur sei voll Wechsel, und wer sie nachahmt, verdiene keinen Tadel. Beständig ist diesem lösenden Renaissancegeist eben nur der Wechsel, und darum unterschreibt er des Polybios Lehre vom Kreislauf der Verfassungen. Aber was er in der Geschichte wechseln sieht, sind nur die Leidenschaften der Menschen: „Die Kraft erzeugt Ruhe, die Ruhe Müßiggang, dieser Unordnung, die Unordnung Zerrüttung, und ebenso entsteht aus der Zerrüttung Ordnung, aus der Ordnung Kraft, aus dieser Ruhm und gutes Glück." So wechseln immer Gutes und Schlimmes, verschieden nach den Zeiten und Ländern. So waltet ihm in der Geschichte keine allgemeine Vernunftordnung noch ein Sittengesetz, und was sich gleich bleibt, ist auch nicht aus kosmischem Gesetz, etwa naturwissenschaftlich zu verstehen, sondern nur psychologisch aus dem Menschen. Die Natur ist ihm im Grunde nur die Natur des Menschen, der allein sich gleich bleibt im Wechsel der Geschichte als dem Wechsel seiner Leidenschaften.

Ein Jahrhundert des Menschen ist nun einmal dies Jahrhundert der Hochrenaissance und der Reformation. Auch Macchiavell sucht wie damals Dürer das „ursprüngliche Antlitz der Natur" herzustellen, auch er will wie damals Luther und Zwingli reformieren, d. h. nicht bloß neuern, sondern den Staat wie jene die Kirche auf die ursprünglichen Grundlagen zurückführen oder nach seinem Ausdruck „mit neuen Einrichtungen die alten Ordnungen erneuern". Auch er ist zugleich ein pietätvoll Rückblickender, der der Politik

seiner Zeit die ersten zehn Bücher des Livius gleichsam als biblisches Vorbild unterbreitet. Auch er sucht im Zeitalter eines Luther, eines Columbus, der in Amerika Indien suchte, das Neue als Altes, auch er weist auf das Ursprüngliche, Elementare zurück und wirkt wie die Reformatoren, wie alle Großen seiner Zeit, durch die Kraft und Frische seiner echten und ehrlichen Ueberzeugung; auch er schiebt zur Emanzipation des Unmittelbaren die Kirche als Mittlerin zurück; auch er löst den Menschen in seiner Freiheit, Eigenkraft und Wirksamkeit von bindenden Mächten, und auch er fordert wieder eine Ordnung mit Gesetzen; aber diese gesetzliche Ordnung kommt ihm nur von draußen als politischer Zwang, nicht von drinnen als Glaubensbindung oder als Gewissensnorm. Denn drinnen waltet ihm nur der Mensch in seiner wechselnden Leidenschaft, der eben Gesetze braucht, die ihm der politische Akteur, der *Staatsheros*, der ja Macchiavell allein interessiert, fremd auferlegt.

Und nun neben Macchiavell *Thomas Morus*, der Idealist, ja Utopist neben dem Realisten und Empiriker, der Moralist neben dem Immoralisten, der Sozialist neben dem Individualisten — und doch sind beide nicht unverwandt; denn beide wurzeln noch in der Konzentrationskraft des 15. Jahrhunderts; beide sind Praktiker des Staates als Kanzler, beide darin gescheitert, beide in der Zurückgezogenheit als scharfe Kritiker der Zeit sich mit einem persönlichen Idealprogramm der Staatsordnung über die reformbedürftige, zerrüttete Gegenwart erhebend, in der, wie Morus sagt, oft zwanzig Verbrecher an einem Tage an einen Galgen gehängt wurden. Und beide orientieren sich an der Lehre der Antike, Macchiavell an Xenophon, Aristoteles, Polybius und Livius, Morus am Idealstaat Platons; doch im Gegensatz zu Platon, in dessen äußerer Form er die entgegengesetzte Tendenz verficht, dient ihm der Sozialismus, speziell die Aufhebung des Eigentums, nicht so sehr der staatlichen Geschlossenheit oder gar der ständischen Bindung als vielmehr der Freiheit und Gleichheit. Und er hält nicht nur das Privatleben der Familie fest, er läßt in geradezu epikureischem Individualismus jeden seine eigene Glückseligkeit, ja seine Lust suchen, und er hält selbst den Abschluß bindender Verträge für wertlos, und wieder im Gegensatz zu Platon läßt er alle fast alles frei wählen: den eigenen Beruf, die Beamten, ja den Priester und auch den Fürsten, und wer da statt über freie Männer über klagende Bettler herrsche, sei nicht König, sondern Kerkermeister. So läßt nun Morus, obgleich er noch die Anerkennung Gottes und der Unsterbiichkeit von seinen Bürgern fordert, auch eine Vielheit von Religionen zu in Freiheit des Gewissens und des Glaubens. Solcher Liberalismus wird im weiteren Verlauf des Jahrhunderts immer öfter und lauter verfochten. Die Schriften Macchiavells, die 1552 auf den Index kommen, werden nun als unmoralisch bekämpft in England (vgl. S. 301), in Frankreich von Bodin und Gentillet. Auch in Italien politisieren schon Guiccardini, noch mehr Paruta, Ammirato, Botero concilianter, maßvoller, volksfreundlicher. Gentillet, Bodin und Botero moralisieren geradezu die Politik, und schließlich begründet Albericus Gentilis, der die Staats- und Rechtslehre von der Kirche emanzipiert, das Recht statt auf äußeren Zwang vielmehr auf die menschliche Natur und fordert Freiheit des Verkehrs und religiöse Toleranz.

Diese lehrt damals auch *Bodinus* in seinem colloquium Heptaplomeres, mit dem er das Jahrhundert der Religionsgespräche abschließt und in dem er fordert, daß alle Religionen als relativ wahr Freiheit und Achtung genießen sollen, da sie nur verschiedene Ausgestaltungen des moralischen Bewußtseins und des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit seien je nach der Eigentümlichkeit der verschiedenen Völker, die er zugleich wieder mit dem Differenzierungsdrang des Jahrhunderts auch nach ihrer geographischen Situation politisch und kulturell sondert. Und er, der schließlich gleich anderen politisch Gescheiterten im Jahrhundert Macchiavells in privater Muße seine Eigenlehren literarisch entwickelt, verficht überhaupt das Recht der Selbständigkeit und Besonderung, politisch, wissenschaftlich und religiös, im Kampf gegen jeden absoluten Anspruch. So zeigt auch Bezold, daß Bodin nicht so sehr auf eine positive Natur- und Universalreligion hinzielt (wie ihm Dilthey im Vorblick auf das 17. Jahrhundert zuschreibt), als vielmehr durch die Methode kritischer Vergleichung ein tolerantes Nebeneinander der Religionen anstrebt und unter (schon von manchen betontem) skeptischem Einschlag mit den herrschenden Glaubensbekenntnissen eine zersetzende Abrechnung hält, wofür sich in diesem Jahrhundert schon mancherlei Ansätze fanden wie z. B. in den Dialogen des atomistisch gestimmten Tahureau. In Bodin schlagen ja überhaupt die meisten Richtungen des Jahrhunderts zusammen. Er trifft sich mit der Skepsis eines Montaigne und Sanchez, mit den Verfechtern der Toleranz, die damals selbst den Kanzler L'Hôpital des Atheismus verdächtig macht; er streitet wie Ramus oder Bruno gegen Aristoteles und huldigt lieber wie so viele damals einem stoisierenden Moralismus; er ist bei aller Aufklärung auch mit so vielen von Reuchlin und Agrippa an noch von Geweben der Mystik, zumal der Kabbalistik umfangen; er schreibt wie der Mystiker Franck sein Paradoxon, interessiert sich wie Cardanus leidenschaftlich für die Absonderlichkeiten, für die Monstra der Natur, die er mit dem Vitalismus seines faustischen Säculums (im folgenden mechanistischen von Kepler als Dilettant belächelt) noch voll Dämonen und Wunder sieht, aber zugleich mit dem damaligen Individualismus selbständig und an den Besonderheiten der „einzelnen Dinge" betrachten will.

Doch nun das Wunderbare: fast mehr noch als mit seinem eigenen Jahrhundert geht Bodin mit dem der *Aufklärung* zusammen, und auf die schlagenden Aehnlichkeiten seiner Grundanschauungen mit Montesquieu, Vico, Lessing, Rousseau u. a. haben schon zahlreiche Forscher, am eifrigsten sein Hauptbiograph Baudrillart hingewiesen. Wie will mans ohne säkularen Rhythmus erklären, daß ein echter Denker des 16. Jahrhunderts so gut ins 18. hineinpaßt, dagegen vom ganzen 17. verketzert oder sekretiert wird, sodaß sein Colloquium nur wenigen heimlich handschriftlich zugänglich ist. Zu Anfang des 18. aber mehren sich die Handschriften auf Hunderte; der greise Leibniz empfiehlt noch den Druck und findet wie Thomasius damals das Buch eher kraus als gefährlich, nachdem das 17. Jahrhundert in zahllosen Gegenschriften das Kreuz gemacht, nicht nur vor Bodin, sondern vor aller Freigeisterei der Hochrenaissance. Die Aufklärung hat auch Bodins theatrum naturae wieder hervorgeholt und konnte sich in

seiner Teleologie, die selbst das Ungeziefer hygienisch rechtfertigt, ebenso wiederfinden wie in der Religionskritik und Toleranz des Colloquium und in der Gewaltentrennung seiner Staatsschrift, in der er mit dem säkularen Scheidetrieb Montesquieu nicht minder vorgreift wie in der geographischen Differenzierung der Völker und Staatsformeu. Wie im Vorklang des 18. Jahrhunderts über das 17. hinweg tönen auch damals, als die Mehrheit der Nation gegen Heinrich III. auftritt, seine zukunftsschweren Worte: il n'y a pas plus de rébellion, mais révolution. Wohl bestimmt er den Begriff der Souveränität, den princeps legibus solutus, aber um ihn zu beschränken durch Liberalisierung des Staates. Im Namen der Freiheit fordert er die Sonderung der Rechtspflege von der Regierung, und er preist die Macht des freien Wortes, von dem er mehrfach zugunsten des Volkes wie der Protestanten Gebrauch macht. Mögen die Fürsten von den Staatsgesetzen frei sein, den göttlichen Gesetzen wie denen der Natur seien sie unterworfen, und wo diese verletzt werden, ende die Gehorsamspflicht. Zu solchen, für ihn unverbrüchlichen Gesetzen gehören ihm Wahrung der persönlichen Freiheit, der Familie, des Privateigentums und des Privatrechts: also der Individualismus wehrt sich gegen den Absolutismus, den Bodin sozusagen unsichtbar machen will, da ein nicht lasterhafter Fürst ein nur selten den Sterblichen verliehenes Gut sei.

Das 16. Jahrhundert geht in den Lehren über Staatsräson, wie sie uns jetzt Meinecke klargelegt hat, doch im Grunde gegen den dogmatischen Absolutismus. Sie *individualisieren* den Staat in doppeltem Sinn, indem sie alle (Macchiavelli wie Bodin, Botero, die Verfasser der venetianischen Relationen u. a.) nicht auf den allgemeinen oder idealen Staat, sondern auf die besonderen, verschiedenen Staaten hinblicken und bei ihnen weniger auf den Staat als auf den persönlichen Träger der Staatsgewalt, und auch das nicht in dogmatischem Monarchismus; denn sie rühmen auch die kluge Politik Venedigs, und sie betonen in der Staatsräson gerade das Relative und Wechselnde der politischen Interessen und Bedürfnisse. In ihren Grundsätzen aber warnen Bodin, Gentillet, Ammirato, Botero u. a. vielmehr vor expansiver Großmachtpolitik, Anhäufung des Staatsschatzes und suchen den Absolutismus auch durch Fixierung einzuschränken. Es war ja die Zeit, da die *Monarchomachen* gegen den Absolutismus auftraten, da mit ihnen der Jesuit Mariana den Tyrannenmord rechtfertigt und der Jesuit Bellarmin den Fürsten seine Macht vom Volke empfangen läßt, das sie demnach zurücknehmen könne, da Languet in seinen vindiciae contra tyrannos die Lehre vom Staatsvertrag, von der Souveränität und vom Widerstandsrecht des Volkes verficht, Hotomanus die französische Monarchie als ursprüngliches Wahlkönigtum von Volk und Ständen einschränken und le Boëtie alle Menschen von Natur frei geboren sein läßt. Immerhin beginnt der gereifte Freiheitsdrang am Ausgang des 16. Jahrhunderts in Bodin, Gentilis, Mariana u. a. den Staat zum Recht abzuklären und nicht nur auf die Natur zu stützen, sondern auf ein Prinzip, das im Anfang seines Jahrhunderts noch wenig vernehmbar, nun am Ende dem folgenden Jahrhundert entgegengebracht wird: das *Gesetz*. Der Staat Macchiavells war noch das Gegenteil eines gesetzlichen Rechtsstaats, und selbst

Th. Morus fand für seinen Idealstaat sehr wenige Gesetze und keine Gesetzesgelehrten nötig. Luther meinte auch, das Recht sei nur nötig für die Ungerechten, und wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht nötig oder nütze. Selbst Melanchthon hielt sich für die Grundzüge des Rechts an die zehn Gebote und im Einzelnen an Aristoteles, und Oldendorp (1539), Henning (1562) u. a. waren ihm darin gefolgt. Das 16. Jahrhundert und zumal sein Anfang, die Genieepoche, lebte zu sehr aus der glaubensstarken und schöpferischen Seele, aus der inneren Persönlichkeit heraus, um die äußere Allgemeinform des Gesetzes zu würdigen. Es war die Zeit, da Hutten jauchzend die Fahne der Freiheit auch von seiner geistigen Burg in die erwachenden Lande wehen ließ. Es war die Zeit, da ja das Rittertum sich auch in Sickingen, Berlichingen und andern Führern wieder zur Selbständigkeit aufreckt und sich nicht nur in Hutten vergeistigt, da die starke herrenhafte Persönlichkeit als „*Magier*" aufsteigt zur Naturbeherrschung und das Gesetz in sich trägt oder gar durchbricht mit seiner Wunderkraft.

Ueberhaupt das „Wundertätige", dessen Kraft der Philologe Reuchlin „im Worte" beschreibt, schwebt da über der Schwelle zwischen der gläubigen Hingabe des 15. Jahrhunderts und der befreienden Tat des 16. Das späte 15. zeigt, wie es R. Wackernagel z. B. für die oberrheinische Sphäre erweist, keine Lockerung, sondern eher eine Schwellung und Spannung der Frömmigkeit, gleich einer Ballung der Wolken, bevor der grelle Blitz erhellend hervorbricht. Der Glaube vertieft sich da mystisch und verdüstert zugleich sich zum Aberglauben. Die Astrologie erwacht als Volksglaube bei Beginn des 15. Jahrhunderts und verdichtet sich an dessen Ende in schwellender Schwüle zu einer vielgeltenden Wissenschaft. Lichtenberger u. a. stellen mit ihren Horoskopen der Zeit ein drohendes Prognostikon. Im jungen 16. Jahrhundert aber wehrt sich die erwachte Selbständigkeit der kraftvollsten Geister wie einst ein Tertullian und Augustin gegen das astrologische Weltgespinnst, das den Menschen fesselt. Auch Luther wehrt es kräftiger ab als etwa Abt Tritheim, der wie Reuchlin noch zu sehr im Uebergang der Zeiten steht. Doch auch andere sprengen jetzt im Freiheitsdrang das dunkle Netz.

Da stürmt damals der junge Rittersproß *Agrippa* von Nettesheim in die zaubervoll dämmernde, gährende Zeit, wie etwa Dürers Melancholia sie malt, und erlebt gar charakteristisch den Umschwung von den Wunderwolken der Mystik ins grelle Licht der Aufklärung. Kaum 20jährig, tritt er in einen Geheimbund, in dessen Auftrag er ein unbezwinglich scheinendes Schloß durch Magie erobert, und abenteuert dann durch die Welt als Wahrsager und Goldmacher. Er lehrt und schreibt hierauf über „okkulte Philosophie", läßt aber aus dieser im 15. Jahrhundert und zuletzt von Reuchlin ausgebildeten pythagoreisch-neuplatonisch-kabbalistischen Weltmystik schon in kühner Phantastik mit seiner ganzen hinreißenden Natur stärker die magische Persönlichkeit hervortreten, die aus der mystischen Einheit mit der göttlichen Allmacht durch die Engels- und Gestirnssphäre hindurch die Kraft erlange über alle Geheimnisse der Natur und Tote erwecken und die Sonne zum Stillstand bringen könne. Aber

nach weiteren renaissancemäßig bunten Lebenserfahrungen und Wanderungen, die ihn ins Bergwerk, aufs Schlachtfeld, aufs Katheder, in die Juristerei und Medizin führen, reinigen sich seine Ansichten. Er sucht in der Gottesliebe eine edlere Moral und preist fast reformatorisch die Heilige Schrift als Quelle der Wahrheit. Dann rettet er eine Bäuerin vor der Verbrennung als Hexe, weist als Leibarzt am französischen Hof die Zumutung, das Horoskop zu stellen, als „Possen" ab, und endlich in der Schrift von der „Ungewißheit und Eitelkeit aller Wissenschaften und Künste" schlägt er als extremer Skeptiker in wilder Empörung gegen alles Geltende um sich. Er wolle wie ein Hund beißen, wie eine Schlange stechen, wie ein Drache verwunden, und er hat Wort gehalten als ein Ankläger und Zerstörer der Kultur, daß die verwandte Kritik des Aufklärers Rousseau dagegen gar mild und zahm erscheint. Die Wissenschaft sei das Verderblichste, Pestilenzialischste für das menschliche Leben und Seelenheil, von der Schlange, vom Satan stammend und dem Betrug, der Bosheit und Ungerechtigkeit dienend. Doch nicht nur Astrologen, Alchymisten und andere Okkultisten werden von ihm jetzt zum Teufel gejagt, auch die Mediziner seien Pfuscher, die Theologen Volksverführer, die Juristen Rechtsverdreher. In aller Wissenschaft sei Streit und Ungewißheit, aber auch die Moral sei schwankend, nach Zeiten und Völkern wechselnd. Alle Staatsverfassungen hätten ihre Uebel, die schlimmsten die Monarchie, und in diesem Stil werden auch Adel, Militär, Mönchtum, kurz alle Autoritäten und Stände und Werte der Zeit zu Boden gerissen in glühendem Befreiungs- und Zerstörungsdrang. Wahrlich ein echter Typus solcher *Sturm- und Drang*periode, dieser Agrippa, der gleich *Faust* den Bösen als Lieblingshund um sich gehabt haben soll, der sich der Magie ergab und alles studierte mit heißem Bemühn und dem schließlich wie Faust der Zweifel schier das Herz verbrannte!

Positiver, stärker noch und derber offenbart sich der säkulare Befreiungstrieb damals in *Paracelsus*, in dessen Abstammung schwäbisches Ritterblut sich schon mit schweizerischer Volkskraft mischte und in dem die urwüchsigste, herrischste Persönlichkeit tiefer in die ganze Lebensbreite der Natur hinabtauchte. Er schlägt gegen alle Konvention und Autorität und schlägt selber heraus aus aller Zunft und Regel, zweifelt auch an der ganzen damaligen Heilkunde, die da scholastisch disputiert und kommentiert, geht der Natur nach in lebendiger Erfahrung und wird zum Reformator der Chemie und zum „Luther der Medizin", indem er die Mittler und Priester der Wissenschaft und ihre äußere Werkgerechtigkeit kräftig beiseiteschiebt und unmittelbar vor die Quellen des Lebens selber tritt. Er lernt von der Weisheit des Volkes (vgl. S. 276), trägt die Tracht des Volkes und spricht, ja lehrt in der Sprache des Volkes, die er wie Luther zu Ehren bringt in ähnlicher, bisher unerhörter Ursprünglichkeit des Ausdrucks. Aus dem Kampfgeist des Jahrhunderts tritt er als satirischer Polemiker den da in roten Hüten paradierenden Zunftgelehrten der Medizin entgegen, die ihn nun wieder verhöhnen und verfolgen. Und wie Luther die päpstliche Bulle, so soll er den von jenen heilig gehaltenen Kanon des Avicenna öffentlich verbrannt haben; 10 Jahre lang schlägt er kein Buch der geltenden galenischen

Medizin auf, und er verwirft auch den „Suppenwust" der Apotheker. In der Nacht aber springt er auf und beginnt, auf den Knauf seines Schwertes gestützt, „seine Einbildungen auszuspeien", wie es der nachschreibende geängstigte Famulus nennt, und da bricht es hervor mit der ganzen revolutionären Kraft der selbstbewußten Persönlichkeit: „Ich sage Euch, mein Genickhaar weiß mehr denn Ihr und alle Eure Skribenten, und meine Schuhriemen sind gelehrter denn Euer Galenus und Avicenna, und mein Bart hat mehr erfahren denn alle Eure hohen Schulen. Mir nach Ihr und ich nicht Euch nach." „Darum, daß ich allein bin, daß ich neu bin, daß ich deutsch bin, verachtet darum meine Schriften nicht." „Alterius ne sit, qui suus esse potest." Und er blieb immer der eigene Mensch, der „seltsam wunderbarliche", wie er von Strunz genannt wird, still und einsam. Und er fordert: „Ein jeder bleib wie ein Fels in seinem Wesen." „Am ersten, so mach dich frei selbst, auf daß du dein frei Herz habest."

Der ganze *Individualdrang* seines Jahrhunderts brach in diesem Manne mit urwüchsiger, titanischer, vulkanischer Kraft hervor, aber groß ward er erst — so zeigt sichs wieder —, indem er nicht in eitler Selbstbespieglung beim Individuum stehen blieb, sondern es wie Luther mit dem Absoluten durchdrang und gerade durch den *Zusammenhang mit Gott und Natur* den Menschen emporhob. „Nur, wer zu seiner Art findet, kann zu Wahrheit und zu Gott finden; denn beide, Wahrheit und Gott können nicht aus andrer Art empfangen werden, sie müssen entwachsen und erfahren sein in der lebendigen Tiefe." Gott liege in uns wie das Erz im Berge oder wie die Arznei in der Pflanze. Sind es nur Vergleiche, die ihm beruflich nahelagen? Sind nicht vielleicht umgekehrt Berufe auch Symbole einer Weltanschauung, Antriebe von ihr oder zu ihr? Baader, Novalis und manche andere können zeigen, wie Mystiker und Romantiker an der Geognosie Interesse nehmen, sich zur geheimnisvollen Tiefe des Bergwerks hingezogen fühlen, in die auch damals, als man den Stein der Weisen suchte, einen Agrippa wie einen Paracelsus ihre Forschungen hinabführen. Und Luther selber damals ein Bergmannssohn! Schon der Vater des Paracelsus, der der Metalle „Gemüt und Herz" erfahren will, treibt und lehrt ebenso Metallurgie wie Medizin. Und beide Gebiete hängen zusammen, wie Chemie und Arzneikunst schon in einem verwandten Zeitalter, bei Empedokles sich fanden und nun erst recht bei Paracelsus dem Begründer der Iatrochemie. Er durchwühlt ja die Tiefen der Natur bis zum Stein der Weisen nur für den Menschen, den er heilen will, und im Menschen findet er das Wesen der Natur. „Also, daß der Philosophus nichts andres findet im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet und daß der Arzt nichts findet im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben." Der Mensch nähre sich aus den Elementen und aus der Kraft der Gestirne; aber man dürfe nicht sagen, er arte nach dem Mars, sondern eher umgekehrt; denn der Mensch ist mehr als der Mars und alle Planeten; er ist der Mikrokosmos, in dem alle Kräfte aller Sphären sich vereinigen, und alle Geschöpfe weisen wie Buchstaben auf den Menschen hin. Und gar in dem echten Magus, der sich mit Gott vereinigt, fließt die göttliche Kraft aus den höheren Welten ein, so daß er die Signatur des Himmlischen im Irdischen deutet. Aber nicht von den Sternen

kommt das Glück, sondern von Geist und Geschick des Menschen. Selbst das Kind bedürfe keines Gestirns und keines Planeten: seine Mutter sei sein Planet und sein Stern. In so wundervoller Wendung weist er aus der heimischen Kraft des Menschen, wie andere damals, den Zwang der Astrologie ab (vgl. S. 315). Hat er darum jedes Band für den Menschen abgerissen? Nein, er hat wie Reuchlin und Agrippa von den Astrologen, den frommen Weltmystikern und den neuplatonischen Universalmonisten des 15. Jahrhunderts in der Art eines Ficinus wohl gelernt; er fordert nicht umsonst vom medizinischen Adepten Kenntnis der Astronomie; er hält den Weltzusammenhang fest, aber er individualisiert ihn, orientiert ihn auf den Menschen. Er läßt nicht die Allmacht der Natur zu horoskopischer Determination auf den Menschen drücken, sondern legt vielmehr die Kraft der Natur in den Menschen als magische Persönlichkeit und sieht in ihm den Herrn und Kern der Natur.

Ja, „Kern der Natur Menschen im Herzen" — das gilt auch ihm. Wir lernen nur, indem wir uns selbst erforschen. Alle Erkenntnis liege im Menschen selbst, und alle Wirkung komme aus dem Menschen selbst, und Paracelsus lebte wirklich ganz aus sich selbst, aus dem inneren Zentrum, eben aus dem „Herzen", das sein Lieblingswort ist. Er lebte und dachte aus sich heraus, frei von aller Regel und Bindung, auch von allem rationalen System. Denn mehr als aller Verstand gilt ihm eben „ein reines Herz und ein festes Herz". Doch das Herz ist mehr als rein und fest, frei und eigen. Das Herz liebt und das Herz glaubt. Das Herz fühlt mit allem, und Paracelsus spürt noch der Metalle „Herz und Gemüt" und wird Arzt aus Barmherzigkeit mit den Menschen, und im Herzen wohnt ihm die „Arznei der Seligkeit", im Herzen wohnt ihm vor allem Gott, „der von den Seinen nicht Gut und Geld haben will, sondern ein reines Herz". Gläubige Mystik redet in Paracelsus, wie überhaupt der ganze Subjektivismus dieses Jahrhunderts, der eben die Mystik wieder hochtrieb, doch nicht als pantheistische, neuplatonische Einheitsmystik, wie sie im vorigen Jahrhundert blühte, sondern als eher individualistische *Herzensmystik*. Frz. Strunz u. a. haben jetzt den tief religiösen Zug des Paracelsus gerade als persönlichen Glauben an den persönlichen Gott aus den Quellen erwiesen. Er versteht aus dem Persönlichen, Lebendigen erst das Ganze und sucht nicht aus dem Einen und Ganzen erst das Einzelne zu bestimmen als bloßes Moment, das im Zahlennetz gebunden ist. So ist er nicht, wie im 15. Jahrhundert Ficinus Iatromathematiker, sondern Iatrochemiker. Er bindet nicht, wie damals der Cusaner, Mensch und Natur, er sondert vielmehr die Natur und verselbständigt den Menschen zur „inneren Freiheit und Individualität". Jeder Mensch hat nach ihm in sich einen Archäus, eine unsichtbar und unbewußt wirkende Eigenkraft, einen inneren Schmied, einen „inwendigen Geist", der „sich absondert von den Corporibus" und die Stoffe scheidet.

Der Individualismus dieses Jahrhunderts sondert eben zugleich subjektiv wie objektiv; er *verselbständigt* und er *scheidet*, Paracelsus treibt als Mystiker die Kraft des Subjekts bis zur Magie, und er treibt als Chemiker, der von seinem Vater die „Scheidekunst" gelernt, die Differenzierung der Dinge bis ins Kleine

und Feine. Er sucht in scharfer Analyse exakte Beobachtung des Einzelnen; er sucht homöopathisch die Wirkung aus dem Kleinsten, er sucht den Samen des Goldes, das Elixier und den Homunkulus, er destilliert und sublimiert und findet im Alkohol als reinem Weingeist „das Subtileste eines jeglichen Dinges". Vor allem begründet er die Chemie, indem er statt der bisherigen mystisch die Stoffe ineinanderwandelnden Alchemie die materialen Grundscheidungen festlegt, und wie er als Chemiker die Stoffe scheidet, so als Mediziner spezialisierend die verschiedenen Krankheiten und die verschiedenen Dispositionen der Menschen; aber er scheidet sowohl Menschen wie Stoffe im Sinne der Renaissance gerade als Kräfte und so auch das objektiv Theoretische doch wieder subjektiv-praktisch. Denn wer nur weiß, was schwarz ist, weiß nichts; erst wer weiß, was schwarz macht, sei der Philosophus. So zeigt sich im Gegensatz zur antiken und scholastischen Substanzenwissenschaft seine neuernde Naturforschung als *dynamisch*. Deutsche Urkraft fühlt er in der Brust und nordisch faustisch ringt sich ihm, der in der Nacht und in der Trunkenheit spekuliert, sein „Suchen" und „Forschen" aus dem Dunkel ins Helle. Er fühlt das lebendige Werden in den Dingen und liebt Vergleiche des Säens und Wachsens, wie Gundolf feststellt, dessen neuer hier gerade noch zu nennender „Paracelsus" herrlich die ganze Aufschwungs- und Ausdruckskraft dieser „ursprünglichen" Natur schildert. In lebendiger Variation findet Paracelsus auch die Natur, und als ihre Stoffe findet er Schwefel, Quecksilber und Salz, d. h. er findet die Natur feurig, beweglich und scharf und damit insgesamt wirksam. Feurig, beweglich und scharf aber ist gerade auch der ganze Geist dieses Jahrhunderts, den Paracelsus so in der Natur wiederfindet und der in ihm selber und in seinem Weltbild aufschäumt wie in keinem andern. Es ist die ganze *Vitalität der Renaissance*, die sich im 16. Jahrhundert vollendet und in Paracelsus Persönlichkeit wird, aber auch Lehre als Vitalismus, der die Natur verlebendigt und mit Eigenkräften erfüllt als den spiritus vitae, kurz eben das Objektivste wieder subjektiviert. Lebensvoll wie die Seele dieser Zeit, wie der Mensch dieses Säkulums erscheint ihm die Natur und darum immer wirksam, immer wandelbar, immer fruchtbar. Und wie die Natur soll die Seele leben in ewiger Wandlung und Wiedergeburt. Sie soll „für und für grünen und blühen und von keinem Herbst oder Winter wissen". „Treib deine Gab' aus deinem Schatz wie die Erden im Frühling die Bäume."

Ja, der Frühling als ganzes Zeitalter, das ist die Renaissance, und darum treibt sie die junge Kraft heraus zum Wandern und Wirken. Wie Boccaccio und Macchiavelli um jeden Preis das Tun dem Nichtstun vorziehn (vgl. S. 309), so erklärt Paracelsus: „Lehren und nicht tun, das ist klein, lehren und tun, das ist groß und ganz." „Lesen hat keinen Arzt nie gemacht, aber die Praktik, die gibt einen Arzt." Mochte im 15. Jahrhundert die imitatio Christi in der göttlichen Einheit die „Ruhe" suchen, Luther fand: „das Leben ruhet nimmer", und Paracelsus gibt zu: „Besser ist Ruh' denn Unruhe", aber „nutzer Unruh' denn Ruh". Und darum wird er ein „Landfahrer" und will und muß es bleiben als Arzt, da auch die Krankheiten wandern. „Wandert er weit, so erfährt er viel." „Die Geschrift wird erforscht durch ihre Buchstaben, die Natur aber durch

Land zu Land." Der Scholastiker hielt sich als „Lesemeister" an die „Geschrift" und ward theoretisch, die Renaissance wanderte und fühlte sich ein in die Natur, um praktisch zu wirken. Zumal im Jahrhundert der Hochrenaissance macht der neue Lebenstrieb und Wirkenstrieb so viele Denker zu Wanderern und weckt Aerzte von der Bedeutung eines Paracelsus, Vesal, Cardanus. Sie wollen sich einleben in die Weltvielheit, in die chemischen und anatomischen Scheidungen der Natur und aus der Natur heraus wirken für den Menschen. Damit aber Leben und Natur sich ihm so vielseitig entfalten, mußte der Mensch die Welt mit neuen Augen anschauen; doch wenn die Augen sich weiten sollten, mußte erst die Seele wieder erwachen. Die Scholastik war unpersönlich und darum schließlich unlebendig geworden bis zur Erstarrung. Die Philosophie mußte erst wieder einschmelzen in die Persönlichkeit, um das Denken wieder über die Lehrform aufquellen zu lassen, das Denken in seiner Selbständigkeit, Unmittelbarkeit und Originalität, entlastet von aller Tradition. *Originalnaturen*, wie sie eher das 14. als das 15. Jahrhundert kannte, mußten wieder durchbrechen.

Ein solches Original um jeden Preis bis zur kauzhaften Lächerlichkeit, bis zur zigeunerhaften Abenteuerlichkeit und zur unsystematischen Wildheit, typisch für das Jahrhundert, in dessen erstem Jahr er geboren ist, war der erste selbständige Naturphilosoph in Italien, Hieronymus *Cardanus*. Und wieder tönt da ein Verwandtschaftsgruß aus dem Jahrhundert der Aufklärung herüber, wenn Lessing eine Rettung des Cardanus schreibt; auch andere haben ihn im Bewußtsein seiner Singularität mit den Originalgenies des 18. Jahrhunderts zusammengestellt. Hegel charakterisiert ihn markant als „ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gährung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellt. — Sein positives Verdienst besteht mehr in der Erregung, die er mitteilte aus sich selbst zu schöpfen". So aus dem Individualbewußtsein der Renaissance verstand ihn auch Goethe, der ihn darin mit zwei Säkulargenossen, Benvenuto Cellini und Montaigne vergleicht: „Cardanus betrachtet die Wissenschaft überall in Verbindung mit sich selbst, seiner Persönlichkeit, seinem Lebensgange, und so spricht aus seinen Werken eine Natürlichkeit und Lebendigkeit, die uns anzieht, anregt, erfrischt und in Tätigkeit setzt. Es ist nicht der Doktor in langem Kleide, der uns vom Katheder herab belehrt, es ist der Mensch, der umherwandelt, aufmerkt, erstaunt, von Schmerz und Freude ergriffen wird und uns davon eine leidenschaftliche Mitteilung aufdringt." Die ganze, sich selbst aufreißende und entblößende Subjektivität Petrarcas lebt hier nach zweihundert Jahren wieder auf, aber bewußter, extremer, theoretischer ausgreifend. Dieser Cardanus rühmt sich, mehr geschrieben als gelesen, mehr gelehrt als gelernt zu haben, ja ohne Lehrer vorwärts gekommen zu sein und nennt sich den siebenten großen Arzt seit der Schöpfungszeit, wie nur alle tausend Jahre einer käme, und er zweifelt nicht an der Ewigkeit seines Ruhmes. So bläht er sich in eitlem Stolze und setzt sich als Original in Szene. Doch man mußte eben damals, da der Geist noch von Autoritäten umstellt war, schon ein halb kindisches, halb titanisches Selbstbewußtsein in sich tragen, um vollen

Mut zu finden zu geistiger Selbständigkeit. Solches Selbstgefühl bekunden damals ebenso laut ein Paracelsus, Bruno, Aretino und andere mehr.

Wieder aber zeigt sichs, daß die bloße *Subjektivität* leer ist wie die bloße Objektivität, daß ein persönlicher Geist gerade, je bewußter er ist, um so mehr sich nach Variierung und Füllung sehnt. Cardanus kann im reinen Selbstgenuß nicht stehen bleiben, er will sich selbst fassen, erleben, entfalten, sein Subjekt objektivieren, sich im Spiegel sehen, sich offenbaren, sich bekennen, noch mehr wie Petrarca. Es ist wieder ein Zeitalter der Selbstbekenntnisse, und des Cardanus Autobiographie ist wohl noch berühmter als die gleichzeitigen einer Teresa oder eines Cellini. Und er schildert sich da mit dem objektiven Blick eines Naturforschers in allen seinen Vorzügen und Fehlern und legt alles dar, was zu ihm gehört bis in alle Kleinigkeiten und Aeußerlichkeiten, bis zu seinen Lieblingsgerichten, dem Preis seines Schreibzeugs, der Form seines Federmessers und der Zahl seiner Zähne. Er entwirft sein Bild mit der Andacht zum Kleinen wie etwa damals ein niederländischer Genremaler. Er will sich fassen in der ganzen Buntheit seiner Existenz, seines Lebens; aber es ist ihm noch nicht bunt genug, was ihm da das Schicksal alles bescherte an Freuden und Triumphen wie an Krankheiten und Unglücksfällen bis zur Hinrichtung eines Sohnes und zur Verstoßung des andern noch verkommeneren, dem er die Ohren abschneiden ließ. Wahrlich ein Bild des unbändigen, wilden Zeitlebens! Er will sein Leben noch wechselreicher gestalten, sein Lebensgefühl noch toller schaukeln und läuft bald in schottischer, bald in türkischer Tracht daher, bald in Sammet und Seide, bald in Lumpen, bald schleichenden Tritts, bald in rasendem Lauf, und er treibt die Selbstquälerei weiter noch als Petrarca, geißelt sich, brennt sich, beißt sich in den Arm, reißt sein Fleisch auf, nur um sich zu fühlen und seine heftige Unruhe in Tränen auszulösen. Kurz, er drängt im Gegensatz von Subjekt und Objekt sich selber zu spalten und in der Buntheit des Erlebens sich zu vervielfältigen.

Aber Cardanus drängt noch über alles Erlebte hinaus und rühmt sich seiner wilden Visionen und willkürlichen Phantasien. Und er reißt staunend die Augen auf und wirft sich auf die Absonderlichkeiten der Natur. Ja, alles Besondere greift sein Schauen wie sein Denken differenzierend auf zumal in seinen charakteristischen Schriften de varietate rerum und de subtilitate. So treibt er Wissenschaft aus Neugier, mit scharfem Blick für Partikularitäten, und darin, aber auch in der Stärke des Selbstgefühls kommt ihm damals sein Gegner Scaliger gleich, nur daß dieser sich rationalistischer noch in scholastischen Distinktionen gefällt und aufklärerisch auf moralische Belehrung des Menschen ausgeht. Aber auch Cardanus ist ein echter Aufklärer des Cinquecento, der die Religionen auch in ihren Schwächen vergleicht und den natürlichen moralischen Maßstab im Menschen findet. Und vom Menschen aus ergreift er wieder mit dem leidenschaftlichen Subjektivismus seines Jahrhunderts alles, was seiner Natur entspricht, fühlt er sich, wie schon Agrippa und Paracelsus, ein in den Naturzusammenhang, fühlt ihn bis in die Fingerspitzen, so daß er sich zutraut, aus den Nägeln zu weissagen, fühlt er auch den Menschen als Krone der Schöpfung

und eigene Gattung und wieder über der Masse der Menschen, die nur betrügen oder betrogen werden, sich selbst und seinesgleichen als Uebermenschen, an keine Gesetze gebunden. Die leuchtende Glut aber, die er in sich fühlt, wird ihm zur Seele der Welt, die das Leben strömen macht, und so aus der aktiven Wärme und dem passiven Feuchten erstehen ihm alle Dinge der Welt: Kälte und Trockenheit aber, die noch daneben von den aristotelischen Scholastikern anerkannt werden, versinken diesem Italiener der Hochrenaissance, in dem das Leben glüht und rauscht, zu bloßen Negationen. Doch auch das Kunstgefühl der Renaissance lebt in ihm als Schätzung der Symmetrie und Proportion und eines gewissen Mittelmaßes der Reize.

Klarer und wissenschaftlicher kommt der *Selbständigkeitsdrang* des Jahrhunderts in der Naturerfassung bei *Telesius* zutage. Wie aber selbst dieser anscheinend schon so objektive Naturforscher sich aus starkem Subjektivismus, ja krassem Individualismus nährt, zeigen schon seine Ethik und Psychologie, in denen er gleich Vives u. a. im 16. Jahrhundert namentlich die Bedeutung der Affekte und ihrer Entfaltung ins Licht setzt und nun zu ihrer Erklärung alles Streben des Menschen, ja aller Wesen auf Selbsterhaltung und Selbstentfaltung gehen läßt; denn der Mensch wolle vor allem auf seine Weise sich bewegen und sein Eigenwerk vollbringen, und so seien alle Tugenden nur Erfüllungen des Selbsterhaltungstriebes nach verschiedenen Seiten hin. Freude sei das Gefühl unserer Selbsterhaltung, und was diese stört, hassen wir. So sucht Telesius wie Cardanus das Eigene, sucht es in sich, in seinem Leben und in der Natur. Und wenn Cardanus de propria vita schreibt, so Telesius de natura rerum juxta propria principia. Das „*Eigene*" blieb eben das Schlagwort des individualistischen Jahrhunderts. Mit eigenem Sinn will er die Eigenheiten der Natur in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit erfassen und zwar unmittelbar, und darum kommt auch er als Befreier, der zwischen Seele und Natur den Mittler zurückschiebt, und so heißt er sich losreißen von Aristoteles, dessen unbedingte Autoritätsgeltung ihm unbegreiflich ist, sich losreißen auch von den Vernunftschlüssen der Scholastiker und ihren abstrakten Allgemeinheiten. Dagegen will er die Natur aus eigener Seele erleben und mit eigenen Sinnen empfinden, wie der Himmel Wärme ausstrahlt, die Erde aber nach Sonnenuntergang erkaltet, und wie da die leuchtende Wärme belebend, bewegend, lösend auf die Materie wirkt, die Kälte aber zusammenziehend und erstarrend. So faßt er die Natur gleich Cardanus aus dem Grundgefühl der italienischen Renaissance, die Licht und Leben und lösende Bewegung liebt; er faßt die Natur empfindsam, durchseelt aus seiner Seele heraus, und die Seele des Menschen ist ihm so wichtig, daß er ihm über die Naturseele hinaus noch eine höhere Seele von Gott zuteilen läßt.

Gegen Ende des Jahrhunderts hat noch einmal *Patritius* zum Befreiungskampf gegen Aristoteles aufgerufen und statt dessen Lehre, auch wieder mit starkem Selbstbewußtsein seine eigene „neue" Philosophie dem Papste zur Einführung angetragen. Und auch er hat da die Welt als durchseelt und durchleuchtet, zugleich aber als hierarchische Ordnung im Sinne des Neuplatonismus vorgeführt. Ists bei dem geborenen Dalmatiner ein Nachklang des Byzantinis-

mus oder meldet sich hierin neben allen subjektiv befreienden, lebendigen Zügen der Renaissance jetzt im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts schon ein Vorklang der mächtig heranziehenden Restauration?

Jedenfalls klingt jetzt am Abend des Jahrhunderts auch bei einem größeren Denker, bei *Bruno*, wieder der Einheitszug, nur in neuzeitlich hellerem Ton herauf, wirksam dem 17. Jahrhundert präludierend und doch zugleich nachweisbar als Resonanz des 15. Denn Bruno folgt in der Verkündung des Einen, Unendlichen dem Cusaner, und hier ist es nun wahrlich lehrreich zu sehen, wie dieselbe Lehre bei diesen beiden Hauptdenkern der beiden Jahrhunderte grundverschiedene Akzente annimmt, ja nach entgegengesetzter Richtung ausschlägt, wie ja auch ihr Lebenszug beide in gegensätzliche Bahnen führt. Der Cusaner, aus weltlichem Beruf zur Theologie übergehend und da immer höher in der Hierarchie aufstrebend sucht die Einheitskirche über alle Sonderung hinweg auszubreiten und auch innerhalb der Kirche die Einheit zu fördern und über das Konzil hinaus die päpstliche Obergewalt systematisch zu begründen, kurz in geistlicher Zentralisation das Leben zur Ruhe zu bringen. Und andererseits Bruno, in dessen exzentrischer Natur aller Freiheitsdrang des 16. Jahrhunderts ausschäumt; aufgewachsen gerade im frömmsten und kirchlichsten Orden, im Dominikanerkloster, wo einst Thomas gewirkt, verstrickt er sich dort in vielerlei Studien und dichtet selbst Possen und verfällt in mancherlei Häresien, bis er vor der drohenden Verfolgung entflieht. Und nun jauchzt er in einem Sonett, daß Kerker, Kette und Irrtum ihn nicht mehr binden und er in süßer Freiheit ein neues Leben atme. Es wird ein Leben rastloser Wanderschaft durch fünf Länder, ein Leben, wie es wohl seit Jahrtausenden noch keiner geführt, als Weltbürger frei von allen nationalen und religiösen Schranken, ein Leben, in dem der ganze glänzende Rausch der Hochrenaissance sich auszutoben scheint mit seiner Ruhelosigkeit, seiner Leidenschaft, seinem Selbstbewußtsein, seinem Freiheitsstreben und seinem Kampfeseifer. Und selbst, wo er rastet, immer umhergehend, immer schreibend, immer neuen Dingen nachgrübelnd — so schildert der Prior eines Klosters bei Frankfurt Bruno als seinen Gast. Ueberall verfolgt von Gegnern und allerlei Mißgeschick, weiß er sich überall Bewunderer und Feinde zu wecken. „Schlafenden Geistern ein Erwecker, hochmütiger, widerbellender Dummheit ein Bändiger" — so stellt er sich stolz der Universität Oxford vor und disputiert dort wie vor den Pariser Professoren mit glühender Beredsamkeit und reicht dann dem Kaiser in Prag 160 Thesen ein gegen die Mathematiker und Physiker seiner Zeit, und da er selbst nicht immer disputieren kann in diesem disputierlustigsten Jahrhundert, so schreibt er lauter Dialoge.

Allen Befreiungen und Neuerungen seiner Zeit ist Bruno zugetan, aller Hemmung und Bindung abgeneigt. In Genf in die evangelische Gemeinde eingetreten, muß dieser leidenschaftliche Stürmer bald Irrtümer und Schmähungen abbitten, und der kalvinischen Glaubensstrenge und des dogmatischen Streits wird er bald wieder überdrüssig. In Wittenberg dagegen freut er sich später, vieles vortragen zu dürfen, was die fast überall seit Jahrhunderten eingeführte Philosophie erschüttere, und dem „Rachen des römischen Wolfes" entronnen in einem

„Lande der Freiheit“ zu leben, in Deutschland, dem Vaterlande Luthers, des Befreiers der Geister, der den Cerberus mit der dreifachen Tiara gebändigt und gezwungen habe, sein Gift auszuspeien, in dem Vaterland auch eines Paracelsus, eines Kopernikus, der in zwei Kapiteln mehr Geist und Vernunft zeigte als Aristoteles mit sämtlichen Peripatetikern in ihrer ganzen Naturbetrachtung, und im Vaterland auch des großen Cusaners, den nur das Priestergewand gehemmt habe. Aber priesterlich wahrlich war nicht nur das Gewand, war das Wesen dieses größten Denkers des 15. Jahrhunderts, dieses treuesten Dieners der Kirche, der als Kardinal endend, die Idee des Papsttums aus der spekulativen Tiefe seiner Philosophie festlegte. Ihm gegenüber ist Bruno der schärfste Ankläger und Todfeind dieses Papsttums, der seine ketzerische Lehre nicht widerrufen will und auf dem römischen Scheiterhaufen endet, im Sterbejahr des 16. Jahrhunderts, als dessen echtester Sohn. Und doch gährt und glänzt in beiden der goldene Wein der Renaissance. Aber während der Winzerssohn vom Rhein ihn wie im heiligen Becher des Abendmahls kredenzt, schäumt er dem Nolaner als glühender berauschender Trank von den Reben an seinem heimischen, heißen Vesuv. Beiden Renaissancedenkern quillt die Welt in dynamischer Entwicklung als Unendlichkeit aus der göttlichen Einheit. Aber während der typische Denker des 15. Jahrhunderts sich konzentrierend versenkt in das Rätsel und Wunder der zentralen göttlichen Einheit, wirft sich der ebenso typische Denker des 16. Jahrhunderts exzentrisch in die peripherische Unendlichkeit der Welt und bekennt vor seinen Richtern den Glauben an ein „unendliches All im unendlichen Raum“, „mit unendlich vielen Welten“ gleich unserer irdischen. Dort wird der Denker zum Theologen, der in systematischer, mathematischer, objektiver Deduktion die Welt der Gegensätze einigt und heiligt durch die „Einfaltung“ in Gott; hier wird der Denker zum Dichter, zum bakchantischen, der in Sonetten, Canzonen und philosophischen Dramen seine ganze Subjektivität ausladet und ohne logische Subordination die Fülle der Bilder aneinanderreiht, der auch im Jahrhundert der höchsten Weltverklärung durch die Kunst ausdrücklich den Philosophen zum Künstler auftreibt, zum Gegensatz des „Pedanten“, des trockenen, kalten Schrankenmenschen, zum „heroischen Enthusiasten“, der allein danach ringe und allein fähig sei, das Unendliche zu erfassen.

Und das Unendliche, d. h. ja das Schrankenlose, wird das Ideal dieses *Vollenders* der *befreienden Renaissance*, der als ihr letzter größter Philosoph ihr Fazit zieht. In Brunos heroischem Affekt des Unendlichkeitsdranges lebt so die Renaissance an ihrem Ende ihr höchstes Lebensgefühl aus in einem zum Absoluten, zur Einheit der Fülle aufschwellenden Pathos, das schon ins Barock überleitet und auf Shakespeare gewirkt hat. „Mein einsam Wandeln nach den Himmelstoren, dahin sich die Gedanken dir erheben, führt zum Unendlichen.“ „Lieb' ein Weib, aber vergiß nicht das Unendliche zu verehren.“ Ja, das Unendliche war Brunos Liebe und sein Gott, das *Unendliche* war sein Lebenstrieb, der ihn hinausdrängte über alle Dogmen, Regeln und Grenzen, der ihn als ewigen Wanderer an keiner Stätte, in keinem Amte, keiner Umgebung, keiner Freund-

schaft, keinem Glauben Ruhe finden ließ, der noch seine Rhetorik mit fiebernden, fliegenden Pulsen zu heißem Atem aufpeitscht, zu immer weiteren hyperbolischen Steigerungen; das Unendliche war seine Lehre, war seine Welt, die er aus dem Grundtrieb seiner Seele erfaßte und von allen Grenzen erlöste; das Unendliche war sein Grundgedanke und der Grund des Widerstrebens, ja des Entsetzens, das er allerorten hervorrief. Er wars, der erst der im 16. Jahrhundert noch wenig beachteten und befehdeten Lehre des Kopernikus das aufwühlende und erweiternde Pathos gab, ihn als Befreier der Menschen feierte, weil er den Geist wie aus Kerkermauern erlöst und ihm zuerst den Weg in die unermeßliche Weite des Alls gewiesen habe. Wenn in diesem Jahrhundert der Befreiung Kopernikus die bisher starre Erde zur Bewegung gelöst hatte in das ihm noch umgrenzte Weltall, so löste ja Bruno über ihn hinausgehend das Weltall selber von allen Grenzen. Da wars den noch vom Mittelalter her eingemauerten Köpfen, als ob sie bersten sollten und mit ihnen der ganze Kosmos, als ob sie vom festen Boden ohne Steuer und Segel ins tosende Weltmeer hinausgestoßen würden. Ja, noch im 17. Jahrhundert, wenn Kepler „hörte, daß Bruno die Unendlichkeit der Welt lehre, die Fixsterne für Sonnen und die Sonne für einen unter unzähligen, in unermeßlichen Entfernungen zerstreuten Fixsternen erkläre, deren jeder eine ähnliche Planetenwelt um sich habe, fühlte er sich von einem Schwindel, einem geheimen Schauer ergriffen, daß er in einem unendlichen Raume irren soll, der keine Mitte, der gar keinen bestimmten Ort mehr hat". So schien die Welt wie entwurzelt, wie ausgeflossen und aufgelöst, da sie ihr Zentrum verloren.

Dennoch ist es wieder das Klassische an Bruno, daß er wie alle Großen in den Grundtrieb seines Jahrhunderts den Komplementärgedanken, das Gegengewicht aufgenommen, daß er mit dem Cusaner der Weltfülle ein unsichtbares Zentrum, das göttliche Eine und Absolute zugrundelegt und so zumal in seinen letzten, bezeichnenderweise wieder lateinischen Schriften am Ende des 16. Jahrhunderts das Ideal des 17. zu entzünden beginnt. Doch es ist hier nicht ein bloßes Nachfühlen eines fremden, oder gar widersprechenden Gedankens, kein bloßer „Einfluß" des Cusaners auf Bruno. Es spricht hier das Grundwesen der Renaissance als Wiederaufrichtung des Lebens, das ja als Einheit der Vielheit lebt und das nun in beiden Denkern nach seinen beiden Seiten hin sich ausschwingt und ausspricht, bei dem einen im Quattrocento mehr zentripetal nach der Seite der Einheit hin, bei dem andern im Cinquecento mehr *zentrifugal* nach der Seite der Fülle, ohne daß darum die Gegenseite bei beiden fehlte. Auch Bruno läßt die Welt aus Gott, als der Ureinheit hervorquellen, aber dieser Philosoph der Weltlösung betont eben an der göttlichen Einheit mehr ihre Entfaltung, ihr Ausströmen in die Weltvielheit, und er betont so in der Einheit der Vielheit die Harmonie zugleich als ästhetische. Gott wohnt ihm in der Welt, „wie die Schönheit in den schönen Körpern". Und aus Gott und durch Gott verklärt er nun pantheistisch die Welt. Und mußte nicht die Renaissance, um den Weg zu weisen aus der Heiligkeit in die Weltlichkeit, auf der Schwelle zwischen beiden eben als Kunst aufstrahlen, als Weltheiligung, als Sanktion der Weltschönheit? Und mußte nicht dazu Italien den lautesten, echtesten

Denker der Renaissance stellen, das Land, in dem die Welt selber wie im Glanze begnadet daliegt, sich selber als Kunstwerk darbietet? Giordano Bruno, der lebensvollste Denker des lebensvollsten Jahrhunderts, der nichts Pedantisches, nichts Stockendes und Hemmendes erträgt, durchfühlt die Welt als durchrauscht, durchpulst vom Leben, durchfühlt sie als göttlich, als harmonisch, als organisch, aus dem einen großen Ganzen eben ins Viele, Kleine, Besondere hineinlebend. Das aus Gott schrankenlos entfaltete All lebt ihm als Unendlichkeit und in unendlich vielen Gestirnwelten, und jeder Stern wieder ist ihm ein lebendiges Wesen, von seinen eigenen Gesetzen bewegt, und jeder wieder bewohnt von unendlich vielen Lebewesen, und jedes von ihnen wieder zusammengesetzt aus kleinsten Elementen, aus Minima oder Monaden, und die Seele selber eine Monade und darum unsterblich, und Gott nur die Monade der Monaden, und das Ganze noch selbständig gespiegelt und eigenartig gebildet im Allerkleinsten.

„Die Betrachtung des ‚Minimum' muß angestellt werden vor der physischen und mathematischen und metaphysischen Wissenschaft", sagt Bruno. Hier in der Akzentuierung des Minimum fassen wir den Punkt, in dem sich Brunos Weltauffassung der des Cusaners am meisten abgekehrt zeigt, in der sie den differenzierenden Individualisierungstrieb des 16. Jahrhunderts vielleicht am schärfsten zum Ausdruck bringt. Wenn Cusanus seine Welt mit der Mathematik möglichst der Kontinuität zuträgt, so zerlöst Bruno gerade das Kontinuierliche in diskrete Punkte, wie sie der Physiker im Atom, der Grammatiker im Buchstaben finde, und er klagt die Mathematiker an: ametrae sunt vulgares geometrae, quod minimo carent. Wieder trifft sich hier ein Geist der Hochrenaissance mit einem der Aufklärung; E. Cassirer darf Brunos Kritik der Mathematiker mit der Berkeleys vergleichen, da beide die Auflösung alles Gegebenen in letzte Teilelemente fordern; Bruno zumal drängt hier im Minimum zur äußersten qualitativen Differenzierung und Individualisierung der Welt. Man kann allgemein sagen: was der Naturwissenschaft des 16. Jahrhunderts fehlte, ist die quantitative Auffassung, die Weltmathematisierung, die sich im 17. so groß vollzog und die schon der Cusaner im 15. vorträumte. Die Mathematik des 16. geht eher ins Kleine. Von 1500 an, sagt der Mathematiker Klein, verbreiten sich die Dezimalbrüche, und dem 16. Jahrhundert gelang es Gleichungen 3. und 4. Grades durch Wurzelziehung zu lösen. Bruno zielt auf das Minimum schon als Epikureer (vgl. v. Arnim Epikurs Lehre vom Minimum), den man in seinem Bilde nicht vergessen darf. So bringt er die Welt in aller Einheit nicht zur absoluten Kontraktion, sondern gerade zur äußersten peripherischen Ausladung in die Vielheit, zur feinsten Gliederung. Auch er, sagt Dilthey, ist wie Cardanus erfüllt von jener unermeßlichen varietas rerum und dem individuellen Eigenleben jedes Teiles des Universums, und leidenschaftlich bekämpft er auch die Lehre von der Unfreiheit des Willens und findet es lächerlich zu glauben, daß die Gottheit die Verehrung der Menschen zu anderm Zweck brauche als um der Menschen willen. Dilthey schildert ihn noch, wie er nicht unberührt von stoischem und epikureischem Individualismus, auch einem Sophisten gleicht als Wanderlehrer

mit seiner Gedächtniskunst prunkend und als Befreier von Autoritäten. Aber seine ganze geistige Lebensgeste ist ja schrankenlose Befreiung, Durchbruch zur Fülle und Buntheit des Daseins, zu unendlicher Variation auch der Natur und nicht nur im Raum, auch in der Zeit: „Die Materie ist beständig im Fließen begriffen, und kein Körper ist heute, was er gestern gewesen." So rauscht der Lebensstrom der Renaissance an deren Ende mit Vollgewalt, und in ewigem Strömen läßt Bruno die Natur nach eigenen inneren Kräften und Formen sich entwickeln und bringt die gelöste Welt zur Ausgestaltung in unendlicher Wechselfülle fessellos als unbeherrschtes Leben, wie es in ihm selber schäumte, bis an der Säkularwende all dieser Lebensdrang sich bricht am Felsen Petri.

Der befreiende weltliche Lebenstrieb des 16. Jahrhunderts atmet in Italien zuletzt in Schönheit aus, in phantasievolle Naturspekulation; er haucht sich in Frankreich gleichzeitig aus in *Skepsis*. In diesem Land der absoluten Zentralisation konnte die Hochrenaissance sich nicht so selbständig objektivieren und nicht so positiv ausgestalten; sie blieb mehr in der Opposition und Negation und nach der sprühenden Satire Rabelais' und der dialektischen Kritik eines Ramus erwacht nun am Ende des Jahrhunderts, zumal in der flackernd beweglichen, gern grotesk spielenden Gascogne die Skepsis in dem dort lebenden Portugiesen Sanchez wie in dem fern vom Pariser Hof dort ein Stilleben genießenden Montaigne und dem ihm folgenden Charron. Es ist der aufklärerische Individualismus des Jahrhunderts, der in ihnen zum Extrem, zur Zersetzung alles Festen, aller geistigen Substanz führt und schließlich in sich selbst zusammenbricht. Da ist *Sanchez*, der mit so vielen damals gegen die Autorität des Aristoteles ausschlägt und schließlich an aller Schulweisheit irre wird, die nur verdunkle statt aufzuklären. Statt dessen fordert er eben als empirischer Individualist und Subjektivist sich selbst zu betrachten, und mit eigenen Beobachtungen die Natur in ihren Einzelheiten zu erforschen; denn die Allgemeinheiten, die Gattungen, seien ja doch nur Erdichtungen. Da biete man uns Definitionen, deren einzelne Worte erst selber wieder definiert werden müßten in unendlichem Fortgang. Oder man biete langwierige Schlüsse, deren Zwang der Freiheit des Denkens widerstreite. So findet es dieser geistige Anarchist, und er sieht die Welt sich zerlösen und unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeit entgleiten ins unendlich Große, unendlich Kleine, unendlich Wechselnde, kurz ins ewig Unbestimmte und Unbestimmbare. So bleibt nur Zweifel und Verzweiflung am Wissen, ein fragendes Quid als ewiger Refrain aller Betrachtungen, und als einziges festes Asyl der schwankenden Unsicherheit bietet sich nur Gott mit der Offenbarung.

Dieser Sanchez treibt wie Agrippa die Skepsis noch zu ernst kämpferisch, noch zu antidogmatisch und darin doch wieder dogmatisch, treibt die Lösung noch zu fanatisch kritisch, noch nicht positiv in leichter Lust an der Gelöstheit selbst. Er zerreißt das Wissen noch in der klassischen Sprache der Bindung und schreibt Latein; *Montaigne* dagegen schreibt französische Essays und wird schon mit diesem freieren Titel, in dem sich der lösende Geist bekennt, der Vorläufer unzähliger Aufklärer. Wohl ist auch dieser subjektivste Romane des 16. Jahrhunderts



lateinisch geschult, merkwürdigerweise von einem Deutschen, der nur lateinisch, kaum französisch sprach. Ueber Montaignes Verhältnis zur Antike unterrichtet jetzt ein lichtvoller Warburgvortrag von P. Hensel. Da zeigt sich dieser Erwecker des französischen Geistes erstaunlich belesen in der lateinischen Literatur, der $^9/_{10}$ seiner Zitierungen angehören (auf 250 Virgilzitate nur ein Homerzitat)! Ja, er hüllt sich zunächst noch in einen humanistischen Gelehrtenmantel, den er aber mehr und mehr abstreift. Doch der Frühaufklärer bekundet sich schon in der Auswahl seiner Weisheitsquellen. Dieser aller prinzipiellen Strenge, aller systematischen Theorie völlig abgeneigte Personalist hält sich am liebsten an den Biographen und Moralisten Plutarch, an den Anekdotensammler Diogenes Laertius, an den Epistelschreiber Horaz, den derben Satiriker Martial und namentlich an den Eklektiker Cicero, der aber seinem leichten Blut noch zu römisch, noch zu rhetorisch-pathetisch und zu juristisch ist; denn er haßt wie viele seines Jahrhunderts (von Agrippa, Rabelais, Gentillet bis zu den Bauern herab) und schon im parallelen 14. Jahrhundert sein Vorläufer Petrarca die Juristen und auch sonst alle sachliche, fachliche Bindung, daher die zünftigen Philosophen, Mediziner, Naturforscher und Mathematiker (vgl. S. 276, 316, 326). Wenigstens ist ihm alles Rechnen, ist ihm eben alle Zahl wie alle Regel ein Greuel, und er lacht über den Kopernikanischen Gedanken einer Erdbewegung.

Man erkennt aber einen Menschen nicht nur daran, mit wem er umgeht, sondern auch daran, wen er meidet. Da hat Aristoteles, der Vater der Scholastik, natürlich einem Montaigne so gut wie nichts zu sagen und ebensowenig der andere große alte Systematiker Platon, der ja im 16. Jahrhundert überhaupt zurücktritt (vgl. S. 299, 305), den Montaigne sehr selten und bezeichnenderweise gerade mit seiner Diabolusfigur Kallikles zitiert. Um so mehr beruft er sich auf den Vater aller Aufklärung, auf Sokrates (nicht so sehr den platonischen als den xenophontischen). E. Hoffmann hat hier Recht (in seinem jüngsten Aufsatz über Montaigne) überhaupt von einer Verwandtschaft des 16. Jahrhunderts mit dem antiken Jahrhundert der Aufklärung zu sprechen. Es ist eben die Verwandtschaft der lösenden Säkulargeister, und deshalb besteht sie auch mit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, das die individualisierenden Richtungen, die stoische, die epikureische und die skeptische aufbringt. Und wie sein Jahrhundert, folgt Montaigne all diesen Richtungen und beruft sich auf Seneca, auf Lukrez und auf die pyrrhoneische wie akademische Skepsis. Doch E. Hoffmann zeigt klar, wie Montaigne die Argumente der alten Skeptiker zwar benutzt, aber zu weiteren Zwecken, zu weiteren Zweifeln; denn er geht eben noch *weiter in der Lösung*. Er löst sich überhaupt immer mehr von seinen Vorbildern zu sich selbst. P. Hensel hat da eine Entwicklung in Montaignes Essays selbst aufgedeckt: wie ihm in deren dritten Teil die stoische Moralistik zu pathetisch und schematisch ward, wie er die Allgemeingültigkeiten und den gelehrten Ballast immer mehr abtut, die Alten nicht mehr als Muster, nur als Freunde heranzieht, mit nicht mehr gesuchten, sondern frei einfallenden, daher auch ungenauen Zitaten, wie er immer mehr als bewußter „Dilettant“ hervortritt und nun erst seine „persönliche Note“ findet in seiner „Augenblicksphilosophie“, seiner „desultorischen Plauderei“.

Ja, der *französische* Geist feiert hier mehr noch als bei Rabelais seine Geburt als Causeur, als psychologischer Analytiker und kritischer Aufklärer, und das Lächeln Voltaires und Diderots beginnt da zu spielen. Es erwacht hier überhaupt das *moderne*, substanzfreiere Denken. Die alten Denker bleiben ja doch noch Plastiker, selbst wenn sie ihren Geistesstoff zerschlagen; denn er ist marmorn gegenüber der textilen modernen Gedankenarbeit. Gewiß sind die Alten Begründer ebenso der geistigen Objektität wie der subjektiven Befreiung; aber die Neueren gehen mit ihrem gelockerten Geistesstoff weiter nach beiden Richtungen. Schon das Mittelalter hat ja stärkere objektive Bindungen gebracht, und wiederum ist die Seele Augustins subjektiver aufgewühlt als die des Sokrates, und die Lösung wird positiver. Das Subjekt, das sich nun selbst überwindet, beschaut sich jetzt in seiner Selbsterkenntnis noch individueller, persönlicher, in seinen Eigenheiten und zumal im Wechsel seiner Stimmungen, und die neue Seele ist eben unplastischer, unruhiger, dynamisch bewegter, nervöser vibrierend. Die Seele, die durch den Glauben Gericht und Folter über sich kommen sah, zwischen Hölle und Seligkeit schwang und da in Schuld und Heil erst ihre Tiefendimension geöffnet sah, beschaut nun, nachdem die Renaissance die mittelalterlichen Spannungen gelöst, ihr bewegtes Innenleben intimer im schärferen Spiegel feinerer Psychologie. Montaigne bedeutet diese *letzte Entspannung der Person*. Das Subjekt entwindet sich nun ganz den Objekten. Die ganze künstlerisch bunte, weltlich menschliche Lösung der Renaissance ist nun an ihrem Ende in die Seele selber gedrungen und läßt sie tanzen in der Lust der Lösung.

Reizvoll, kunstvoll und weltmännisch biegt sich und schmiegt sich die Skepsis in Montaigne, diesem wahren Don Juan des Geistes, der keiner Idee die Treue wahrt, weil er zu viele Ideen liebt und der eine nach der andern fallen sah und darum an allen zweifelt. Am Ende des lösenden Säculums flattert dieser Schmetterling in buntem Farbenspiel von Blume zu Blume und schaukelt hin und her zwischen den Idealen der Vernunft und des Glaubens, der Natur und der Autorität, zwischen Genießen und Verzichten, klagendem Pessimismus und heiterem Trost. Die erneuerte Antike, das sterbende Mittelalter und die erwachende Neuzeit durchflechten sich in dieser Uebergangsseele und kommen darin immer abwechselnd zum Wort. Nie darf man ihn beim Worte nehmen oder doch immer nur für den Augenblick. Sein Denken löst sich in lauter Momentwahrheiten, die aller Konsequenz, aller Bindung bar sind als das Gegenteil aller Systematik. Als den ersten, der zu denken gewagt habe, grüßt ihn wieder aus der verwandten Aufklärung herüber Lamettrie, und Gundolf vergleicht ihn mit Petrarca und Voltaire in parallelen Jahrhunderten der Lösung. Wirklich trotzt Montaigne als Freigeist auf, der nicht die „sklavische“ Tugend wolle, sondern die Tugend „aus den eigenen Wurzeln der Vernunft“. „Ich habe in mir meinen Patron, meine Gesetze, meinen Gerichtshof, um über mich zu urteilen.“ Sokrates, der im 16. Jahrhundert wie im 18. so viel Gepriesene, wird auch sein Ideal. Aber er hat sich die Sokratik etwas aristippisch versüßt; er sucht die „leichte“ Tugend, die nicht auf steilem Berge wohnt, sondern in fruchtvoller Ebene, „frisch und von lieblichem Geschmack“, eine behaglich lächelnde Tugend der gaieté, eine

Tugend, die selbst der Immoralist Nietzsche, aus deutscher Nebelschwere herausstrebend in leichte südfranzösische Geistesluft, an Montaigne schätzt, eine Tugend eben des lösenden Individualismus, der in einer halb sophistischen Sokratik bei Montaigne sein Recht zum Eigenleben verficht und seine Persönlichkeit immer in den Mittelpunkt stellt. Ja, sein Buch ist die völlige Auflösung einer Lehre in einen Menschen, der Sachlichkeit in die Person. „Ich studiere mich selbst — dies ist meine Physik und Metaphysik". „Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht, als es mich gemacht hat: ein Buch, das mit seinem Autor wesenseins ist, ein Glied meines Lebens, nicht wie alle andern aus der Beschäftigung mit einem fremden und äußeren Ziel entstanden." Er lehrt nicht objektiv, er bekennt subjektiv. Er schreibt ein „ehrliches Buch — nur für den vertrautesten Kreis". „Ich male mein Selbstporträt, will mich zeigen ohne Zwang und Verstellung — völlig nackt", und er schildert sich wie sein lauter vordrängender Zeitgenosse Cardanus in seinen geistigen und körperlichen Eigenheiten, Gebrechen, Idiosynkrasien. Aber dieser Erzindividualist will nicht nur eigen, er will frei sein. So heißt er uns immer ein Hinterstübchen als Freiheitssitz absondern und verbietet uns unsre Zeit und unser Leben an andere zu verkaufen, unsere Gedanken und Empfindungen zu „verkleistern" und unsre Leidenschaft, unser Herz an irgend etwas zu „hängen".

Doch eben in dieser letzten Gelöstheit, in diesem höchsten Spiel tanzender Freiheit wird nun dem selbstherrlichen Individualismus bange, weil er seinen eigenen Wirbel nicht beherrscht. „Selbst in meinem Urteil diese Beweglichkeit, dieser Widerstreit!" „Wir folgen gewöhnlich den Neigungen unsres Triebes, links, rechts, bergauf, bergab, wie der Wind der Gelegenheiten uns treibt. Was wir jetzt uns vorgenommen, geben wir in der nächsten Stunde auf, um bald wieder zu ihm zurückzukehren." „Jeden Tag ein neuer Einfall! Wir wollen nichts entschieden, nichts beharrlich." Jede moralische Güte hat auch etwas Lasterhaftes, und die Unbeständigkeit im Menschen findet Montaigne so groß, daß es ihm (im krassesten Gegensatz zu Schopenhauer) unmöglich scheint, einen Charakter festzustellen. Wir wechseln fortwährend, und die Dinge auch: wie soll es da sichere Erkenntnis geben? Die Geschichte der Philosophie ist nur eine Sammlung von Widersprüchen. „Es gibt kein Wissen, nur Meinungen, die alle bestritten sind, weil jeder nur subjektiv, nur nach seinem Wohlgefallen urteilt und meine Ansicht nur für mich Gültigkeit hat." Und der Andere darf anders sein und denken, und Montaigne liebt seinen Freund de la Boetie gerade „weil er er und ich ich bin", und er freut sich im Geiste der bunten Renaissance, daß die Menschen verschieden sind wie die Völker, und auch die Kannibalen, die er bei Gomara geschildert fand, gaben ihm Recht von ihrem Standpunkt. Und es gibt auch keine feste Richtschnur unsrer Sitten; denn die Moral wechselt nach Zeiten und Ländern, wechselt wie alle menschliche Wahrheit, wie der Mensch selbst. „Ich gebe meiner Seele bald dies Gesicht, bald ein anderes, je nach der Seite, von der ich sie nehme. Wenn ich verschieden von mir spreche, so geschieht es, weil ich mich verschieden betrachte: alle Widersprüche sind in mir in irgendeiner Form und Hinsicht. Ich bin schamhaft und frech, keusch und ausschwei-

fend, schwatzhaft und schweigsam, arbeitsam und lässig, scharfsinnig und stumpf, reizbar und sanftmütig, wahrheitsliebend und lügnerisch, gelehrt und unwissend, freigebig und geizig. Wer immer sich aufmerksam studiert, wird in sich diese Flüchtigkeit und Zwiespältigkeit finden. Von mir im Ganzen schlicht und fest, ohne Verwirrung und Mischung, habe ich nichts zu sagen: distinguo ist der allgemeine Satz meiner Logik." In dieser Selbstentblößung des Menschen mit seinem Widerspruch erinnert Montaigne an seinen älteren Zeitgenossen Cardanus (vgl. S. 321), den er darin noch übertrifft. Und er übertrifft auch im Gesinnungswechsel einen Rabelais, der vom Katholizismus zum Protestantismus und dann wieder ins Kloster übertritt, oder etwa Lipsius, der dreimal seinen Glauben wechselt, und all die andern schwankenden Gestalten dieses Jahrhunderts.

Am Ende der lösenden und scheidenden Säkulartendenz, in Montaignes unendlichem „distinguo" und unendlichem Kaleidoskop der Meinungen zersetzt sich eben und zerflattert der Geist in die Ideenanarchie der Skepsis, und der befreite Mensch schlägt schließlich auf die eigene Brust und zerschlägt noch den Thron, den ihm dieses Jahrhundert gerade in Aufklärung und Mystik bis zur magischen Wunderkraft aufgerichtet. Das erbärmlichste, gebrechlichste und anmaßendste der Geschöpfe vielmehr heißt bei Montaigne der Mensch und seine Pest die Einbildung, daß er Erkenntnis habe oder haben könne. Unser Wesen strotzt von Irrtümern, Widersprüchen, krankhaften Extremen, zügellosen Leidenschaften. Unsere Tugend selbst muß sich krümmen und biegen, um sich der menschlichen Schwäche anzupassen, und es gibt nur Schwächlinge und Schurken, zumal in diesen verkommenen Zeiten. Wer in unsern Tagen bloß ein Vatermörder und Kirchenräuber ist, heißt noch ein Mann von Ehre. Da schlägt nun der entfesselte Individualismus zuletzt voll Anklage gegen sich selbst und sein Jahrhundert. Man zügle und kneble zwar schon den menschlichen Geist mit Religionen, Gesetzen, zeitlichen und ewigen Strafen; aber er entweicht doch durch seine flüchtige, unbändige Natur allen diesen Banden, und es sei recht, ihn in den engsten Schranken zu halten. Es sei auch recht, daß man die Wissenschaften und Lehren durch Autorität und staatliche Verordnungen regle und festlege. Die Reformation vor allem sei verwerflich; denn Eigendünkel sei es, seine Ansicht für wichtig genug zu halten, um sie unter Gefährdung des öffentlichen Friedens einzuführen. Laster und Torheit sei es auch, die Regierungsform ändern zu wollen; denn neue Ansichten und Reformen vermehren bloß die Verderbnis. Nur Demut und Unterwerfung machen die Menschen rechtschaffen. Aus Gehorsam jede Tugend, aus Vernünftelei jede Sünde.

So spricht der „erste, der zu denken wagte", der Sokratesverehrer, der Freigeist, der in sich seinen Richter trägt, sich an nichts binden und auch die Tugend aus den eigenen Wurzeln der Vernunft herleiten will? Aber er wird auch kein Reaktionär, kein Finsterling. Er verwirft Hexenprozesse, Foltern und trotz seiner Hugenottenfeindlichkeit auch die Greuel der Bartholomäusnacht. Er verwirft sie nicht aus Menschenliebe; denn echtem Sozialgeist bleibt dieser Individualist fern. Er verwirft alle Härte, weil er weich ist, alle Ueberspannung,

weil er Lösung sucht. Er ist kein Fanatiker, doch eben darum auch kein Revolutionär; er beugt sich den Gesetzen nicht aus Ueberzeugung, nicht aus Achtung vor ihrer Gerechtigkeit und ewigen Gültigkeit. Nein, er löst auch die Gesetze auf in wechselnde Willkür: Es gibt keine Naturgesetze des Rechts, und die Gesetze sind für Montaigne ein wogendes Meer von Meinungen eines Volks oder eines Fürsten, die „mir die Gerechtigkeit in ebenso viel Gestalten vormalen und in ebenso viel Gestalten reformieren wollen, als es in ihnen Veränderungen der Leidenschaft gibt." Und doch müsse man den Gesetzen gehorchen, mögen sie sein, wie sie wollen, nicht weil sie gerecht, sondern weil sie Gesetze sind. Solche politische Auffassung kennt natürlich nicht die Forderungen einer absoluten Moral; nein, das öffentliche Wohl soll sogar fordern, daß man verrate, lüge, morde; der Souverän müsse sich moralisch wenden, zur Seite springen und drehen, der Staat brauche auch lasterhafte Aemter. So spricht Montaigne, und Charron erweitert es: Staat, Recht, Religion bedürfen auch schlimmer Mittel. Auch Lipsius rechtfertigt und fordert damals den politischen Betrug. Sprechen sie nicht ganz im Sinne Macchiavells? So klingen nun Anfang und Ende dieses Jahrhunderts zusammen, das mit dem echten Jesuitismus auch den sogenannten jesuitischen Geist gebar, dem man den Grundsatz zuschreibt: Der Zweck heiligt die Mittel. Montaigne klagt über die neue Verstellungskunst seines so diplomatischen Zeitalters, das die Interessenpolitik der Staatsräson aufbringt (vgl. S. 314), und muß nicht die heuchlerische Doppelzüngigkeit diesem Säkulargeist naheliegen, der auch die Lehre von der zwiefachen Wahrheit wieder aufbrachte und seinen leidenschaftlichen Individualismus, zumal in romanischen Ländern noch ins Gewand der Autorität und Konvention einschmiegen und darin verbergen mußte?

Das Sprichwort: alle Welt schauspielert gelte im eigentlichen Sinne vom Weisen — das ist der Weisheit letzter Spruch in Charrons Buch „de la sagesse". Auch in der Antike strandete die individualistische Aufklärung sophistisch in Zweifel, Schein und Spiel. Und in Montaignes Grazie verfeinert sich jetzt das Spiel des Subjekts, bis es sich überschlägt und an sich selber zweifelt. „Wir glauben mit unsrer Katze zu spielen; aber vielleicht spielt die Katze mit uns." Er schauert im Spiel und fühlt, daß er fällt; aber andere fallen auch, und so tröstet sich der leichte Spieler mit dem Schein: Wenn alles sinkt, sinkt nichts. Aber schließlich bricht der Skeptiker doch zusammen; müde ihres eitlen Spiels, findet er die menschliche Weisheit ohnmächtig und pocht in Demut an die himmlische Pforte, und wie Sanchez, wie Charron das „Asyl der Unwissenheit" in der Offenbarung finden, so bleibt sie auch für Montaigne sakrosankt, und wie schon die alten Skeptiker vom Oberpriester Pyrron bis Sextus Empiricus heißt er sich den geltenden Glaubensnormen und Institutionen fügen. Nicht aus Enge oder Starrheit des Geistes, sondern gerade aus Ueberbeweglichkeit wird Montaigne konservativ und orthodox und ein Verfechter der Autorität, nicht weil er an sie glaubt, sondern weil sie ihm als Halt dient, daß ihm das Leben nicht versinke im uferlosen Wellenspiel seiner Seele. Nachdem so die ganze Weltlichkeit des 16. Jahrhunderts sich ausgespielt hat, geht sie ins Kloster.

Diesen Weg geht entschiedener Charron, der auch als Individualist mit vollen Segeln der Aufklärung ausgezogen war, nach antikem stoischen Vorbild Befreiung des Geistes forderte, Befreiung von Irrtümern, von Leidenschaften, von allzugroßer Hingabe, dazu Mäßigkeit und Gleichmut der Seele, sokratischen Weltbürgersinn, Rechtlichkeit auch ohne Verheißung von Paradies und Hölle, aber ohne angelernte Religion, rein aus der Natur, aus der Vernunft, aus dem Menschen mit seiner göttlichen Seele, der seine Erkenntnis auf sich selbst richten und alle Erkenntnis kritisch prüfen solle, — so geht es wieder parallel dem Optimismus der Aufklärung fort; dann aber führt die Selbstkritik Charrons wieder zu einer wahren Geißelung des Menschen, und der Blick auf die Natur zeigt ihm die Tiere eigentlich als bessere Menschen, nicht so heuchlerisch und so widerspruchsvoll wie wir, die wir Schauspieler sind und von unsrer öffentlichen Rolle unser eigentliches Wesen abscheiden müssen. Und nun ziehts den beweglichen, fröhlichen, heiteren Charron in die Einsamkeit, und er möchte Zisterziensermönch werden. Da heißt nun ihm, der auch Kopernikus ablehnt, die gepriesene Vernunft schwach und schwankend und ein Irrlicht für die selber schon täuschenden Sinne. Der menschliche Geist wird nun zum Labyrinth und der menschliche Verstand ein verwirrender Gaukler, der im Schein seines beweglichen Spiels alle Uebel der Welt aussinne, und das Leben der Gegenwart endlich wird eine Flut von Irrtümern, ein Gewebe von Abenteuern, eine Verkettung von Elend. Und dieses Elend, diese Ohnmacht solle nun die Religion den Menschen fühlen lassen, und sie solle ihn als Verlorenen demütigen und niederdrücken, damit er sein Vertrauen ganz in Gott setze und ihm innerlich, aber auch äußerlich nach Vorschrift der Kirche diene. Ein Skeptiker wird kein Häretiker, sagt Charron, der selber Priester ward, denn das Bewußtsein von der Eitelkeit menschlicher Weisheit sei die beste Vorbereitung für den Kirchenglauben. Das Bewußtsein menschlicher Schwäche führte aber auch politisch und sozial zur Unterwerfung. Charron feiert den Absolutismus, der da mit der übermenschlichen Stellung des Monarchen durch Gehorsam und Ehrfurcht Ruhe und Frieden stifte. Die Kleinen hätten die Pflicht, die Großen zu verehren, oder wenn sie es nicht verdienen, doch vor ihnen das Knie zu beugen und durch demütige und freiwillige Dienste ihre Gunst zu suchen. Wo bleibt bei alledem der antikisierende Freigeist? Und doch roch man Ketzerei in seinem Buche, die er zu mildern sich bemühte, als er 1603 starb.

So endete der Individualismus des 16. Jahrhunderts, der da im Anfang als Freiheitsfahne so hoffnungsvoll jubelnd begrüßt ward von Erasmus, Mutianus und Hutten und sich damals so herrlich entfaltete in einer ganzen Generation von Propheten, Helden und Genies, weil er noch erfüllt war vom Absoluten, und der dann im späteren Verlauf des Jahrhunderts in germanischen Landen müde geworden, sich höchstens in die Mystik eines Weigel zurückzog, sonst aber keinen großen Geist mehr hervorbrachte, während er in Italien sich tragisch ausbrauste in Giordano Bruno und in Frankreich in skeptisches Spiel zerflatterte bis zum Umschlag in blinden Autoritätsglauben.

Wie zog doch dieses 16. Jahrhundert vorüber als ein Freiheitssturm, wenn

man es nicht nur mit dem Mittelalter, sondern noch einmal mit dem 15. vergleicht. Man fasse die Säkulargeister am anschaulichsten im Bilde ihrer Haupttypen. Kein Hauch von Revolution in Nikolaus Cusanus oder in Aeneas Sylvius, in Ficino oder Mirandola oder in andern Gestalten des Quattrocento, die wie in Talaren feierlich einherschreiten, gehoben vom Ideal der universalen Einheit. Und nun im 16. Jahrhundert — wie reißen die Sturmgeister, die Kämpfer der Freiheit sich diesen Talar von der nackten Brust, mit welcher Leidenschaft reißen sie sich los von den universal geltenden Autoritäten: Luther von Rom, Paracelsus vom Kanon des Avicenna, Vesal von Galen, Kopernikus von Ptolemäus, Ramus von Aristoteles, Servet und Socini vom Trinitätsglauben, Macchiavell von der christlichen Moral, Agrippa von der Wissenschaft, Bruno von der Kirche, Montaigne von allen Systemen der Gewißheit, und wie viele andere noch machen dies Jahrhundert zur gewaltigsten Emanzipationsbewegung und helfen vollenden, was man als Sinn der Renaissance versteht, die Entdeckung der Welt und des Menschen, die sich gerade in der Lösung fanden, indem sie sich zuerst frei gegenübertreten. Und nun löst sich alles voneinander, der Staat von der Moral und der Universalkirche, die Völker vom Universalreich, die Nationalliteraturen von der Universalsprache, der Glaube von der Kirche, das Wissen vom Glauben, die Philosophie von der Theologie, die Wissenschaften von der Philosophie, die freien Berufe und Künste von Schule, Kirche, Amt und Zunftregel. Und alles scheidet sich in Schärfe: wie die Wiedertäufer die Menschheit in Bekehrte und Unbekehrte scheiden und Calvin in Erwählte und nicht Erwählte, so gleichzeitig der ausgereifte Humanismus in Gebildete und Ungebildete. Und die Religionen scheiden sich und die Konfessionen, und die Protestanten streiten mit den Katholiken und die Lutheraner mit den Calvinisten, und in dem befreiten Menschen selber streiten schließlich nach dem Mystiker damals Adam und Christus, streiten die Meinungen endlich fort bis zur Skepsis, bis das Jahrhundert der streitenden, lösenden, schweifenden Geister erlahmt. Laut oder leise klingt zuletzt der Ruf nach dem Gesetz bei Bodin, Montaigne, Charron wie bei Mariana und selbst bei Bruno, und so bereitet gerade die letzte extremste Lösung die neue Bindung vor, die nun nach dem Verrauschen der Renaissance sich vollzieht im Jahrhundert der Restauration.

DAS JAHRHUNDERT DER RESTAURATION ODER DES BAROCK

A. DER LEBENSSTIL DES BAROCK

1. RELIGIÖSE BINDUNGEN BIS ZUM FANATISMUS

Als Jahrhundert der Restauration zeichnet das 17. sich scharf ab vom Jahrhundert der Reformation und der Hochrenaissance und bestätigt selber das Prinzip der säkularen Wiederkehr eben als „*Restauration*", d. h. als Wiederherstellung der alten Bande gegenüber den Lösungen des 16. Wer wie Burdach u. a. mit Recht viel von der Fortsetzung der Renaissance im 18. Jahrhundert zu sagen weiß, schweigt auffallend vom 17., dessen Lebenszug eben ein anderer, entgegengesetzter ist; denn es drängt wieder zur *bindenden Einheit* hin, darum vor allem zur Religion und gerade zur religiösen Bindung als Kirche und darum am stärksten wieder zur bindendsten Einheitskirche, zur römischen. Die *Gegenreformation*, schon im späteren 16. Jahrhundert, aber noch als eigene, innere Reformation des Katholizismus mehr defensiv einsetzend, triumphiert im 17. An der Jahrhundertwende ist sie bereits kräftig am Werk, wie in Franz von Sales in Genf, unter Maximilian I. von Bayern und namentlich durch süddeutsche Bischöfe, die in ihren Gebieten alle Protestanten vertreiben oder bekehren, wie der Bischof von Würzburg in einem Jahr 62 000 Evangelische der katholischen Kirche zurückgewonnen haben soll. Und die Gegenreformation schwillt jetzt an unter den von Jesuiten erzogenen Kaisern Rudolf II. und Ferdinand II. und erreicht ihren deutschen Höhepunkt im Restitutionsedikt, erobert ganz die vorher durchaus protestantischen habsburgischen Erblande, zumal Böhmen und siegt völlig in den romanischen Ländern, am eifrigsten missionierend in Spanien und in Frankreich sich durchsetzend mit der Aufhebung des Edikts von Nantes, mit dem Verbot des protestantischen Kults und der Forderung katholischer Erziehung der Kinder. In den germanischen Ländern ringt die Gegenreformation schwerer mit dem Selbständigkeitsdrang der Neuzeit und mit dem dort stärker fortlebenden Erbe des 16. Jahrhunderts; aber wenn auch nicht als die siegreiche, so zeigt sie sich auch hier jetzt als die vorschreitende, als die offensiv kämpfende Macht. Erst aus der Gegenwehr gegen sie entsteht die kurzlebige, protestantische „Union", entspringen die größten Ereignisse des Jahrhunderts: der dreißigjährige Krieg und die englische Revolution. Immer wieder drängen Verfolgungen Protestanten zur Auswanderung, Puritaner nach Amerika, Refugianten in die deutschen Lande, immer wieder wird das protestantische Holland von den katholischen Großmächten Spanien und Frankreich bedroht, immer wieder reizen englische Monarchen, Jakob I., Karl I., Karl II., Jakob II., schon mit der katholisierenden hierarchischen Hochkirche verbunden, durch weitere Begünstigung des Katholizismus Parlament und Volk zum Widerstand, ja zur Empörung. Seit Heinrich IV. an der Schwelle des Jahrhunderts voranging, sind gar viele Fürsten wie Karl II. von England, Christine von Schweden, der Pfalzgraf, August der Starke, Sigismund Wasa, von kleineren wie dem Fürsten von Lichtenstein nicht zu reden, in den Schoß der alten Kirche zurückgekehrt, und die Monarchie überhaupt zeigte nicht nur in England Hin-

neigung zum Katholizismus, sondern stützte sich auf ihn im deutschen Kaisertum wie im spanischen und französischen Königtum und ward ihm selber zur Stütze.

Es wäre aber durchaus irrig, die Gegenreformation und ihren Sieg rein dem Zwang der Herrscher zuzuschreiben. Was zwang sie denn zu zwingen? Sie *wollten* zwingen, weil sie glaubten und den Glauben in der sichtbarsten Bindung, in der machtvollsten Einheit der alten Kirche suchten. Wie viele, deren Väter Führer des Protestantismus gewesen, wie Christine von Schweden, der Kurfürst von Sachsen, der Herzog von Braunschweig-Lüneburg, zwei Kinder des Kurfürsten von der Pfalz u. a. traten freiwillig zu ihr über. Manche allerdings taten es um der Macht willen, weil sie ein Thron als Preis lockte, wie auch nach Ranke der Umstand, daß die geistlichen Herren keine Protestanten als Beamten und im Staatsrat anstellten, viele, wie den Minister Boineburg, zum Uebertritt veranlaßte, während z. B. der protestantische Georg Wilhelm von Brandenburg ruhig seinen katholischen Minister Schwarzenberg walten ließ. Aber wenn nicht eine Liselotte von der Pfalz, so kann doch eine echte Barockfigur wie Christine von Schweden zeigen, wie auch ohne äußeren Vorteil, ja gegen ihn unter Verzicht auf die Macht eine romantische Natur damals (wie so viele zwei Jahrhunderte später) von der römischen Kirche angezogen ward. In ihrer Phantasie lebte der mittelalterliche Geist so heiß und heftig auf, daß sie wieder einen Kreuzzug aller christlichen Herrscher gegen die Türken plante. Aber es sind ja auch gar nicht nur Fürsten, die so die katholische Restauration betrieben; da vertreibt z. B. die Reichsstadt Aachen schon an der Jahrhundertwende die Protestanten; auch im Bauernland Veltlin bricht der Terror über sie herein, und auch die Bündner Adelsfamilie der Planta und schließlich dort selbst der evangelische Pfarrer und Freiheitsführer Jürg Jenatsch treten zum Katholizismus über. Doch auch geistigste Menschen bekehren sich damals wieder zu ihm, Gelehrte wie Lipsius schon an der Säkularwende, Kaspar Schoppe, der nun ketzerfeindlich wird, der bekannte Jurist Besold, dann Dichter wie der große Holländer Vondel, Grimmelshausen und der Mystiker Scheffler (Silesius) oder der Engländer Dryden, der französische Historiker Pellisson, vorübergehend auch Ben Johnson und sogar Pierre Bayle. Ein Fénélon wird Leiter der Hugenottenmission; die katholische Mission wird auf Campanellas Rat 1620 zentralisiert in der congregatio de propaganda fide; das collegium urbanum tut sich als große Missionsschule auf, und der Jesuit Vinzenz Paul wirkt als „Priester der Mission".

Wie die spanische Teresa nun heilig gesprochen wird, so kommen auch andere religiöse Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts wie die Jesuitenführer Loyola, Canisius, Suarez jetzt erst mit ihren Lehren zu überpersönlicher Auswirkung. Ueberhaupt wenn man das Jahrhundert des Barock nach seinen wahren geistigen Herrschern benennen will, muß man es das Jahrhundert der *Jesuiten* nennen. Sie sinds, die die gewaltigste Macht ausüben als Beichtväter, Fürstenerzieher, Diplomaten, Missionare, als die sie bis China und Südamerika wirken und theokratische Gründungen anstreben. Sie führen den katholischen Kult

zum machtvollen Prunk und die Baukunst zum „Jesuitenstil", den einer ihrer Ordensbrüder vollendet. Gleichzeitig fördern sie das Theater, stehen mit einem Spee, einem Balde in der katholischen Lyrik voran und geben mehr und mehr für die europäische Bildung Stil und Ton an. Am Anfang des Jahrhunderts in Frankreich zugelassen, ergreifen sie damals bereits mit 200 Ordensschulen die Führung im Unterrichtswesen, und selbst ein so weltlich gesinnter Protestant wie Bacon preist die Erziehung und Wissenschaftspflege der Jesuiten. Wenn in der Mitte des 16. Jahrhunderts österreichische Klöster ihre Mönche zum Studium nach Wittenberg schickten, beziehen im 17. evangelische Junker die Jesuitenschulen. Das thomistische System des Jesuiten Suarez verdrängt im Laufe dieses Jahrhunderts auch auf protestantischen Universitäten die Lehre Melanchthons und wird, wie Heereboord, Burgersdijk und andere protestantische Scholastiker berichten und beklagen, zur Quelle aller metaphysischen Grundrisse dieses Jahrhunderts. Auch Leibniz las Suarez, dessen System damals auch in Oxford Anerkennung fand. Und vielleicht noch mehr las die Zeit den Jesuiten Gracian als Meister der Lebenskunst.

So kommt die Restauration wahrlich nicht einfach als ein Zwang, sondern als ein Geist, der erst den Zwang schuf, aber auch ohne Zwang dieses Jahrhundert beherrscht, das durchrauscht ist vom *heiligen Zug bindender Einheit*. Ist Religion als solche schon Bindung und die Kirche die steigernde Formung dieser Bindung, so hob dieses Säkulum die bindendste, die kirchlichste Religion, die katholische zu neuer Größe, und die „Restauration", nach der es benannt wird, ist eben eine solche der alten, absoluten, einheitlichen Kirchenmacht und zog Völker und Menschen wieder in den Bann der „allein seligmachenden" una sancta. Auch das polnisch-lithauische Reich vollzieht schon an der Säkularwende die „*Union*" mit der römischen Kirche und unterwirft sich dem Papst wie den Dogmen. Die in parallelen Jahrhunderten, im 13. vom Konzil von Lyon, im 15. in dem von Florenz angestrebte Union mit der griechischen Kirche gelingt teilweise jetzt an der Wende zum 17. unter Clemens VIII. In klassischer Strenge hat dann Bischof Bossuet die religiöse unité selbst mit dem sacrificium intellectus gefordert; denn er vermöge seine opinion particulière nicht über die Kirchentradition zu stellen. Wo bleibt der noch im 16. Jahrhundert so laut hervorgebrochene Individualismus? Ein Grauen, ein tiefes elementares Grauen zeigen von Arnold Meyer mitgeteilte Nuntiaturberichte damals aus Deutschland vor der Gewissensfreiheit, die da als Anarchie gebrandmarkt wird. Aber der Einzelmensch selber erscheint ja in diesem Jahrhundert in der Schilderung eines La Rochefoucauld oder La Bruyère, eines Gracian oder Hobbes gar grauenvoll und erträglich nur durch religiöse Bindung oder Staatszwang des *Absolutismus*, für den ja derselbe Bossuet die klassische Formel fand: l'état c'est moi! Gott selber wird im Barock zur absoluten Autorität, zum Allmächtigen, vor dessen „Wort" die Freiesten erzittern, und von solchem Bekenntnis haben damals sogar die Quäker (Zitterer) den Namen erhalten. P. Gerhardt sieht im Menschen nur Gottes „armen Hund", an dem er alles „hündisch" findet: „Ich bin ein Gast auf Erden, was ist mein ganzes Wesen von meiner Jugend an als

Müh und Not gewesen.“ Wundersam hat sich so das leidendste Jahrhundert in seinen *gläubigen Absolutismus* eingebettet als in seinen Schutz und Hort.

Doch über die Gottesmacht hinaus wirkte als Halt und Band damals die Kirchenmacht, und wie als bindendste Kirche damals die katholische vorherrschend ward, so gleichzeitig auch im Protestantismus die kirchlich bindendste Richtung, und fast strenger noch waltete hier die *Orthodoxie*. Auch hier wird der Glaube expansiv und trägt seit der Jahrhundertmitte auch die evangelische *Mission* in die Kolonien. Als Kirche wird der Glaube nach außen mächtig, oder er verbindet sich mit der *Macht*. Nicht bloß in England sind die Herrscher von Elisabeth an kirchlich gesinnt: überall stehen *Thron und Altar* damals wie unter einem Dache zusammen im Glanze der Macht und Autorität. Auch die russische Kirche konzentriert sich in dem am Ende des 16. Jahrhunderts errichteten und weiter vom Zaren besetzten Patriarchat, das nun im 17. zu hoher Macht aufsteigt, die aber gerade am Säkularende unter Peter d. Gr. wieder versinkt. Ranke gedenkt öfter des priesterlichen Ursprungs der im 17. Jahrhundert auf den Thron kommenden Romanows. Sarkar weist nach, wie im 17. Jahrhundert die Herrscher der Türkei, Persiens und des indischen Mogulreichs sich als alleiniges Haupt des Islam betrachteten. Aber kann man nicht von einer *Durchgeistlichung der ganzen Politik* im Jahrhundert der Restauration sprechen? Ranke spricht auch einmal von Mazarin als dem Dogmatiker der Gewalt, und zwei Kardinäle sind es ja, der aus päpstlichen Diensten kommende Mazarin und vor ihm Richelieu, die für Frankreich das königliche Gottesgnadentum begründeten und damit den Imperialismus Ludwig XIV. inaugurierten, dessen Absolutismus eben durch Bischof Bossuet seine klassische Formel erhielt und dessen Politik das Hugenottentum ausrottete, und er selbst kam ja später durch seinen Beichtvater und die fromme Maintenon noch tiefer unter kirchlichen Einfluß. Mehr wie je in der Neuzeit stützte damals die Religion die Herrscher; denn sie stützte den Gehorsam, und ohne Gehorsam gegen göttliche Gesetze, schreibt Boccalini, gibt es auch keinen gegen menschliche Gesetze. Aber die Religion stachelte und stärkte auch die Empörer, wie gerade ein Cromwell „Gottes Geist in sich lebendig fühlt“, und der Hugenottenführer Herzog Rohan erklärt: „Ich schloß meine Augen vor jeder andern Erwägung als der des Wohles der Kirche“. Auch der italienische Staatsschriftsteller Canonhiero lehrt: Gegen die kirchliche Gewalt handeln heißt gegen Gott handeln. Die Religion scheidet damals die deutschen Fürsten in die Union und die Liga und die deutschen Reichstagsstände in das corpus catholicorum und evangelicorum. Kurz, es ist das Jahrhundert, in dem die Religion zur treibendsten Kraft der Politik ward, in dem sie den längsten Krieg der Neuzeit entzündete und ihre erste Revolution, die sich eben dadurch scharf von der zweiten größeren, doch kirchenfeindlichen des folgenden Jahrhunderts unterscheidet. Im 17. aber ward die Politik religiös und zugleich die Religion politisch in einer nie mehr erlebten Verschmelzung, in der nun der fortlebende Verweltlichungsdrang der Renaissance zum Ausgleich kam mit der Wiedervergeistlichung der Restauration und in die werdende Neuzeit ein *Neumittelalter* eingebaut ward. Es ist nicht

mehr die Kurie, die da dominierte, oder etwa der reformatorische Geist, es ist nicht die Kirche überhaupt oder auch die Religion als solche, nein, das Charakteristische und Entscheidende ist das Einwirken und Auswirken der *Religion in die Weltlichkeit*, in gläubigen Politikern und politischen Geistlichen, so daß man schwer sagen kann, ob der religiöse oder politische Zug vorwiegt in doch so geschlossenen Persönlichkeiten wie Cromwell und Gustav Adolf oder auch in den Ministerkardinälen Richelieu und Mazarin, in dem politisch führenden Erzbischof Laud und manchen Jesuiten. Daß ein Feldherr wie Prinz Eugen ursprünglich zum Geistlichen bestimmt war, mag man als Kuriosum hinnehmen, aber bei den Presbyterianern sind Prediger oft Berater der Feldzüge und Offiziere der Independenten selbst Prediger. Verfolgte englische Sektenführer werden zu Kolonialgründern und Auslandspionieren, vertriebene Hugenotten zu Begründern neuer Wirtschaftszweige, und der Calvinismus verflicht sich in jener bedeutsamen Weise, die M. Weber und Troeltsch aufwiesen, mit dem Kapitalismus.

Die Religion durchdringt das materiellste wie das geistigste Leben des Barock; sie durchdringt die Kunst, die in einer heute so vielfach betonten Verwandtschaft den monumentalen Hochschwung der *Gotik* eben im *Barockstil* erneuerte, der nur minder vertikal, weltbreiter aus der inzwischen erlebten Renaissance emporwuchs, gleichsam eine verweltlichte, eine dynamisch ausgeschwungene Gotik, die sich als „Jesuitenstil" doch auch wieder kirchlich gestaltete und in dem päpstlichen Bauleiter Bernini ihren säkular typischen Vollender fand. Ueberhaupt der wieder eingekehrte Bindungsgeist, der zur Einheit, Ganzheit und Größe strebt, offenbarte sich jetzt wie immer schon im Vortreten der monumentalsten Kunst, der Architektur. Dabei ist auch hier die kirchliche Richtung so bestimmend, daß eine katholische und eine protestantische Dorfkirche damals in Deutschland wie von zwei verschiedenen Völkern erbaut scheinen. So findet Dehio, der auch feststellt, daß der Barockstil wesentlich von katholischer Seite gepflegt und gefördert ward, während die Protestanten damals in den bildenden Künsten ganz zurücktreten und nur in der Musik sich aussprechen.

Aber, muß man hinzufügen, auch die *Musik* hatte ihren Barockstil und sucht und findet auch ihre *Monumentalität* in Oper und Oratorium, die beide damals in Rom begründet werden, und die päpstliche Kapelle führt den Kirchenstil zu klassischer Höhe, und geistliche Opern knüpfen an alte Mysterien an. Vor allem ist die Musik des 17. Jahrhunderts eben auf das monumentalste und zugleich geistlichste Instrument eingestellt, auf die Orgel. Doch ob nun die zaubervolle Orgel des Prätorius erbraust, oder ob Allegris machtvolles Miserere oder der nun kunstmäßig ausgebildete evangelische Choral zum Himmel steigt, ob Heinrich Schütz mit seinem Psalmenwerk, seinen cantiones und symphoniae sacrae zu tiefgläubiger Demut stimmt, in all dieser *geistlichen* Musik gab das harte, stolze Barock seine innerste, zarteste Seele kund, fand es in ihr seine Buße für so viel wilde Untat, seine Ruhe in so viel Sturm, seinen Frieden nach so viel Krieg, seinen Trost für so viel Leid. Nur im Kirchenlied ließ dieses undemokratische Jahrhundert den Volksgeist zu Worte kommen, und die fromme Gemeinde erlabt und erhebt

sich an den damals zuerst aus reinster Hingebung erschallenden Liedern: „wer nur den lieben Gott läßt walten", „nun danket alle Gott", „ach, bleib' mit deiner Gnade", „was Gott tut, das ist wohlgetan".

Am schönsten lehren wohl P. Gerhardts Liederdichtungen geduldige Ergebung in den göttlichen Willen; aber besonders die ganze zweite Hälfte des Jahrhunderts strömte über von *religiöser Poesie*, gedichtet nicht nur von evangelischen Geistlichen, auch von vielen deutschen Laien, wie Fleming, Simon Dach und Gryphius und selbst von vielen Frauen; auch in den Niederlanden singt in tiefer Gläubigkeit Lamphuysen, und auch die katholische Lyrik ertönt in mystischer Liebesglut zu Gott bei Balde, Spee und Scheffler. Man durfte sagen, daß in Deutschland wenigstens der geistlichen Poesie keine weltliche gleichkam, und Scherer stellt fest, daß damals die „Religion am Aufstieg der Literatur großen Anteil" hatte wie im frühen Mittelalter, und er vergleicht Simplizissimus, der aus Gottvergessenheit zum Glauben kam, mit Parzival. Dichter und Prediger wie Scheffler, Cochem, Spener, Arndt schöpfen aus der mittelalterlichen Mystik, und Pastor Bucholtz vergeistlicht den Roman, wie es im 11. Jahrhundert dem Epos geschah. Aber das geistliche Epos selber kommt ja in diesem Jahrhundert zur strahlenden Höhe durch Milton. Auch Gryphius dichtet ein Epos über das Leiden Christi wie auch Märtyrertragödien und übersetzt lateinische geistliche Dramen. Die Jesuiten besonders begünstigen das Schultheater, und die geistlichen Aufführungen des Barock (z. B. in Einsiedeln) sind stark besucht und hochberühmt. Mit Chr. Weises biblischen Dramen stirbt gerade am Ende des Jahrhunderts ein Literaturzweig ab, der neben der geistlichen Lyrik und Epik reich geblüht hatte. Cochems Leben Jesu und sein Historybuch voll Legenden sind damals in Deutschland verbreitet; allegorische religiöse Erzählungen und biblische Romane sind beliebt, und eine Flut von *Erbauungsliteratur* ergießt sich von Joh. Arndt bis Gottfr. Arnold durch das ganze 17. Jahrhundert. Andreä spinnt das Ideal eines christlichen Staates und die Rosenkreuzermystik romanhaft aus. Speners pia desideria eröffnen noch wenig individuell den Pietismus, und Silesius läßt im Cherubinischen Wandersmann Eckhartsche Mystik unpersönlicher, abhängiger, pantheistischer in hochgeschwellter Barockspannung von Himmel und Hölle ausströmen. Schwärmend wirft sich die Glaubenssehnsucht nicht bloß bei Spee in den göttlichen „Liebesgrund". Machtvoll ergriffen fühlt sich das Barock, wie einst verwandte Jahrhunderte von der Predigt eines Berthold von Regensburg oder eines Savonarola, nun von großen geistlichen Rednern wie Frz. v. Sales, Fléchier, Bossuet, Fénélon, Tillotton, Scriver, die da im heiligen Ernste predigen, aber auch von der spöttisch geißelnden Mahnrede eines Abr. a Santa Clara, eines Arndt und Schuppe. Ja selbst die Satire vergeistlicht sich in diesem Jahrhundert so gut wie Epos, Lyrik, Drama, Musik und Baukunst.

Mehr noch als in der Kunst zeigt sich die *Vergeistlichung* in der *Erziehung*, in der jetzt namentlich die *Jesuiten* als Lehrmeister für Prinzen und Adel bevorzugt werden. Kaiser Rudolf II. war ihr Zögling, aber auch Bacon und aus eigener Erfahrung Descartes rühmen ihren Unterricht. Und ihre eignen Adepten

schulen sich nach der seit der Jahrhundertwende festgelegten ratio studiorum „zur größeren Ehre Gottes“, bis sie „demütig, wahrhaft fromm und abgetötet“ werden. Der Katechismus des Canisius wird den Kindern eingeprägt, die reiferen durch „geistliche Exerzitien“ mit der innerlich lebendigen Vorstellung der Höllenstrafen und des Sieges Christi über Satan moralisch erzogen und zum Schluß durch ein vierjähriges Studium der Theologie gebildet, als deren bloße Dienerin die Philosophie bei Suarez gilt ganz wie bei den Hochscholastikern. Und das System des Jesuiten Suarez beherrscht eben im 17. Jahrhundert die ja noch stark scholastischen Universitäten. Neben den Jesuiten treten wie im 13. Jahrhundert wieder Dominikaner und Zisterzienser hervor, und auch der Scotismus hat damals in Italien und Spanien noch eigene Lehrstühle; aber der strenge Thomismus der Jesuiten überwiegt in diesem *neuscholastischen* Jahrhundert. Für die Mittelschulbildung sind neben ihnen in Frankreich besonders Oratorianer, die 1629 an 50 Schulen leiten, und Jansenisten tätig, und ein Pascal, ein Lancelot, ein Abt Fénélon verfassen bedeutsame pädagogische Musterschriften. Die Erziehung adliger Mädchen wird in St. Cyr klösterlich, und zahlreiche im 17. Jahrhundert aufkommende religiöse Gemeinschaften, die congrégation de la doctrine chrétienne, die Ursulinerinnen, die soeurs du bon Pasteur, soeurs de la Providence, die frères St. Charles, frères des écoles chrétiennes u. a. nehmen sich des Knaben- und Mädchenunterrichts förderlich an. Auch die englische Hochkirche gründet am Ende des Jahrhunderts eine Gesellschaft zur Förderung christlicher Lehre.

Vor allem bekundet sich auch im *protestantischen* Deutschland bei den bedeutenden Pädagogen dieses Jahrhunderts der innige, geradezu entscheidende Zusammenhang der *Schule* mit der *Religion*. Schon der strenge Lutheraner Ratke will durch die Schule religiös wirken, und der größte Pädagoge Comenius, der tiefgläubige Bischof der Brüdergemeinde, will durch die christliche Schule Frömmigkeit ins Herz pflanzen, sieht in der wahren Erkenntnis Gottes die wahre Philosophie und schätzt für alle Natur wie Sittenlehre die Heilige Schrift als klarste Leuchte, gegen die die heidnischen Schriftsteller zurücktreten müssen. Schon sein Lehrer Alstedt hatte ihn darin bestärkt, alles Wissen aus göttlicher Quelle herzuleiten und alle Erziehung als göttliche Einrichtung mit göttlichem Ziel aufzufassen. Dann treten als pädagogische Führer drei Hofprediger hervor: Spener, Schupp und der Generalsuperintendent Andreä, der zur Gründung eines Geistesbundes von christlichen Freunden aus allen Ländern einladet und in seinem „Theophilus“ einen „Ratschlag über die sorgfältigere Pflege der Religion“ bietet. Der berühmte Schulmethodus Herzog Ernsts des Frommen von Gotha gibt den Schülern außer dem Rechenbuch nur Bücher von religiösem Inhalt in die Hand. Dann sucht Seckendorff in den Schulen, die er dem geistlichen oder Kirchenkonsistorium unterstellt, wesentlich „Werkzeuge und Vorbereitungsörter für die Kirche“ und in der Gottesfurcht überhaupt das Allheilmittel. Auch Moscherosch ruft im Jammer der Zeit nach religiöser Erziehung. Wenn Erh. Weigel seine sonderbaren Lehrvorschläge, wie der Mensch als Werk Gottes die Dinge als andere Werke Gottes erfassen soll, in pietistische

Form kleidet, so folgt er nur etwas äußerlich dem Zug der Zeit, der nun am Ende des Jahrhunderts in Spener und Francke der Herrschaft der Orthodoxie ein Ende macht durch den Pietismus, dessen Pädagogik durch Gemütspflege „die Kinder zu wahrer Gottseligkeit und christlicher Klugheit" führen will und dabei die Schule so in Frömmigkeit taucht, daß die Hälfte aller Stunden Religionsstunden (3—4 täglich) sein und auch die andern mit Gebet eingeleitet und geschlossen werden sollen.

Aber bevor der Pietismus die Religion zuletzt verinnerlichte, zeigt das 17. Jahrhundert die *Kirche* und *Schule* in engster *Verbindung* mit dem *Staat*. Schon Althusius fordert vom Staat als kirchlicher Obrigkeit die Verwaltung der Schule. Seckendorff schreibt wie Andreä über den „Christenstaat" und sieht eine Hauptaufgabe des Staates in der religiösen Schulerziehung, da die protestantischen Fürsten neben dem weltlichen auch das geistliche Regiment haben. So unterstellt auch Herzog Ernst der Fromme die Schule strengster geistlicher wie weltlicher Beamtenaufsicht. Kirche, Schule und Staat verbinden sich eben im Ideal dieses Jahrhunderts, das in Allem Einheit und Bindung suchte, das den staatlichen Schulzwang einführte, das Staatskirchentum zur vollen Ausbildung brachte und die Religion wieder ins Zentrum des Lebens stellte.

Ranke schon betont die Vergeistlichung von Leben und Literatur im 17. Jahrhundert, sieht aber in dessen zweiter Hälfte eine gewisse Aenderung, sofern man da (in offenbarem säkularem Rhythmus!) wieder auf die philosophischen und naturwissenschaftlichen Tendenzen des 15. Jahrhunderts zurückgekommen sei. Doch die zweite Hälfte des 17. bringt ja gerade die meisten Erbauungsschriften, die schönsten Kirchenlieder und die mächtigsten Prediger, und eben schon das 15. Jahrhundert verband ja mit der Renaissancewissenschaft gerade viel Gläubigkeit. Die Philosophie des Barock soll uns später ihren Restaurationscharakter erweisen, aber auch die *Naturwissenschaft* blüht damals auf nicht im Gegensatz zur Theologie, sondern gerade an ihr sich aufrankend; denn sie kommt vor allem *mathematisch*-kosmisch als Lehre einer *universalen Ordnung in religiöser Sanktion*. „Gott erwartete jahrtausendelang den, der sein Werk beschaute", ruft Kepler, der einstige Tübinger Stiftler, der sich zeitlebens als „Offenbarer göttlicher Weisheit" fühlt, und im folgenden Jahrhundert entsetzt sich Laplace über die theologischen, ja mystischen Phantasien, in denen jener große Astronom ebenso ausschweift wie im selben Jahrhundert der große Chemiker Rob. Boyle und der große Biologe Swammerdam, der nur in der Versenkung in Gottes Güte Trost fand. Tief ergriffen ist auch der ältere Helmont von der mystischen Lehre Thomas' à Kempis aus dem 15. Jahrhundert, daß Gott in allen Dingen wohne. Einheit, Ordnung und Uebereinstimmung der Natur entspricht auch nach Galilei der Schöpferweisheit, und noch für Newton wird der Weltraum zum Sensorium Gottes, des Weltgesetzgebers. Von Jak. Bernoulli, dem ersten berühmten Mathematiker dieses Namens, wird im Gedenkbuch der Familie berichtet: „mit dem Uebergang zur Mathematik steigerte sich seine Frömmigkeit", und auch ein vielseitiger Gelehrter wie Erh. Weigel kam damals zur Frömmigkeit durch Mathematik. Und wie entdeckungsreich entfaltete sich die Mathematik aus dem heiße-

sten Glaubensgeist der Neuzeit, aus dem Geiste Pascals! Und wie viele Priester und Ordensbrüder noch melden sich damals als hervorragende Mathematiker, Physiker und Biologen, wie ein Mersenne oder Malebranche mit seiner Präformationslehre, Gassendi, der Kalenderreformer Pater Clavius oder die Jesuiten Ath. Kircher und Scheiner, der die Sonnenflecken entdeckte, und auch sonst regt sich damals, zumal im collegium Romanum der Jesuiten, starkes naturwissenschaftliches Interesse. Es ist symbolisch auch für die Kirche als Wiege der Wissenschaft, wenn im Anfang des Jahrhunderts Galilei aus dem Schwingen von Kirchenlampen das Gesetz der Pendelschwingung entnimmt und am Ende des Jahrhunderts Sauveur aus Orgelpfeifen die absolute Schwingungszahl zu bestimmen sucht. Selbst eine „biblische Zoologie" trat damals an Stelle der antikisierenden, pries den Schöpfer, deutete die Tierwelt symbolisch oder moralisch oder behandelte speziell die der Bibel, wie es namentlich Borchart und Kircher taten. Für die Geschichte natürlich erst recht siegte in Bossuet die theologische Betrachtungsweise, die, wie gesagt, als philosophische Grundlage vor allem in der Neuscholastik eines Suarez damals die Universitäten eroberte. Die Glaubenskraft hat das Geistesleben des 17. Jahrhunderts gestützt und gefördert durch den Sinn für Einigkeit, Festigkeit, Ordnung, kurz für *geistige Bindung*. Doch eben dadurch konnte es auch wie in der Scholastik nun z. B. in der „biblischen Zoologie" oder in Bossuets Geschichtsphilosophie vereinseitigt oder gar vergewaltigt werden. So bedrohte der Puritanismus den englischen Geistesfortschritt geradezu mit dem Satze: entweder enthalten die neuen Bücher dasselbe wie die Bibel, dann sind sie unnütz, oder anderes wie die Bibel, dann sind sie schädlich.

Doch über das Geistesleben hinaus offenbarte der Glaube, diese idealste Geistigkeit, seine Kraft gerade im Jahrhundert der stärksten Realität, zeigte im Jahrhundert der Macht der *Glaube* sich mächtiger selbst als die *Macht*; denn er stützte sie, wenn er sie nicht gar schuf durch die Kraft seiner Bindung. In seiner Glaubenskraft bezeugte dies Säkulum am tiefsten seinen Bindungstrieb. Das Glaubensband schuf Einigkeit, und Einigkeit macht stark, und darum drängte alle säkulare Macht zur *Glaubenseinheit*. Aber bewies nicht dasselbe Jahrhundert in seiner blutigen Zerrissenheit, in der Grausamkeit seiner Religionskriege vielmehr, daß der Glaube scheidet schärfer als Erz, bitterer, schmerzlicher als alle Macht auf Erden? Doch die Scheidung liegt nicht im Wesen des Glaubens und ward damals so scharf gerade, weil der Glaube sie aufheben, weil er als *Fanatismus* der Einigung sich durchsetzen wollte gegen die gerade im vorigen Jahrhundert aufgebrochenen Scheidungen, weil er selber Macht werden wollte in der von der Renaissance aufgeworfenen bunten Weltlichkeit und sich da als Einheitsmacht ausbreiten wollte. Das 17. Jahrhundert war das glaubenseifrigste der Neuzeit, weil es das bindendste war. Der Glaube ist Bindung, höchste geistigste Bindung, aber eben darum nicht nur Bindung. Wenn nur die Bindung um der Bindung willen gesucht wird, dann wird sie ungeistig forciert, wird sie äußerer Zwang, Eifer weltlicher Durchsetzung, dann spendet die Bindung statt ihres Segens ihren Fluch (wie zu andrer Zeit die Lösung), dann wird der Glaube zum Fanatismus. Und er ward es im alles überspannenden Barock. Ueberall wird damals der

Glaube zum Eiferer und Kämpfer, weil er nicht innerlich bleiben, sondern sich ganz in der *Welt* durchsetzen und die Menschen zur Einheit binden will. In Frankreich bricht Richelieu die Macht der Hugenotten, ihnen noch Güter und Freiheit lassend, bis zuletzt Ludwig XIV. den Uebertritt zum Protestantismus und Jansenismus verbietet, durch die Dragonaden zur Bekehrung zwingt, nach der Aufhebung des ein Jahrhundert früher erlassenen toleranten Edikts von Nantes die Kirchen der Reformierten zerstört, ihre Schulen schließt, ihre Prediger ausweist, dabei die Auswanderung von Protestanten bei Leibesstrafe und Vermögensverlust verbietet und doch mit alledem eine halbe Million von ihnen aus dem Lande treibt. Nicht minder gewaltsam geschah ja die Wiederbekehrung zum Katholizismus in den katholischen Erblanden Habsburgs und anderswo im Jahrhundert des längsten und grausamsten aller Religionskriege.

Aber ist es etwa nur der Terrorismus einiger katholischer Herrscher, der damals den Glauben aufzwang? Es war der Wille des Jahrhunderts, das im *Glaubenseifer* seine leuchtendsten wie seine finstersten Seiten auftat. Schon der Säkularanfang bringt, wie Brie für England erweist, eine Flut von Glaubensapologien gegen den im 16. Jahrhundert aufgeschossenen „Atheismus", und das englische Parlament wollte ja keine Katholiken in Staatsämtern dulden. Auch die Erben protestantischer Gewissensfreiheit, Independenten, Puritaner, Baptisten, Quäker versteifen sich nun zu dogmatischer Härte und moralischem Rigorismus und drängen als Eiferer mit praktischer Energie nach außen. Man vergleiche die absolute Toleranz im freien Nebeneinander der Konfessionen, wie es im 16. Jahrhundert Th. Morus, Gentilis, Coornheert, Castalion, de l'Hôpital, Bodinus und so viele andere fordern, mit den Freiesten des 17., mit den Liberalen Grotius und Althusius, die doch eine freie Religionsübung ablehnen, mit den Toleranzverfechtern Milton und Boyle, die den Katholiken die staatliche Gleichberechtigung versagen, selbst noch mit Locke, der auch nicht bloß Atheisten von der Duldung ausschließt. Die Staatsschriftsteller des 17. Jahrhunderts, wie sie Meinecke kennzeichnet, sind einig im Ketzerhaß, vor allem im Haß gegen den „irreligiösen" Macchiavelli, einig in der Anerkennung der Religion als unentbehrlichen Fundaments des Staates und mehr, in der Forderung der Einheit der Religion im Staate. Man blickt mit Abscheu auf den religiösen Individualismus und die staatszersetzenden religiösen Spaltungen des 16. Jahrhunderts. Boccalini findet, daß es mit der Religion in Italien jetzt besser stehe, daß über die Ketzereien jetzt nicht mehr in Disputationen, sondern in Schlachten entschieden werde; er verwirft Bodins Toleranz und bedauert wie Naudé, daß Karl V. nicht Luther unschädlich gemacht habe. Campanella will die deutsche Ketzerei mit allen Mitteln ausrotten; aber auch der Lutheraner Keßler heißt Andersgläubige wenigstens von Staatsämtern und vom connubium ausschließen und selbst im Strafrecht schlechter stellen. Der hochgesinnte Herzog Rohan will lieber vom Tode seiner Tochter hören als von ihrer Heirat mit einem Papisten. Ein so edler und innerlicher Geist wie der geistliche Sänger Paul Gerhardt will als Lutheraner die Reformierten nicht als Christen anerkennen und egt lieber sein Amt nieder, als daß er den geforderten Revers unterschriebe,

nicht mehr gegen sie zu streiten. Und wie stritten nicht bloß die Konfessionen gegeneinander, wie eiferten die Jesuiten gegen die Jansenisten, die Orthodoxen gegen die Pietisten! Wie hart werden die Führer anderen Glaubens verfolgt, arminianische Prediger abgesetzt, Rob. Brown, der Führer der Kongregationalisten 32mal eingekerkert, der theosophische Baptist Bunyan 13 Jahre lang im Gefängnis gehalten, der Kanzler Krell als Kryptocalvinist hingerichtet, und diese Beispiele ließen sich ja verhundertfachen.

Aber der Glaube eiferte nicht nur gegen den Glauben, sondern auch gegen das Denken. Die Verbrennung Brunos im Schlußjahr des 16. Jahrhunderts ist nur der Anfang des langen *Martyriums der freien Wissenschaft*. Man sehe Galilei zum Widerruf gezwungen, man höre den Hauptpastor Richter von der Kanzel gegen J. Böhme donnern, man höre den schaurigen Bannfluch, mit dem das Amsterdamer Rabbinat einen Spinoza ausstößt, dessen Schriften selbst den Drucker ins Gefängnis bringen, man höre den protestantischen Theologieprofessor Voetius Behörden, Universitäten und selbst Katholiken zur Verfolgung Descartes' anstacheln, dessen Werke auch ohnedies auf den Index der von der katholischen Kirche verpönten Bücher kamen. Seine Lehren wurden gleich denen Gassendis vom französischen König verboten, und seine Anhänger in den 70er und 80er Jahren des Jahrhunderts von der Staatsgewalt immer heftiger verfolgt. Französische Universitäten schlossen Cartesianer wie Reformierte von der Erlangung akademischer Grade aus. Auch das Collège de France bestimmte 1669, daß die Thesen der Kandidaten den Aristotelismus gegen Descartes verfechten müssen, und selbst die freien Oratorianer mußten sich diesem Standpunkt anschließen. Es gibt noch schwärzere Bilder damals von Denkerschicksalen. Man sehe Vanini nach Ausreißung seiner Zunge erdrosselt und verbrannt und Campanella 7mal gefoltert, daß seinen gerissenen Adern 10 Pfund Blut entströmten, man sehe ihn drei Jahrzehnte hindurch in 50 Kerkern herumgeschleppt, in finsteren Gruben unter dem Meeresspiegel, in modrigen Höhlen voll Schlangen und Gewürm!

Aber der Ketzer Campanella selber eifert ja gegen die Ketzer, und warum überhaupt Einzelne aufzählen? Das ganze Jahrhundert glüht ja von Fanatismus, und seine *Intoleranz* haben in allen Religionen und allen Ländern Massen von Verfolgten erfahren, die französischen Refugianten wie die spanischen Moriskos, die böhmischen und steirischen Protestanten wie die katholischen Dissenters in England und die Missionare in Japan. Alles, was in dem so stark dogmatisch disziplinierenden und stilisierenden Barock von der geltenden Norm abstach, wurde verpönt, verfolgt, verworfen, auch wenn es nur körperlich auffiel, wie oft die „*Hexen*", die gleich den „Ketzern" im 17. Jahrhundert noch heftiger, noch zahlreicher „bestraft" wurden, als schon im geistesverwandten 15. und zuerst im 13. Jahrhundert. Da war ein Mann, der (nach Fr. v. Liszt) „ein Jahrhundert lang der Strafrechtslehre Deutschlands seinen Stempel aufgedrückt hat", der orthodoxe Jurist Carpzov, der strenger selbst als die Karolina am Teufelsglauben festhielt und mehr als 100 Hexen dem Scheiterhaufen überlieferte. Zu Tausenden zählen damals die brennenden Opfer in England, zumal in Schott-

land, aber auch in Deutschland sind es in Würzburg allein 500. Geschah wirklich in diesem lodernden Jahrhundert, in dem man die Opfer der Scheiterhaufen auf über eine Million schätzt, dem Zeitwillen nur Gewalt von oben? Das Volk selber stieß ja Ketzer und Hexen ins Feuer, und in wilderen Ländern rasten damals die Glaubensfanatiker sogar gegen sich selbst. In Rußland suchen im 17. Jahrhundert Tausende in religiöser Begeisterung die Selbstverbrennung. In Marokko erscheinen damals zuerst die pomphaften Prozessionen der rasenden Hamachas, von denen jeder sich blutig geißelt, ja oft sich zu Tode martert, und dazu die Sekte der Aysauas, die in wilder Ekstase Kakteen essen und junge Schafe zerreißen und verschlingen. Es ist ein Jahrhundert der höchsten *Glaubensglut*, die wärmte, nährte, aber auch tobte und verzehrte. Da ist es verkehrt für jeden fanatischen Wahn *eine* Religion oder gar *die* Religion verantwortlich zu machen, in der die damalige Hochspannung des Lebens eben nur ihren leidenschaftlichsten, ihren absoluten Ausdruck suchte.

Die heftigsten Verfolgungen gingen ja damals viel mehr noch von *politischen* Mächten aus, die auch gegen Campanella, gegen die Cartesianer und andere Denker schärfer als die Kirche vorgingen und den Glaubenszwang erst grausam ausübten. Politische Kämpfe sind es, in denen selbst im freien Holland ein H. Grotius zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt, ein Oldenbarneveldt hingerichtet und die Brüder de Witt vom Volk zerrissen werden. Es ist der *absolute Zwangsgeist*, der in diesem Jahrhundert den Staat wie die Kirche, das Volk wie die Herrscher durchdringt. Man kann hier die Säkularrichtung nicht auf ein Gebiet oder gar auf eine Partei festlegen; denn sie durchgreift alle Gebiete und Parteien. Dieser Säkulargeist zielt nicht auf die hierarchische Restauration als solche, nicht auf den Sieg der Kirche oder nur des Glaubens allein, er zielt in ihnen auf *Einheit*, *Bindung* und *Ordnung*, und er sucht dadurch die Glaubenseinigung auch nicht nur auf dem Wege der Zwangsbekehrung, der gewaltsamen Unterordnung, sondern auch auf dem Wege des Ausgleichs, des versöhnlichen Kompromisses, und darum ist das Jahrhundert des Fanatismus zugleich das der Unionsbestrebungen zwischen Anglikanern und Presbyterianern in England, zwischen Katholiken und Protestanten, Lutheranern und Reformierten in Deutschland, wo Calixtus, Leibniz, Spinola, Pufendorf u. a. vielfach auch nach Wunsch ihrer Fürsten dafür wirken. Schon Althusius schlug ein gemeinsames Fest der Erinnerung an Luther und Zwingli vor. Eine Uniformität der Lehre wird 1675 in der Formula consensus ecclesiarum Helveticorum verkündet. Seit der Säkularwende besteht auch im polnisch-litauischen Reich eine „Union", die unter Konzessionen in bezug auf Landessprache und Priesterehe Papst und Dogmen anerkennt. Aber all das bleiben Bestrebungen zur religiösen Einheit, nicht zur religiösen Toleranz und Gewissensfreiheit der Aufklärung.

2. STAATLICHE BINDUNGEN BIS ZUM ABSOLUTISMUS

Dann aber wird ja die religiöse Bindung in diesem Jahrhundert noch gestärkt durch eine andere *Bindungsmacht* und erst recht durch die Bindung beider, durch die Vereinigung von Religion und Staat, durch das *Staatskirchentum*,



das sich in Frankreich völlig durchsetzt, in England die Uniformitätsakte erneuert und auch in Deutschland mehr oder minder zur Geltung kommt. Mit der Kirche hebt ja der Bindungsgeist des Barock zugleich den Staat, ja er hebt, nachdem das Jahrhundert der Renaissance und Reformation den kirchlichen Universalismus beschränkt hatte, die zugleich partikulare und weltliche Bindungskraft des Staates noch kräftiger empor. Der Staat stärkt sich nun materiell namentlich in England und Brandenburg aus ehemaligem Kirchengut. Der Staat beerbt die Kirche auch als Kulturmacht und empfängt ihren Segen. Wenn in jenem Jahrhundert allgemeiner geistlicher Bindung auch der Staat verkirchlicht ward, so wurde damit die Kirche verstaatlicht, und der Glaubenszwang geschah eben zugleich im Interesse der staatlichen Einheit, wie Ludwig XIV. schließlich die gallikanische Kirche festlegte, die französische Geistlichkeit beherrschte und das Nationalkonzil der Prälaten 1682 den Papst auf die geistliche Gewalt beschränkte. Die Staatsschriftsteller des 17. Jahrhunderts fordern (nach Meinecke) die Religion mehr als instrumentum regni wie um ihrer selbst willen, worüber sich schon Campanella entsetzt, und begründen die Einheit der Religion im Staat mehr mit politischen als mit religiösen Argumenten. Während der Papst Urban VIII. (nach Ranke) sich damals wesentlich als weltlicher Herr des Kirchenstaats fühlte, gibt sich Spanien, wie Herzog Rohan feststellt gerade als Hort der Kirche und stützt darauf seine Weltmacht. Mehr und mehr diente die Kirche im Barock der gesteigerten *Bindungskraft des Staates*, kurz dem *Absolutismus*, den niemand energischer förderte als die staatsmännischen Kardinäle Richelieu und Mazarin, die Schrittmacher für Ludwig XIV., und während noch im späten 16. Jahrhundert Geistliche, ja Jesuiten als Monarchomachen hervortraten, verkündet 100 Jahre später Bischof Bossuet in seiner Politique: „Man muß den Fürsten gehorchen wie der Gerechtigkeit. Sonst gibt es keine Ordnung — sie sind Götter und nehmen in gewissem Sinne teil an der göttlichen Unabhängigkeit.“ Schon vorher proklamierte Kardinal Richelieu: „Der König das lebendige Abbild Gottes!“, und 1682 erklärte auch der französische Klerus: „Die Könige sind nicht allein von Gott verordnet, sie sind selber Götter.“ Ja, der in seiner Spätzeit immer frömmer gestimmte Ludwig XIV. erkennt schließlich Pflichten des Königtums an, in denen „wir sozusagen Gottes Stelle vertretend, an seinem Wissen wie an seiner Autorität teilzunehmen scheinen“.

So wächst in der autoritären Geschlossenheit des Barock, in seiner Vereinheitlichung von Staat und Kirche das monarchische *Gottesgnadentum* auf. Die kirchliche Bindungskraft überträgt sich auf die monarchische, eher umgekehrt wie (vor der verweltlichenden Renaissance) im 13. Jahrhundert, als über die imperiale Einheitsbindung die hierarchische emporwuchs. Wenn im 13. Jahrhundert Peter de Vineis als kaiserlicher Kanzler sich dem Papste zuwendet, wenn im 15. der kaiserliche Berater Aeneas Sylvius nach kirchenpolitischer Bekehrung zum Papste aufsteigt, so verläßt jetzt Kardinal Mazarin die päpstlichen Dienste, um für den König die Politik Frankreichs zu leiten, und er wird nun eben nach Rankes Wort „Dogmatiker der Gewalt“. Die englischen Könige des 17. Jahrhunderts neigen zumeist zum Katholizismus, in dem sie wohl ihre Autorität

besser verankert fühlen. In Dänemark verkündet damals Hofprediger Masius den göttlichen Ursprung der Herrschergewalt, und in Deutschland stärkt sich aus dem Grundsatz: cujus regio, ejus religio die unumschränkte Fürstenmacht. Selbst Cromwells revolutionäre Diktatur steigt aus religiösem Grunde auf. Aus priesterlichem Ursprung erheben sich damals in Rußland die Romanows als Einiger des zerrissenen Staates zur absoluten Herrschaft. Unter ihnen wird der vom Zaren ernannte Patriarch als Zentralgewalt der russischen Kirche mächtig, bis gerade 1700 Peter d. Gr. dieses Band zerreißt und das Patriarchat nicht mehr besetzt. Der Absolutismus des 17. Jahrhunderts erhob sich unter dem Segen der Kirche als *Einheitsgewalt*, und in Frankreich gilt damals das Postulat: un roi, une foi, une loi! Wie schon Kardinal Richelieu dem König das Recht auf all das Eigentum seiner Untertanen zusprach, so erhält Ludwig XIV. dieses Recht noch einmal offiziell zuerkannt durch ein von Pater Le Tellier überreichtes Gutachten von Theologen. Auch in Rußland galt im 17. Jahrhundert der Zar als Herr alles Bodens, den er dort noch wie ein mittelalterlicher Lehnsherr vergeben und nehmen konnte.

Doch der *Absolutismus* als *Zentralisation* aller Gewalt, als Sieg des Staates über die Stände, als letzte Ueberwindung der feudalen Sonderrechte triumphiert in diesem Jahrhundert auf der ganzen Linie — am bewußtesten in Frankreich, wo seit der Säkularwende die Generalstände nicht mehr berufen werden, wo die Fronde niedergeworfen wird, Gericht wie Polizei ganz in den Händen der obersten Gewalt sind und Ludwig XIV. die Einsprüche des Parlaments mit Füßen tritt. Auch in Spanien ist der absolute Sieg des Königtums entschieden; auch in Schweden wie in Dänemark setzt sich damals das selbstherrliche Regiment durch nach Niederwerfung des Adels, und in Deutschland tritt die habsburgische Kaisermacht stärker hervor. Das Recht der böhmischen Stände wird 1620 vernichtet, und auch anderswo hören die Ständeversammlungen immer mehr auf. Der seit 1663 bestehende ständige Reichstag ist ja keine Vertretung des Volkes und seiner Stände, sondern der Reichsmächte, der Kurfürsten, Fürsten und Städte. All diese Reichsstände besitzen nun le droit de souveraineté! Vor allem begründet der Kurfürst von Brandenburg seine absolute Herrschergewalt, beschränkt die Rechte der Landstände und bricht durch strenge Maßregeln ihren Widerstand. Selbst in Holland fügt sich die Republik wieder den erblichen Statthaltern und schließlich der Monarchie. Wilhelm von Oranien, meint Herzog Rohan, der allein in diesem Jahrhundert die Ehre gehabt habe, einen Staat zu gründen, mußte das Ganze des Staates aus einzelnen Stücken zusammensetzen, und sein Sohn habe die militärische Staatsgrundlage hinzugefügt.

Endlich in *England* kämpft natürlich der eingeborene Individualismus schwerer mit dem säkularen Absolutismus, wie zuletzt die Tories als Verfechter der königlichen Autorität von Gottes Gnaden den Whigs als Vertreter der Volks- oder Parlamentsrechte gegenübertreten. Von 1628 an regiert Karl I. ohne Parlament, und als dann die Empörung dagegen in der Revolution ausbricht, siegt sie, weil sie im Jahrhundert des Glaubens aus stärkerer Glaubenskraft kommt, als damals das Königtum besaß. Und kommt sie wirklich als eine reine Volks- und Freiheits-

bewegung, als eine Neuerung auf allen Gebieten gleich der großen Revolution des 18. Jahrhunderts? Nein, sie hält die alten Einrichtungen zumeist in traditioneller Bindung fest, und man höre Ranke: „Was man in Frankreich und England die Revolution nennt, sind also zwei einander entgegengesetzte Dinge. Die französische Revolution war durchaus populär, die englische war ihrer Natur nach aristokratisch; sie hatte einen von den Ideen der modernen Revolution grundverschiedenen Charakter, indem sie die Absicht hatte, eine allgemeine Bewegung, wie sie in Frankreich zutage kam, zu *verhindern*." Die Republik war im England des 17. Jahrhunderts nur eine Episode, und diese Republik glich in ihrem Herrscher Cromwell vielmehr der napoleonischen Militärmonarchie. Umgeben von einem Rat von Offizieren, Juristen, Magistraten herrscht der Lordprotektor mit absoluter Autorität und wahrt und fördert wie damals nur irgendein absoluter Monarch mit eiserner Energie, ja terroristisch die Einheit und Macht des Reiches und seine merkantilen und maritimen Interessen. Das revolutionäre Parlament aber löst er auf, stellt das Oberhaus wieder her, und zuletzt ist es die unkonstitutionelle *Militärdespotie*, die sein und seines Sohnes Regiment kennzeichnet. Der monarchische Säkulargeist ist durch diesen revolutionären Tyrannen so wenig überwunden, daß ihm selber das Königtum angetragen wird, daß ihm sein Sohn in der Herrschaft folgt, daß Cromwells Regiment gerade die Volkssehnsucht nach dem legitimen Königtum wieder aufstachelt, daß schließlich seine Leiche an den Galgen gehängt wird, dafür König Karl II. vom Volk mit Jubel empfangen wird, der dann wieder wie sein Nachfolger Jakob II. der absolutistischen Gewalt die Zügel schießen läßt, bis sie endlich am Ende des Jahrhunderts, als sich schon die Vorzeichen der Aufklärung melden, von einer neuen Dynastie konstitutionell gemildert wird.

Wahrlich, ein *dynastisches Jahrhundert*! Aber es ist ihm nicht einfach ein Byzantinismus fremd aufgezwungen; nein, die Völker hatten die Fürsten, die sie verdienten; sie wollten gehorchen und verehren, und mit den großen Herrschernaturen wie Ludwig XIV., dem großen Kurfürst und Peter dem Großen prägten sich auch Heldenkönige wie Gustav Adolf, Sobieski von Polen, Christian IV. von Dänemark oder fürstliche Kraftfiguren wie August der Starke dem Gedächtnis ihrer Völker ein. Der Herrscherkult des Barock hat zur Voraussetzung die in der Renaissance gewachsene Wertung der persönlichen Kraft. Aber nun erfolgt der entscheidende Umschlag vom Individualismus der Hochrenaissance zum Absolutismus des Barock gerade durch Schwellung der einen Persönlichkeit gegenüber den vielen, die ihrer schließlich anarchischen Lösung überdrüssig und neuer Einigung, Regelung, Bindung bedürftig geworden, sich jener nun unterwerfen. Die Wirrnis der religiös-politischen Innenkämpfe des 16. Jahrhunderts rief zuletzt nach jenen gigantischen Konzentratoren, die sich zu Rettern und Machtbegründern ihres Gesamtstaates aufschwangen, gerade weil sie ihn mit ihrer Person vereinigten. Denn die *stärkste Bindekraft* liegt nun einmal in der *Einheit der Person*. Aber der im 17. Jahrhundert triumphierende Absolutismus entsteht erst, wenn die Einheit sich aufweitet zur Ganzheit, wenn die Person den Staat in sich aufnimmt und so das individuelle Interesse umschlägt ins bindende allgemeine.

Die subjektiv stachelnde Renaissance hatte ja das Interesse als Antrieb des Handelns vorgedrängt und auch die Politik zur *Interessenpolitik* gemacht, zum Kampfplatz partikularer Sonderinteressen. Im 16. Jahrhundert folgt so Franz I. von Frankreich seinem ritterlichen Ehrgeiz, seiner abenteuernden Ruhmsucht, wie Heinrich VIII. von England seinem rücksichtslosen Egoismus. Aber die Wende zum 17. Jahrhundert zeigt nun einen höheren Herrschaftstypus, zeigt eben den *Uebergang* und *Umschlag* vom persönlichen Sonderinteresse zum *Gesamtinteresse*. Elisabeth setzt ihre starke Persönlichkeit ein für den Aufschwung der englischen Weltmacht, und Heinrich IV., der ritterliche Hugenottenführer, beugt sich dann doch dem vorherrschenden Staatsinteresse, zieht als Katholik in die Kapitale Paris ein und begründet den modernen französischen Staatsbau. Seinen Tod (1610) beklagt Herzog Rohan ausdrücklich nicht aus persönlichen Gründen, sondern als einen „Verlust, den Frankreich erlitten, — der Staat ist in Gefahr"! Und er selber, dieser charaktervolle, kalvinistisch strenge Condottieri, der trotz seines stürmischen Lebens so wenig mehr den Abenteurern des 16. Jahrhunderts gleicht und in dem nach Meineckes psychologisch feiner Charakteristik der Hugenott und der Patriot, der Feudalaristokrat und der monarchische Zentralist miteinander rangen, der sogar einmal nach Parlamentsurteil als Rebell von vier Pferden zerrissen werden sollte, unterwirft sich dann doch der höheren Autorität des Königs, unter der, wie er weiß, die der Großen leidet, und wirkt im Dienste der Staatspolitik *Richelieus*. Was war aber deren Grundzug? Meinecke antwortet: „Im Zentrum von Richelieus politischem Denken stand der Satz, daß im Staatsleben rein und ausschließlich die von allen partikulären und privaten Motiven, von allen sinnlich egoistischen Bestandteilen gereinigte Staatsräson, das ‚öffentliche Interesse' zu herrschen habe. Wenn er als Staatsmann über das 16. Jahrhundert darin hinausschritt, daß er eine allgemeine — Kulturpolitik des Staates anbahnte, so beschränkte er sie doch streng utilitarisch auf das für den Staat unmittelbar Nützliche und ihm Ansehen und Macht Bringende. Er zögerte nicht, auch die persönliche Bewegungsfreiheit des Monarchen einzuschränken. Er warnte ihn, nach persönlicher Gunst und Laune zu entscheiden, und erinnerte ihn an seine Verantwortung vor Gott." So siegt also hier der *höhere Allgemeinsinn* über das persönliche Interesse, der *Staat* über den Herrscher. Gott selber wird damals politisch als großer Herrscher gefaßt und heißt bei Keßler „Direktor" der Staatsräson, der da Staatsengel für jedes einzelne Regiment einsetzt; auch der Fürst heißt ein Werkzeug Gottes.

Das Barock ist nun einmal das *Jahrhundert des Gehorsams*, der *Subordination* selbst für den Fürsten. Eine Schrift von 1629 kennzeichnet den Umschlag vom Individualismus der Renaissance zum Absolutismus des Barock als eine Art moralischer Revolution: Das ist nicht mehr das Frankreich von gestern, zerrissen, krank — es werde jetzt sein wie ein gut geleitetes Haus; alles werde gehorchen von den Kindern bis zu den Söldnern, und die Vielzahl von Königen werde der Souveränität eines einzigen Platz machen. Auch Herzog Rohan beginnt damals seine Schrift mit den Worten: „Die Fürsten kommandieren den Völkern und das Interesse kommandiert den Fürsten." Dies „komman-

dierende" Interesse aber ist das Staatsinteresse, das auch bei Boccalini der wahre Tyrann der Tyrannen heißt und auch der Fürsten, die nicht Tyrannen seien. „Das Interesse des Staats ist gerade wie die Hunde des Aktäon: es zerreißt die Eingeweide des eigenen Herrn." Und auch da heißt es: die Fürsten sollen statt persönlicher Leidenschaften die Liebe zum Gemeinwohl pflegen. Das 17. Jahrhundert bringt so im Sieg des *Absolutismus* den *Sieg des Staates*, den eben der Absolutismus begründet, weil er gegenüber den Ständerechten die *Macht der Einheit* begründet, weil er am stärksten bindet. Der Absolutismus erst hat mit dem Partikularismus auch den Feudalstaat überwunden und den reineren Staatsbegriff begründet, der das Band bedeutet gegenüber der Lösung, die Einheit gegenüber der Vielheit, das Allgemeininteresse gegenüber dem einzelnen, das öffentliche gegenüber dem privaten. Die gemeine Wohlfahrt fordert, wie es damals bei Keßler heißt, das dominium supereminens des Staates über Leib und Güter der Untertanen, und nach Naudé wiegen Vaterlandsliebe und Volkswohl manche Ungerechtigkeit auf. Ja, *salus publica suprema lex* — so tönt es entgegen allem Individualismus der Renaissance durch das ganze Barock bei den politischen Verfechtern der absolutistischen Staatsräson, oder, wie selbst ein damals seltener Partikularist es formuliert: publica utilitas präferenda est privatorum contractibus. Die damalige Staatsidee, sagt auch Meinecke, der uns hier Zeugnisse bot, wußte noch nichts von Rechten und Ansprüchen der Individuen; Staatswohl ging unbedingt über Privatwohl, und das Wort stato wächst zumal bei italienischen Staatsschriftstellern wie Ammirato an inhaltlicher Bedeutung zu imperialer Dynamik.

Man muß so ernstlich betonen: der *Staat* ward dem 17. Jahrhundert als Einheit eine *machtvolle Realität*, ja ein lebendiges, beseeltes Wesen. Elisabeth schon soll England ein großes Tier genannt haben, das nur durch sich selbst sterben könne. Shakespeare erkennt im Staat damals etwas Mystisches, „ein Geheimnis in des Staates Seele von einer göttlicheren Wirksamkeit" (Troilus und Cressida). Palazzo spricht 1606 von der vernünftigen Seele des Staates als einheitlichen kontinuierlichen Lebewesens, und Bonaventura erneuert das Staatsbewußtsein des griechischen Barock im aristotelischen *κύριον*.

Einigkeit geht dem *bindenden* Barock zumal nach den Erlebnissen des 30jährigen Krieges über alles, ist ihm Garantie der Sicherheit und Macht, der Staatserhaltung und Staatsmehrung. Zur Vermeidung von Bürgerkriegen, zur politischen Einigung schlägt mancher damals das Gewaltmittel eines auswärtigen Krieges vor. So Rohan, und er meint: Holland und Schweiz können nur durch innere Entzweiung zugrunde gehen, und die Generalstaaten mußten für das Staatswohl die Freiheit der Provinzialstaaten beschränken, auf die sie doch angelegt waren. Weiter rühmt Rohan mit andern damals namentlich die Politik Venedigs, das sich erhalte, weil es als sein Partikularinteresse das Generalinteresse Italiens wählte, und dieses Einheitsinteresse empfiehlt auch der Verfasser des von Meinecke angezogenen discours, weil es den Schwächeren Frieden gebe. Wie Rohan die Granden der einen königlichen Autorität sich beugen heißt, so fordern auch andere „Politiker" damals Staatsvereinheitlichung auf Kosten der Großen,

und manche empfehlen Festhalten am Recht der Primogenitur, da die Erbteilung den Staat zerspalte. Die am wenigsten geeinten Länder Europas, Italien und Deutschland, werden die Passionsländer dieses Jahrhunderts, während die am meisten absolutistisch geeinten Länder, erst Spanien, dann vor allem Frankreich, im Norden Schweden, zur Hegemonie aufstiegen, die aber bezeichnenderweise mit dem Ende des Jahrhunderts wieder absinkt. Das berühmte und berüchtigte Diktum l'état c'est moi war nicht der Ausdruck herrscherlicher Willkür, sondern der Ausdruck eines *Systems*, war eine Formel, die ja auch gar nicht von Ludwig XIV. selbst, sondern von seinem Staatsdenker Bossuet aufgestellt ward, der zugleich die Weltgeschichte für den Dauphin als philosophischer Theologe stilisierte. Allerdings entsprach jene Formel der Devise Ludwigs: „Mein Ruhm und das Wohl Frankreichs!" Aber das Ruhmesideal war schon früher, in der Renaissance gegeben und nicht minder die persönliche Willkürherrschaft damals, als ein Cesare Borgia der Held Macchiavells wurde und die französischen Könige schon ihre Erlasse mit dem Spruche besiegelten: car tel est mon plaisir — da fehlt noch das „Wohl Frankreichs". Nein, der Spruch l'état c'est moi ist gerade darum erst das Fazit des Barock, weil er nicht bloß den Staat mit der Renaissance personalisierte, sondern auch umgekehrt die Person etatisierte, sie verallgemeinerte als *Staatsperson*. Ludwigs Herrschaft ist nicht Willkür, sondern System, selbst in den Gewaltakten der Dragonaden und Reunionskammern, und er, den man La France nannte, wirkt selber im letzten Grunde unindividuell als bloßer *Typus der Macht*. Und hat nicht vielleicht auch in reinerem Sinn, im Absolutismus des großen Kurfürsten der Herrscher den Menschen aufgesogen? Nicht zu reden von den meist blassen und unpersönlichen Kaisern dieses Jahrhunderts, denen man vor lauter Machtgewändern kaum in die Augen schauen kann. Und dazu vergleiche man die markigen Eigengestalten mancher Herrscher des folgenden Jahrhunderts, die offenen Gesichter einer Maria Theresia, eines Joseph II., Friedrich Wilhelm I., Friedrich des Großen!

Der Absolutismus des Barock ist nicht aus der Person, sondern aus seiner Funktion, aus dem Bedürfnis und der Kraft der Bindung zu verstehen, aus der straffsten Staatsverkörperung, *Staatskonzentrierung* durch die Person. Nicht als Individuum usurpatorisch wie ein Tyrann der Renaissance, sondern in legitimen Herrschaftszusammenhängen, in der Begründung von *Dynastien* steigen diese Barockfürsten auf. Neue Geschlechter besteigen den Thron, meist auf Jahrhunderte, wie im parallelen 15. Jahrhundert die Romanows in Rußland, die Braganza in Portugal, die Stuarts und Oranier in England und Holland, die Mandschudynastie in China und die Tokugawa in Japan. Und an der Säkularwende steigen die Welfen zu Kurfürsten, die Hohenzollern zu Königen auf wie auch die Wettiner in Polen. Zudem erweitert und erhöht sich die Herrschaftsgewalt des Barock und zeigt sich als Einigungsfunktion, zeigt gerade ihre Bindungskraft durch die Person in der „*Personalunion*", die im 17. Jahrhundert eine politisch so bedeutsame Rolle spielt: England und Schottland, England und Holland, Oesterreich und Ungarn, Sachsen und Polen werden unter einem Szepter vereinigt, während später nach der Säkularwende schon der

spanische Erbfolgekrieg gerade solche Unionen verhindert. Doch es kennzeichnet das 17. Jahrhundert, dem die Bindung wichtiger ist als die Person, durch die sie geschieht, daß es über diese bloß personelle Bindung im Staat hinausstrebt. England gelangt zur wirklichen „*Vereinigung* der drei Reiche" (England, Schottland, Irland), und der große Kurfürst macht aus seinen, nur durch Personalunion verbundenen Ländern erst einen wirklichen Staat. Eben als *Staatskonzentratoren*, die für Jahrhunderte einen geschlossenen Bau errichten, sind der große Kurfürst, Peter der Große, Ludwig XIV. und andere Barockherrscher so groß.

Daß aber dabei die herrscherliche Person nur Mittel und Ausdruck, nicht Zweck und Wesen der Bindung ist, daß der Staat und nicht der Herrscher, das Allgemeine und nicht das Individuelle das Ziel des Barock ist, erweist sich weiter darin, daß diese bindende Staatskraft so leicht übertragen wurde vom Fürsten auf den *Staatsmann* oder auf den *Feldherrn*, der ja im Heer die ultima ratio der Staatsgewalt konzentrierte. Es ist das Jahrhundert nicht nur der mächtigen Herrscher, sondern fast mehr noch der mächtigen Minister und Marschälle, die vielfach die Herrscher vertreten müssen, wenn diese zu schwach oder zu jung sind, die Einheit und Ordnung des Staates zu wahren. So regieren Concini, der Herzog von Luynes und schließlich Richelieu für Ludwig XIII., Mazarin lange für den jungen Ludwig XIV., Reichskanzler Oxenstierna für die junge Christine von Schweden; Philipp III. von Spanien überläßt das Regiment seinem Minister Herzog von Lerma wie Georg Wilhelm von Brandenburg seinem Grafen Schwarzenberg. Noch Friedrich III. von Brandenburg steht unter dem Einfluß Dankelmanns; aber auch der große Kurfürst hört auf seinen Minister Otto von Schwerin wie schon Heinrich IV. von Frankreich auf seinen Finanzberater Herzog von Sully, und Ludwig XIV. konzentriert die Ressorts in den Händen seiner großen Minister wie Colbert, Louvois, Lyonne u. a. Ja, in allmächtigen Staatsmännern überall in Europa, in einem Richelieu, Mazarin, Olivarez so gut wie in Oxenstjerna, Boris Godounow und den Großvezieren Kara Mustapha, Mohammed und Achmed Köprili sammelt das Jahrhundert eine unvergleichlich *bindende Staatskraft* auch über die Herrscher hinaus. Und trat nicht selbst ein Empörer wie Wallenstein, ein Thronstürzer wie Cromwell gebieterischer, zwingender auf als alle Feldherrn und Fürsten des vorigen Jahrhunderts? Ein Cromwell gleicht eher einem Ziska und überhaupt die Puritaner oder Independenten des 17. Jahrhunderts den Hussiten des 15. Wie merkwürdig auch die Parallele: 1419 beginnt der Hussitenkrieg damit, daß in Prag Ratsherren aus dem Fenster geworfen werden; mit dem gleichen Gewaltakt beginnt gerade zwei Jahrhunderte später der dreißigjährige Krieg! Der Colleonitypus erneuert sich, und wie das Quattrocento in den Condottieri, nur massiver noch, zeigt das Barock seine Zwangskraft in der großen Zahl seiner großen Heerführer, in einem Wallenstein, einem Tilly, Pappenheim und Turenne, Marschall von Luxemburg, Bernhard von Weimar und Derfflinger, Tromp und de Ruyter, Torstenson, Wrangel, Baner, Montecuculi und Prinz Eugen. Wie strafft sich die bindende Kraft, die Einheit der Disziplin, die Feldherrn vom Schlage Wallensteins (der gleichzeitig in Li seine chinesische Parallele hat) ihren zusammengewürfelten Söldner-

haufen aufprägen! Wie klirrt das Eisen in all diesen stolzen *Machtgestalten* des Jahrhunderts, das sie durchschreiten im ehernen Tritt mit dem Ausmaß von Reisen!

3. MACHT ALS MASSENBINDUNG IN REPRÄSENTATION, KONZENTRATION UND EXPANSION

Wohl sind sie alle als weltlich hervortretende Personen Erben der Renaissance, deren persönliches Ruhmesideal aber in ihnen umschlägt zum *Machtideal* des Barock, das sich vom Individuellen ins sachlich *Allgemeine* ausspannt. Denn der Ruhm braucht nur einen Nimbus, die Macht aber braucht eine Sphäre: sie bindet als *Einheit* die *Masse*. Der Ruhm haftet an der Person, die Macht aber ist allgemein und darum übertragbar — vom Herrscher auf seine Erben und Vertreter, auf seine Dynastie, seine Minister und Feldherrn. Das Barock ist das Jahrhundert der *Repräsentation*, eben der Vertretung und Uebertragung, darum das Jahrhundert der stolzen Titulierung und schweren Gewandung. Wie spreizt sich die Machtfülle damals im „Lordprotektor von England", im „Generalmarschall von Frankreich", im „Erbstatthalter und Generalkapitän von Holland", im kaiserlichen „Generalobersten und Feldhauptmann", dem „General des baltischen und ozeanischen Meeres"! Damals steigen sie alle auf, nicht nur die militärischen *Autoritäts*namen, die Marschälle und Feldzeugmeister, die Admiräle, Generäle, Obersten, auch die bürgerlichen Reverenztitel wie der holländische Ratspensionarius, und im 17. Jahrhundert, sagt Hintze, beginnt der Kommissarius seinen Siegeszug. O. v. Wesendonck sagt in seiner „Auswärtigen Politik": Während Macchiavelli und Guicciardini sich nur durch ihre Persönlichkeit durchsetzen können (im 16. Jahrhundert), brachte das 17. im Wettstreit der Zeremonien und der Rangordnung den Pomp und die großen Herren als Diplomaten. Nach dem westfälischen Frieden kamen dauernd beglaubigte Minister und ständige Missionen auf. Bis ins Geistigste hinein wird der zur Geltung gelangte Mensch in diesem bürokratischen, repräsentativen und rhetorischen Jahrhundert mit Würden und Attributen behängt. Wie ein Purcell zum Orpheus Britannicus proklamiert wird, so stolziert ein Voetius als ecclesiarum belgicarum decus et ornamentum. Dekorativ und ornamental überhaupt gibt sich dies Säkulum der *Imposanz* und *Reverenz*, das die Person nicht lassen kann, wie sie ist, sie nicht freigibt in ihrer nackten Eigenart, sondern sie ins Ueberindividuelle emporhebt, bis ihr der Eigenatem ausgeht, sie in allgemeine Titel und Würden einkleidet und verkleidet und dabei das Subjekt aufhebt in seinen Prädikaten, sein inneres Wesen oft erstickt in dem, was es äußerlich darstellt. Alles wird gewertet nicht nach dem, was es individuell ist, sondern was es sozial gilt, was es draußen, für die andern darstellt. Es ist das Jahrhundert der „*Reputation*", die (nach Meinecke) ein „Hauptmittel damaliger Staatskunst und beinahe Selbstzweck politischen Ehrgeizes" war. So heißt es in Richelieus „Testament": „Der geringste Verlust an Reputation bewirkt, daß ein großer Fürst nichts mehr zu verlieren hat", und Rohan findet Spaniens Reputation in dem Mantel der Frömmigkeit, mit dem es sich umkleidete. Die zahlreichen Verfechter und

Lehrer der „Staatsräson“ damals fordern, wie man spottete, Staatsmäntel, Staatslarven, Staatsbrillen, fordern, daß der Fürst den Mantel nach dem Winde drehe, daß er Scheinbilder von Recht und Freiheit aushänge, simulacra und arcana in der Staatskunst pflege.

Dieses Jahrhundert der Geltung und Einstellung hat seine Menschen zur *Disziplin*, zum *großen Stil*, zur *Würde* erhoben und erzogen, aber sie dabei auch veräußerlicht; denn es wollte stilisieren und potenzieren um jeden Preis. Im Gegensatz zur bunt und frei sich kleidenden Renaissance setzt es die *Uniform* nicht nur militärisch durch, sondern auch bürgerlich als Mode. Ja, in diesem *militaristischen* Jahrhundert, in dem Seckendorff schon die allgemeine Wehrpflicht vom 17. bis zum 50. Jahre fordert, findet man die Soldatentracht selber „à la mode“, und der „Bramarbas“ macht auch im äußeren Habitus Schule. Der Graveur Callot gibt seinen Figuren Musketierallüren. Auch die Studenten tragen jetzt das lange Rapier, die hohen Reiterstiefel mit riesigen Sporen und den mächtigen Federschlapphut. Die schwere, breitspurige, weitbauschige „Wallensteintracht“ umfängt den Gentleman, und dann umwallt die Allongeperücke als künstlicher Haarschmuck noch schwerer, noch imposanter das Haupt. Auch die Frauen behängen sich mit schweren Seidenroben, mit Reifröcken, Krausen und Puffärmeln, mit immer wulstiger schwellenden, wogenden, spitzenübersäten Kleidern, mit langen Schleppen und Hermelinmänteln. Es ist die gegebene Tracht des *expansiven* Jahrhunderts, das den Menschen über sich selbst hinaus auftreiben und aufbauschen will in komparativer und superlativer *Steigerung* bis zum Absolutismus, und das für seinen Grundtrieb Ausdruck sucht, für den Trieb zur Macht, der eben selber ein Trieb zum starken Ausdruck, zur Entfaltung, zur Entladung ist. In der Macht schwillt eben die Renaissance über sich selbst hinaus zum Umschlag ins Barock; in der Macht schwingt die Eigensphäre in die fremde über, schlägt das Individuelle ins Absolute um, das Subjektive ins Objektive, das Innerliche ins Materielle. Nie wieder seitdem stand die *Macht* in so hoher Geltung, jede Macht, die Macht Gottes über die Welt, die Macht des Fürsten über den Staat, die Macht des Gutsherrn über die Bauern, die Macht des Staatsmanns, des Feldherrn, des Beamten, des Schulmeisters, des Steuerpächters, des Beichtvaters, kurz die geistigste wie die materiellste Macht.

Am stärksten, sichtbarsten, unmittelbarsten aber tritt die Macht im *Staate* hervor, zu dessen Wesen sie gehört, und so ist dies Jahrhundert der Macht ausgesprochen politisch, und wiederum ist seine Politik wesentlich Machtentfaltung. Die Macht als Beherrschung der Vielheit durch die Einheit ist wieder am stärksten in ihrer reinen Zentralisation gegeben, im damals vorherrschenden Absolutismus. Aber das Absolute ist da nicht mehr ein Sein, sondern eine *Kraft*. Alles Ontische, Statische des Mittelalters wie der Antike wird in der Neuzeit dynamisch. Die Renaissance hat für die Neuzeit die Kraft entdeckt, aber erst als die Kraft im Einzelnen, im Kleinen — die Kraft im Großen, die sammelnde und gesammelte Kraft, die sich als Einheit an einer Vielheit entfaltet, das ist die Macht. Diese geballte, verdichtete Kraft aber muß sich entladen. Die *dynamische Konzentration* drängt zur *Expansion* und umgekehrt.

Viele empfehlen damals wie Herzog Rohan als stärkstes Mittel gegen politische Zersetzung und Bürgerkrieg einen auswärtigen Krieg. Während im 16. Jahrhundert vorwiegend Bürgerkriege und sonst innere Kämpfe den Staat bewegen, die „Politiker", wie sie seit 1562 heißen, auf seinen inneren Frieden hinblicken, selbst Philipp II. von Spanien nach Rohan mehr für Geschäfte als für Krieg veranlagt, die innere Staatsorganisation von dauernderem Wert findet als alle Taten der Eroberer, ignoriert Rohan selbst im 17. Jahrhundert die innere Struktur der Staaten und proklamiert zuerst den für das ganze Barock giltigen *Primat der Außenpolitik*, in der ja der Staat geschlossen auftritt, fordert auch Festungen nur an den Grenzen, weil er den Blick nur nach außen, auf Schutz und Mehrung des Staates gerichtet hält und auf Hebung seiner Reputation. Wie Chiaramonti und andere damals rechtfertigt er *Eroberungen*; selbst der strenge Keßler erlaubt, gefährliche Nachbarn zu „berupfen" und bei ihnen Meutereien anzustiften für den „allgemein heilsamen Staatsnutzen". Während im 16. Jahrhundert die italienischen Kleinstaaten den Geist der Politik bestimmten und politische Köpfe von Macchiavelli bis Botero Wert und Kraft des Freistaats priesen, während da Bodin, Ammirato, Botero und viele andere vor aller Eroberungspolitik warnten und alles Großmachtstreben scheuten, vielmehr in der vorsichtigen Erhaltungspolitik Venedigs das Ideal sahen und Gentillet selbst die Vergrößerung des Staatsschatzes widerrät, drängt im 17. Colbert zum Staatskapitalismus als Merkantilismus, und die Politik wird aus einem Wettstreit der Fürsten und Partikularstaaten ein Aufschwingen und Ringen der Weltmächte.

Der Absolutismus will ausschwellen in Macht und Pracht — so zeigt es das Barock allerorten. Das Jahrhundert beginnt für England im vollen Machtaufschwung des Elisabethanischen Zeitalters und bringt ihm weiter Schottland zu und die Herrschaft über Irland, dazu noch die große Seegeltung. Spaniens *Weltmacht* hält seine Hand über Unteritalien und lange noch über Portugal, und der spanische Machtstil erbt sich im habsburgischen Kaisertum fort, das in der Restauration seine Kraft erneuert und nach Ranke in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mächtiger dastand als je. So arg das Reich bedroht und zerfallen ist, es spannt sich doch damals noch weiter nach West und Ost und umgreift noch Savoyen, Franche Comté und Belgien, auch Illyrien mit Triest. Unter dem reichstreuen Großen Kurfürsten aber beschreitet Brandenburg verheißungsvoll den Weg, der es an der Säkularwende zur Königsmacht führt, und es gewinnt Hinterpommern, Magdeburg, die oranische Erbschaft, und auch der Nachfolger des Großen Kurfürsten lebt in hohen Aspirationen. Im Norden erhebt sich unter Gustav Adolf Schweden zur *Großmacht*, beansprucht das dominium maris baltici und plant noch unter der phantastischen Christine und unter dem unternehmenden Karl XII. Eroberungen. Holland hebt sich zur aufblühenden Seemacht, und auch Dänemark läßt seine Flagge stolzer wehen. Vor allem aber steigt Frankreich zur Hegemonie über Europa, die schon Heinrich IV. durch Vereinigung aller Gegner Habsburgs anstrebte und die im Sonnenkönig erreicht ward, auch ohne die geplante Kaiser-

krönung in Rheims. Seine Eroberungskriege greifen nach Holland, Spanien, Deutschland aus, und seine Reunionskammern fordern dort dreieinhalb tausend Orte unter dem Titel der Restauration. Als neue zukunftsreiche Weltmacht schwingt sich das Zarenreich auf, dem sich nun die Ukraine einfügt und dem Peter der Große erst wirklichen Staatscharakter aufprägt und das Tor des Westens öffnet wie den Zugang zum Schwarzen Meer. Im Osten auch reckt sich das Türkenreich unter Mohammed IV. noch einmal zu gefährlicher Macht auf, die Wien schwer bedroht, die aber gerade mit dem Säkularende für immer abstürzend seit dem Frieden von Carlowitz ihre Schrecken verliert. Aber am Säkularanfang rühmen politische Schriftsteller wie Campanella und Boccalini die islamische Lebensordnung und den kunstvollen Aufbau des Türkenreichs mit seiner Janitscharengarde, seiner raffinierten Außenpolitik usw. In Afrika sieht das 17. Jahrhundert auch bei den Negern einen Imperialismus sich ausbreiten, und endlich sieht es auch im fernsten Orient China sich ausweiten und Japan sich staatlich und kulturell konsolidieren, und das Reich der Großmogule blüht noch einmal unter Aureng Zeyb höher und schmückt sich mit herrlichen Prunkbauten.

Ja, der Orient, die alte Heimat von Macht und Pracht redet wieder lauter, und man dichtet wieder wie einst im griechischen Barock (vgl. S. 79) den Roman vom Grand Cyrus. Der Expansionstrieb sprengt den Rahmen Europas und greift damals in *Kolonialreichen* tief nach Asien aus, aber auch nach Amerika, das seit der Mitte des Jahrhunderts in Masse besiedelt wird. Nach allen Probefahrten der Renaissance, nach ihren einzelnen Entdeckungen und Erfindungen, deren Zeitalter Bacon im Anfang des 17. Jahrhunderts abgeschlossen findet, ergreift nun erst das Barock die umfassende Weite und Ganzheit der Erde und den festen Boden zu materieller Machtausbreitung. Frankreich gewinnt Kanada, Portugal Brasilien, England kolonisiert Nord- und Mittelamerika; Holland schickt seine Reeder in den Norden zum Walfisch- und Heringsfang, Rußland streckt seine Fühler weiter nach Sibirien; der letzte, der australische Erdteil als Neu-Holland, Neu-Amsterdam oder nach englischer Besetzung New York, Kapstadt, Batavia, Ceylon, Kalkutta und wie viele andere bedeutsame Zukunftsorte tauchen damals im Horizont der erwachenden *Weltwirtschaft* auf! Vor allem der reichste, lockendste Orient, Ostindien wird gesuchtes Kolonialland für England, die Niederlande und Portugal, und nicht nur in diesen Staaten, auch in Dänemark, Schweden, Frankreich wird eine „ostindische Compagnie" gegründet, die in Holland allein 6000 Beamte beansprucht und von England aus die indischen Hauptstädte erwirbt und zahlreiche Faktoreien gründet. Der Zug zum Neuen und Weltlichen ist dem Barock von der Renaissance vererbt; aber es geht eben über sie hinaus in dem Streben, das Neue zu festigen in einem Jahrhundert der *Gründungen* und *Begründungen* und das Weltliche zu pressen zum Materiellen, das den Stoff abgibt für die zur Macht gesteigerte Kraft. Die Macht braucht *Masse* und läßt ihren Besitz und Reichtum schwellen zu großen *Zahlen*.

In diesem Jahrhundert der Macht und Masse wird auch das *Wirtschaftsleben* sammelnd und *bindend*. Der Handel, selber schon ein sich knüpfendes Band der

Menschen, wie Cosimo im Quattrocento sagte, organisiert sich korporativ, die ostindische „Compagnie" wird das Vorbild aller Aktiengesellschaften, und mit der Gründung seiner Bank und Börse hebt sich Amsterdam zum Handelszentrum Europas. Der Trieb zum materiellen Zusammenwirken läßt im Zeitalter der Gründungen auch Manufakturen, Fabriken erstehen. Die *Manufaktur* entwickelt im Gegensatz zum individuellen Handwerk und seiner selbständigen Einzelleistung vielmehr die kooperative Produktion, den einheitlich organisierten Betrieb, und im 17. Jahrhundert gibt es bereits Betriebe mit Hunderten von Arbeitern. Großhandel und Großindustrie steigen auf wie Großstaat und Großstadt. Denn die Industrie nährt und braucht ja eine größere Volkszahl. Die Bevölkerung Englands, deren Zahl im 16. Jahrhundert stillstand, steigt im 17. auf das Doppelte von 2½ auf 5 Millionen. Amsterdam steigt zu 200000 Einwohnern, London zu 500000 in der Mitte des Jahrhunderts und am Ende zu 700000. Hollands Handelsflotte zählt mehr als 15000 Schiffe. Alles wächst, schwillt, drängt zu Erwerb, Erweiterung, Eroberung, zur Pleonexie, Plusmacherei in jedem Sinne. Nach Sombart gehört zum „eisernen Bestand" des (damals aufschwellenden *kapitalistischen* Geistes) die „Rechenhaftigkeit", die Neigung, die Gepflogenheit, aber auch die Fähigkeit, „die Welt in Zahlen aufzulösen und diese Zahlen zu einem kunstvollen System von Einnahmen und Ausgaben zusammenzustellen". Man erwartet, daß dieses kapitalistische Jahrhundert von materiellem Egoismus strotze; aber es strotzt ja zugleich von höchster gläubiger und sozialer Hingabe. Man findet z. B. in „Glückeles Lebenserinnerungen" ein kulturhistorisches Dokument des späten 17. Jahrhunderts, ein Buch, das ganz aufgeht in „Rechenhaftigkeit", Familiensinn und Frömmigkeit, von der Welt nichts kennt als Zahlen, Liebe und Gott, dessen Allmacht alles bestimmt. Wir haben da auf tieferem Niveau den Zeitboden, aus dem ein Spinoza erwuchs wie ein Pascal oder Leibniz, den Boden, auf dem ja nach M. Weber und Tröltsch auch der gläubige Calvinismus und der rechnende Kapitalismus zusammengingen. In aller Kleinlichkeit ist ein Größenzug unverkennbar, der auch das Jahrhundert zu *großen Zahlen* führt in materieller wie in geistiger Bedeutung. Die gläubige Königin Christine ordnete in ihrem Testament 20000 Totenmessen für sich an, aber sie hatte auch geglaubt, durch Alchemie ihren und ihres Landes Goldbesitz zu mehren und hatte Eroberungen geplant. Ist es so unverständlich, daß das Jahrhundert der imperialen und hierarchischen Restauration zugleich die materielle *Organisation* steigerte? Die Kurie hatte einst das erste weitverzweigte Finanzsystem begründet, das sie für Einzug und Verwaltung des Peterspfennigs brauchte. Der Barockimperialismus heischte schon für seine Heere erhöhte Einnahmen, damals als Frankreichs Kriegsflotte auf 276 Schiffe stieg und der Große Kurfürst das erste stehende Heer begründete. Da begreift sich, daß er die Hälfte der Staatseinkünfte dem Militärwesen zuwenden mußte, und daß Frankreich vom Herzog von Sully bis Colbert große Finanzminister brauchte. Das Charakteristische der Barockökonomie war ja, daß sie nicht so sehr privatwirtschaftlich aus der Initiative und für den Vorteil des Einzelnen, kurz individualistisch aufstieg,

sondern in der Bindung, in Gesellschaften, Assoziationen, Konzentrationen, als System und vor allem von oben her, vom Staat und für den Staat organisiert. Nicht aus dem Materiellen entsteht die Organisation, sondern wie sie am frühesten und größten sich in der Kirche entwickelt, wie sie dann im Staat sich weltlicher ausgebaut hatte, so spannte sie sich nun für ihre steigenden Wünsche und Bedürfnisse erst ins Materielle aus.

Es ist der säkulare *Bindungsgeist*, der sich so den gebundenen Leib erschafft. Es ist der Zentralisationstrieb, der von der Einheit aus die Vielheit beherrscht, von oben her alles planmäßig methodisch betreibt und auswirkt und auch das Oekonomische als subordinatives System ausformt, als *Merkantilsystem* und noch spezialisierter als Steuersystem, Pachtsystem, Kolonialsystem, Monopolsystem. Wenn selbst ein Leibniz für ein Band geistiger Kräfte wie die Berliner Sozietät der Wissenschaften als materielle Unterlage ein Monopol des Buchhandels plante, so sucht erst recht damals der allmächtige Lebensbinder Staat von sich aus und für sich alles *zentralistisch* zu regulieren. Und hier zeigt der Absolutismus als die äußerste Staatsvereinheitlichung seine *aufbauende* Kraft. Der Machtstaat braucht Mehrung, und da er Menschen braucht, zunächst Volksvermehrung; er drängt auf „Populierung“, wie damals der Nationalökonom J. J. Becher das Staatsziel benannte, und Vauban heißt die Größe der Könige an der Zahl ihrer Untertanen messen, die natürlich am meisten durch Eroberungen vermehrt werden. Aber zum Kriege gehört Geld, Geld und noch einmal Geld, wie damals der Heerführer Montecuculi gefordert haben soll. Der Machtstaat, der nach steigender Ueberwindung des naturalwirtschaftlichen Feudalismus zur Entlohnung seiner Beamten und Söldner sich geldwirtschaftlich organisiert, setzt im 13. Jahrhundert unter Friedrich II. ein, entwickelt sich weiter im 15. und vollendet im 17., das zuerst vom Geld als „nervus rerum“ sprach, diese Organisation im Merkantilsystem zum *Staatskapitalismus*, zur einheitlichen, landesherrlichen Wirtschaftsordnung. Etatismus, Fiskalismus und Militarismus sind nach Sombart damals dasselbe: eben Zentralismus. Was vermag demgegenüber der Einzelne im merkantilistischen System? „Weder das Recht der freien Verfügung über sein Eigentum noch das der freien Verwertung seiner Arbeitskraft sind dem Einzelnen zuerkannt. Die Preisbestimmung und die Richtung der Produktion sind den individuellen Interessen mehr oder weniger entrückt“, sagt Philippovich, und Sombart: „Alles merkantilistische Denken geht vom Ganzen (dem Staate, dem Volke) aus. Noch durchaus im Geiste des Mittelalters erachten die Merkantilisten daher auch das Wohl und Wehe des Einzelnen gering im Vergleiche mit dem des Gemeinwesens, dessen Interessen sich die der Individuen durchaus unterzuordnen haben.“ Planmäßig sucht der Barockabsolutismus die Staatswirtschaft zu zentralisieren und dadurch zu potenzieren. Der Staat wird zur Spinne, die ihre Netze immer weiter spannt, um alles an sich zu ziehen. Der Staat ist der aktivste, der bestimmendste Wirtschaftsfaktor damals mit seinen Regulationen, Protektionen, Subventionen, Konzessionen; der Staat gründet oder unterstützt in verschiedenen Ländern die ostindische Kompagnie, und das fürstliche Regiment bemüht

sich eifrigst für Bergbau und Industrie, für Verkehr, Export und Kolonien. Frankreich zumal als der typische, klassische Barockstaat, als der am meisten absolutistisch zentralisierte Einheitsstaat, sucht durch Straßen, Kanäle, neue Märkte wie durch Aufhebung der kolonialen Binnenzölle das Handelsnetz auszuspinnen, und für die staatlich gegründeten Handelskompagnien müssen die Beamten als Huldigung an den König Aktien nehmen. Das Merkantilsystem, das in diesem Jahrhundert der *Staatsomnipotenz*, zumal durch Colbert und Cromwell zur Vorherrschaft kam, sucht ja den Staat möglichst reich zu machen und strebt darum nach aktiver Handelsbilanz, durch Steigerung der Ausfuhr und Minderung der Einfuhr (außer von Rohstoffen) vermöge eines Schutzzollsystems, durch planmäßige Steigerung der Arbeit und Warenbildung, überhaupt durch Hebung von Gewerbe und Industrie im Inland. Der Colbertismus sucht Frankreich zum reichsten Land der Welt zu machen und in ihm die europäische Industrie zu zentralisieren.

Dieses Jahrhundert aber bindet und sammelt die Wirtschaft nicht nur staatlich, sondern auch technisch. Der Staat fördert die Technik, die ja Mittel und Zweck bewußter, stärker und vielfacher aneinanderbindet und die fabrikmäßig *Masse* durch Masse für die Masse schafft. Wenn damals die französische Industrie die andern Länder überflügelt, namentlich durch Glas-, Spiegel- und Tuchfabriken, so triumphiert auch hier der Barockstil in diesem so stark auf *Glanz*, Schein und Schau gerichteten repräsentativen Jahrhundert, in dem die Kleider Leute machten (vgl. S. 355). Und ebenso, ja entscheidender noch spricht der Lebenstrieb des Barock, wenn der Merkantilismus in Ueberschätzung des Geldwertes wesentlich auf Mehrung des staatlichen Metallschatzes ausgeht. Am *Golde* hängt, nach Golde drängt doch alles, verkündet Vanini am Anfang dieses Jahrhunderts; so gilt es schon äußerlich in ihm, dem man eine „Midasmanie" zuschrieb, das glänzenden Schein und leuchtende Pracht und Prunk liebte wie kein anderes. Es ist ein Jahrhundert der Leidenschaft und nicht zum wenigsten der Habgier, wie sie schon im parallelen 15. und jetzt wieder die Entdecker und Kolonialgründer in die Ferne, zumal nach Indien trieb, wie sie jetzt wieder und besonders die Spanier mit ihren Kolonien Raubbau treiben und sich durch das einströmende Gold Teuernis und finanziellen Ruin zuziehen ließ. Ja, in diesem glühenden Säkulargeist, in dem sich der Weltlichkeitszug der Renaissance zur *Leidenschaft* steigerte, sich bis ins Letzte auswirken und ausprägen, sich ins Schaubare und Greifbare entladen, sich ganz objektivieren, ja materialisieren wollte, fand man im Gold den materiellsten Gegenstand seiner Weltgier, den schaubarsten und greifbarsten, den leuchtendsten und festesten, das brauchbarste Mittel und den schimmerndsten Ausdruck der Macht! In diesem gewaltsam bindenden, alles sammelnden, alles raffenden Jahrhundert schien eben das Gold der tauglichste, faßbarste Wert, der sich zum „*Schatze*" aufhäufen ließ. Für dieses religiös, metaphysisch und politisch ins *Absolute* treibende Zeitalter war das Gold der materielle Ausdruck des Absoluten, da es nicht nur Macht gab und Pracht spendete, sondern sich darbot als der anerkannteste, festeste, einheitlichste Maßstab für ökonomische Quantitäten, in dem sich alle Wert-

geltung konzentrierte und stabilisierte. Endlich überschätzte der Merkantilismus des Barock das Geld und achtete weniger aufs Gebrauchsgüter und Zahlungsbilanz, weil er mit dem ganzen 17. Jahrhundert die *Substanz* noch auf Kosten der Funktion überschätzte, weil er im Metall eben das Substantiellste, das Haltbarste, Häufbarste, die stärkste Bindung auch im Materiellen zu fassen meinte.

Und *binden*, begründen, festmachen wollte der Säkulartrieb nun einmal auf allen Gebieten, innerlich und äußerlich und wirtschaftlich nicht nur als Merkantilsystem. In Rußland suchte damals schon Boris Godounow und erst recht noch Peter der Große dieses „nomadische" Volk (wie es jetzt wieder Paléologue nannte) auf der Scholle „fest zu machen". Auch auf den Aeckern Hollands und Brandenburgs regen sich damals kräftiger Pflug und Spaten, Sense und Sichel, und neben den Instrumenten der Landwirtschaft klirren die ersten Maschinen der Industrie und das sich mehrende Gold des Handels. Ja, es ist ein *metallenes* Jahrhundert, nicht bloß ökonomisch. Auch die Eisenwaffen rasseln lauter, schwerer als je, damals im Zeitalter des dreißigjährigen Krieges, und auch hier gilt es mit härtesten Mitteln *Festigkeit* durchzusetzen. Es ist (wie im Ansatz schon das antike Barock, vgl. S. 82) das Jahrhundert des Festungsbaus und der Artillerie, die beide z. B. für Brandenburg vom Feldzeugmeister O. v. Sparr begründet werden. Vauban legt an der Nord- und Ostgrenze Frankreichs einen dreifachen Festungsgürtel an. Lange, schwere Belagerungen wie die von Magdeburg, Stralsund, Wien sind die großen Ereignisse des Jahrhunderts, und zu der von La Rochelle reist ein Descartes und strömt die Pariser Gesellschaft wie zum spannendsten Schauspiel. Festigkeit, Dauer suchte jenes Zeitalter militärisch auch durch Begründung des stehenden Heers, worin der Große Kurfürst voranging. Der „miles perpetuus" tritt damals auf, als sich in Holland das decretum perpetuum durchsetzt und in der Musik der bassus continuus gepflegt wird. *Konstanz*, *Kontinuität* und *Stabilität* sucht dieser bindende Säkulargeist, der die Gesetze der Beharrung und der Schwere als Anziehung entdeckt auch für seinen Machttrieb, und darum will er die Macht durch allgemeine und dauernde Fixierung bindend machen, d. h. Macht als *Recht* abklären und festigen, mindestens als Recht verkleiden, sich hinter Recht verschanzen, wie in Richelieus lit de justice und in Ludwigs XIV. Reunionskammern. In diesem Rechtstreben erhebt sich das Barock über die freie Willkür der Renaissance. Zumal im individualistischen England sucht und findet das Ringen von Macht zu Recht seinen Niederschlag in vielen Fixierungen wie der Petition of right, der declaration of right, der Testakte, der Habeas-Corpusakte. Der Zug zur Festigung greift in diesem Jahrhundert bis in die Seelen hinein als Segen und Fluch. Er schafft *Eisenmänner*, gewaltige *Charaktere* und Willensmenschen, aber auch *Starrköpfe* selbst in einem frommen Lyriker wie P. Gerhardt; es bleibt das Jahrhundert des Fanatismus, d. h. der verfestigten Leidenschaft.

Doch all diese äußeren und inneren Festigungstendenzen schlugen später zu *gegenteiliger* Wirkung um. Der Starrsinn englischer Könige reizte stärkere Starrköpfe gerade zur Revolution; die fanatische Durchsetzung der Glaubenseinheit

in Spanien und Frankreich trieb Hunderttausende in andere Länder, gerade als Samenträger von Kultur und Freiheit. Die so eifrige Häufung des Goldschatzes hat weder Spanien noch Frankreich wirklich reich gemacht, sondern bewirkte dort Raubbau, Teuernis und Ruin, und das Geld, das der Macht hier dienen sollte, war bald durch Kriege verschlungen. Gegen die starken Festungen erhob sich noch stärker die Belagerungstechnik. Die „Festlegung" der russischen Bauern und die zentrale Orientierung durch Gründung der neuen Hauptstadt führte nach Peter d. Gr. geradezu zu einer Mobilisierung, Verwestlichung, Entnationalisierung Rußlands. Endlich die allgemeine Festigung der Macht durch das Recht führte schließlich zu einer Erhebung des Rechts über die Macht und gegen sie. Diese Umschläge, die sich organisch als Selbstkorrektur des geschichtlichen Lebens vollziehen, werden großenteils erst mit dem folgenden Jahrhundert spürbar; dem 17. Jahrhundert aber bleibt durchgehend die Richtung auf Festigung.

Doch diese Festigung diente der Einheit und Ordnung, eben der Bindung. Kraft seiner *Zentralisation* ward Frankreich der klassische Staat des Barock. Wenn schon ein Wilhelm von Oranien damals zugleich holländischer Statthalter und Oberfeldherr war, in England ein Cromwell geistliche, militärische und politische Potenz in sich vereinigte und im Zaren alle Macht des russischen Reichs konzentriert war, so bildete *Frankreich* damals solche Vereinheitlichung mit höchstem Bewußtsein in voller Totalität aus geradezu als Kulturstil. Hier arbeitete das ganze Jahrhundert auf jene völlige Zentralisation der politischen, militärischen, juristischen, ökonomischen, sozialen, geistigen und geistlichen Potenzen in der einen Hand des Königs hin, und dieses System kam zur Vollendung in Ludwig XIV. Das Gesamtleben der Nation war unter ihm zur Einheitsform gebunden, man kann sagen: die Kultur war ganz Zivilisation geworden. Schmoller erklärt: „Colberts Administration ist in erster Linie ein Kampf gegen die munizipalen und provinzialen Gewalten — die Beugung der Städte unter eine gleichmäßige Ordnung, die teilweise Aufhebung der Provinzialstände, die Herabdrückung der Gewalt der Provinzialgouverneure — das waren Maßregeln, die ebenso wie seine Zusammenfassung der inneren Provinzen zu einem einheitlichen Zollsystem auf das eine hinzielten: das französische Volk im Anschluß an sein glänzendes Königtum zu einem einheitlichen großartigen kulturpolitischen System in nationalem Stile zu erheben." Schon Richelieu und weiter noch Mazarin drängten immer weiter alle Macht und Ansprüche des Adels, des juristischen Parlaments, der Beamten und Bürger zurück gegen die Allmacht des Hofes und legten schließlich den ganzen Staat gehorsam dem König zu Füßen, und Ludwig XIV. nahm ihn auf und krönte den Absolutismus zum Vorbild für das Abendland. Alles ein Band, ein Netz, gesponnen, gehalten, gezogen von der einen Herrschergewalt: das Heer ist ein gefügiges Instrument in des Königs Hand, der die Ernennung der Offiziere den Provinzialständen wegnahm, die Rechtspflege ist durch eine allgemeine Gerichtsordnung vereinheitlicht und der Glaube vereinheitlicht und abgeschlossen zur gallikanischen Kirche nach dem Willen des Königs, der die Geistlichkeit völlig beherrscht; die Verwaltung ist

ganz von der Krone gelenkt, die Wirtschaft protektionistisch vom Staat aus beschränkt und gestachelt, und auch das Geistesleben unter der Aegide des Hofes geformt. Richelieu gründete so gut eine Zeitung wie eine Akademie, und Corneille bezeugt diesem Staatslenker, daß er ihm alles verdanke, was er sei. Ludwig XIV. weist den Dichtern und Künstlern Jahrgehalte zu und züchtet ein goldenes Zeitalter der Kunst, nicht zum wenigsten zu seiner Verherrlichung. Mansard baut ihm das Schloß zu Versailles, und Le Nôtre legt ihm Parke an, gleichsam als Ausstrahlungen des Palastes und herrscherliche Regulierungen der Natur, und Lebrun malt des Königs Schlachten aus als triumphale Prunkszenen.

Was der säkulare *Absolutismus* im Westen bis zur letzten Krönung der Machtkonzentration ausprägt, das beginnt er gleichzeitig im Osten erst anzulegen, im Gerüst einer neuen Staatsordnung durch *Peter d. Gr.*, der unter Niederschlagung der Strelitzenmacht seine Leibgarde, seine Residenz gründet und überhaupt von sich und seiner Macht aus für Rußland als Staat die militärischen, maritimen, ja kulturellen Grundlagen schafft. In Mitteleuropa zeigt der Absolutismus seine aufbauende Macht, am reinsten im *Großen Kurfürsten* von Brandenburg, der sein Land aus bloßer Personalunion getrennter Gebiete erst zum wirklichen Staat zusammenfaßt und gerade durch Geltendmachung der damals allgemein anerkannten unumschränkten Fürstenmacht und Zurückdrängung der territorialen Landstände mit ihren Partikularinteressen durch die allgemeine Staatsgewalt. In diesem Sieg des Staates über Städte und Stände siegt eben mit dem Säkulargeist die *bindende Einheit* und *Allgemeinheit* über die Besonderung. Der Staat schlägt auch wirtschaftlich durch, und der Kurfürst festigt ihn durch ein Finanzsystem, durch seine Kontrollbeamten für Steuern, Zölle, Einquartierung. Auch hier entsprach dem Konzentriertrieb des Jahrhunderts der Merkantilismus, diese zentrale Regulierung und dadurch Rationalisierung der Wirtschaft durch den Staat und für den Staat, wieder eine Lenkung des Vielen und Besonderen durch das Eine und Ganze. Dazu ließ der Kurfürst auch für den Handel, für die materielle Verbindung ein Netz von Wegen, Kanälen, Brücken und Posten ausspannen und die Gewerbe fördern durch Aufnahme französischer Refugianten. Aber wieder ist es das Große dieses großen Kurfürsten, daß er die Einheit nicht einseitig zentralistisch, sondern *synthetisch ausgleichend* sucht, daß er nicht bloß nach dem Vorbild Colberts das merkantile Interesse des Staates fördert, sondern in Untertanenfürsorge nach holländischem Vorbild auch die Landwirtschaft pflegt durch seine Domänen als Musterwirtschaften, durch Einführung der Kartoffelpflanzung, durch Baumpflanzungsgebote, durch Ansiedlung tüchtiger Landwirte. Sein wirtschaftlicher Weitblick trifft sich glücklich mit seiner religiösen Weitherzigkeit im intoleranten Jahrhundert; denn er förderte das Wirtschaftsleben nicht zum wenigsten durch Aufnahme religiös Verfolgter. Er verbot auch den Streit zwischen Lutheranern und Reformierten und setzte ihre Gleichberechtigung durch. Er suchte eben die Einigung mehr im Ausgleich als in der Einseitigkeit und hielt doch Treue und lehnte im Gegensatz zu anderen Herrschern die polnische Königskrone ab, weil er seinen Glauben nicht wechseln

wollte. Er hielt auch nationale Treue („gedenke, daß du ein Deutscher bist“) und wußte das Reichsinteresse zu verbinden mit dem Landesinteresse, das er zu aufsteigender Macht so kräftig förderte, wie nur irgendein absoluter Monarch seines Jahrhunderts. Er wendet fast die Hälfte des Staatseinkünfte auf das Heer, das er eben zuerst als ein „stehendes“ begründete und straff konzentrierte durch gleichmäßigere Uniformierung, strengere Disziplin, regelmäßiges Exerzieren und Zurückdrängung der Gewalt der Obersten als Eigentümer der Regimenter. Wie eine Kavallerie und Artillerie errichtete er auch eine Kriegs- und Handelsmarine und begründete eine erste Kolonie in diesem Jahrhundert der „Begründung“ überhaupt, der dynamischen Konzentration und Expansion. Die *Staatseinheit* ward auch nach seinem Tode gewahrt und seine testamentarische Landesteilung nicht durchgeführt — im vorigen Jahrhundert hätten sich wohl kaum die jüngeren Brüder so leicht abfinden lassen. Sein Nachfolger glich dem Vater gewiß nicht an markiger Kraft, aber wenigstens äußerlich an Machtschwung und politischem Hochstreben, und beide haben ja im Barockstil das Staatsganze geistig und materiell zu steigern gesucht durch Erweiterungen des Landes und der Residenz, durch Bauten, Sammlungen, wissenschaftliche Anstalten, wie Friedrich III. an seinen Hof auch Dichter und Künstler (Schlüter!) zog, auch Gelehrte namentlich nach Halle als Anfänger der Aufklärung.

In Brandenburg-Preußen bahnt sich so zukunftskräftig schon der Wohlfahrtsstaat der Aufklärung an; noch aber blieb der Bürger klein im Staate, der hier wie überall immer mächtiger ward. Nur in England und Holland, wo die individualistische Kraft sich nicht unterdrücken ließ, hob sich im 17. Jahrhundert schon das *Bürgertum*, aber gerade mit dem *Staat* und durch ihn. Sonst aber unterwarf sich der Absolutismus des Barock die Bürger wie den Adel und die Bauern, und alles gehorchte der *Subordination* in diesem Säculum, das namentlich durch Titel und Würden die Ständeschranken fester aufrichtete. Man hat beobachtet, daß die bürgerlichen Kanzler, die im 16. Jahrhundert den Fürsten zur Seite stehen, im 17. ihren Platz räumen müssen für den Hof- und Beamtenadel. Der *Adel* selber drängte zum Hofdienst, der ihn an sich fesselte und selbst einstige Frondeure, einen Conde, einen Turenne einfing; der selbständige Adel aber sank immer tiefer. Auch die Städte, soweit sie nicht als Residenzen künstlich gehoben wurden, verfielen zumal in Deutschland. Die Hansa löst sich auf; Augsburg sinkt auf ein Viertel seiner früheren Einwohnerzahl, und das Haus Fugger verfällt dem Konkurs. Ueberall drückt der Staat auf Löhne und Lebenskosten, füllt seinen Säckel durch Steuerdruck und Zölle und fesselt die Wirtschaft durch ein System von Regulierungen und Monopolen. In Spanien gar verfallen die Gewerbe und das Volk verarmt. Da der *Druck von oben* nach unten geht, leidet am schlimmsten überall der Bauernstand. Schwer besteuert ist er in Deutschland der Gewalt der Gutsherrn unterworfen und an die Scholle gebunden. In Rußland lastet die Leibeigenschaft immer härter auf ihm unter den Schlägen der Knute. Aber auch in England weicht der bäuerliche Besitz den Latifundien der Lords, und am Ende des Jahrhunderts schätzte man dort die Armen und Bettler auf ein Viertel der Bevölkerung. In Frankreich ließ das Sinken des be-

drückten Bauernstandes weithin den Boden veröden, der zumeist den Herren und Geistlichen gehörte. Kurz, der *Feudalismus* erneuerte sich in diesem neumittelalterlichen Jahrhundert in Verbindung mit dem *Kapitalismus*. Die Lohnarbeiter waren 12 bis 15 Stunden täglich angespannt, und weil es daran noch nicht genug an Dienstbarkeit hatte, brachte das Barock die Negersklaverei in Schwung, in der nicht nur Spengler einen Vorläufer der Maschinenindustrie sieht; fand doch im griechischen Barock schon Aristoteles die Sklaven statt der fehlenden Maschinen nötig. Ja, die große *Technik*, die der Theokrat Campanella selbst für seinen Sonnenstaat fordert, wie die klassische *Mechanik* steigen damals auf im großen Jahrhundert der menschlichen *Abhängigkeiten*, der stärksten Lebensbindung, der höchsten Machtspannung. Je glänzender das Barock alles Licht auf die absolute Spitze aller Macht hin sammelte, um so tiefer sanken die unteren Schichten in das Dunkel der Not und Ohnmacht.

4. TRAGISCH-PATHETISCHE SPANNUNG UND ÜBERSPANNUNG

Dazu drängte die Macht aus eigener Schwellung zum *Kampfe*; denn der Machttrieb der einen sättigte sich eben nur auf Kosten der andern, und so schreitet dieses stolzeste Säculum des Machtwillens zur Höhe seiner Erfüllung über Berge von Leiden, durch Ströme von Blut und weite Leichenfelder. Es litt nicht nur den Krieg, es liebte ihn, wenn man Herzog Rohan trauen darf, der ihn empfiehlt (mit einem circulus vitiosus), weil er das Volk kriegerisch mache, dann weil er Luxus und Müßiggang vertreibe, Unruhige beschäftige und von inneren Fehden ablenke. Dafür wütet nun fast ein Drittel des Jahrhunderts hindurch ein einziger Krieg als fortdauernde Zerstörung, und an seinem Ende ist die deutsche Bevölkerung beinahe auf ein Drittel, in Württemberg auf ein Zehntel zusammengeschmolzen, und in Böhmen sind von 3 Millionen Einwohnern nur 800 000 und von 34 700 Dörfern nur 6000 übrig. Nicht bloß Wallensteins Heer lebt vom Raub, so daß sich die Fürsten empören gegen dieses brutale System, nach dem der Krieg den Krieg ernährt. Jahre und Jahre hindurch verheerte die zügellose Soldateska das gefolterte Land mit Morden und Plündern. Da sieht man Böhmen von blutigsten Strafgerichten getroffen, Magdeburg ausgeraubt, ausgemordet und in Asche gelegt, und so kann man Tausende von Höllenbildern vorführen aus diesem *grausamsten* Jahrhundert; denn sie enden ja nicht mit dem 30jährigen Krieg. Man sehe noch weiter unter der Aegide des Sonnenkönigs die rauchenden Trümmer des Heidelberger Schlosses und die ganze grauenvolle Verwüstung der Pfalz mit Hunderten eingeäscherter Orte, die drückenden Dragonaden zur gewaltsamen Protestantenbekehrung, die Reunionskammern als Scheinsanktionen des Landraubs mitten im Frieden, die durch die königlichen lettres de cachet gefüllten Gefängnisse! Aber man schaue auch auf die Aussaugung Irlands, wo Cromwell ganze Bevölkerungen niedermetzeln ließ und nach Konfiskationen und Austreibungen schließlich nur noch der zwölfte Teil des Bodens in den Händen der Iren blieb, deren Eigenliteratur übrigens auch in diesem Jahrhundert zum Aussterben kommt. Man schaue auf Spanien, wo damals eine halbe Million Moriscos

vertrieben wurden, auf die Massenausraubung der Indianer, auf die holländischen Grausamkeiten gegen die Malayen, auf die blutigen Strelitzenverfolgungen und Kosakenhinrichtungen unter Peter d. Gr., kurz auf dies ganze geißelschwingende Jahrhundert, das in dem (erst an seinem Ende abkommenden) Spießrutenlaufen, in Leibeigenschaft, Sklavenhandel und Hexenprozessen sein fanatisches und machtgieriges Wesen zu uns so fremden Extremen auslud. Noch rasender als in Europa tobte in auffallender Gleichzeitigkeit mit dem dreißigjährigen Krieg die massenmordende Grausamkeit in China, wo vor dem siegreichen Einzug der Mandschudynastie durch Condottieri wie den blutgierigen Dschang und den chinesischen Wallenstein Li Millionen gefoltert, geschlachtet, ertränkt und verbrannt wurden. Ja, eine gewaltige *Tragik* liegt in diesem Jahrhundert, das seine Völker nur Hammer oder Amboß sein ließ und unter ihnen den schärfsten *Kontrast* von Ohnmacht und Uebermacht spannte, die *Macht* um der Macht willen über alle Personen hinwegschlagen ließ und seine Helden zur höchsten Machtfülle nur aufzutreiben schien, um sie desto tiefer stürzen zu lassen. Es ließ nicht nur einen Heinrich IV. morden und einen Karl I. hinrichten, es hat gar viele seiner größten Feldherrn durch Feindeshand fällen lassen (wie Gustav Adolf, Wallenstein, Tilly, Pappenheim, Mansfeld, Tromp, Turenne, Rohan) und viele seiner politischen Führer zum Tode verurteilt und hingemordet (wie Graf Essex, Strafford, Laud, Monmouth, Montmorency, Concini, die beiden de Witt, Oldenbarneveldt u. v. a.).

Begreift man, daß dieses Jahrhundert, zumal in den westlichen Machtländern die hohe *Tragödie* schuf? Und daß es schillernd zwischen Luxusglanz der Höfe und schwärzester Bettlernot des Volkes das Helldunkel erfand? Auch in der deutschen Literatur, sagt Scherer, gewann nach 1600 die Tragödie immer mehr Boden, während die deutsche Dramatik im 16. Jahrhundert und noch bei Frischlin mehr Komik gepflegt hatte. Jetzt siegt der tragische Ernst; Gryphius schreibt seine deklamatorischen Tragödien, wählt mehrfach Märtyrer zu Helden, und damals, als auch Simon Dachs geistliche Dichtung immer wieder auf den Tod hinweist, schwelgt jener beste deutsche Dramatiker der Zeit in Bildern von irdischem Elend, Tod und Verwesung, läßt er irdische Liebesglut durch den Anblick des Todes überwinden, schließt er mit der Mahnung: „Denk jede Stunde ans Sterben“ und singt: „Die Herrlichkeit der Erden muß zu Rauch und Asche werden“. Gryphius' komisches Singspiel dagegen ist *konventionell*, literarisch abhängig und seine zeitweilige dialektische Komik ein derber Nachklang des 16. Jahrhunderts, aus dem auch die Narren und Clowns des 17. stammen, wie andererseits der Hanswurst und der italienische Harlequin erst mit der Wende zum 18. voll in Schwung kommen. Das eigene Lachen des 17. aber ist nicht naiv, ist vielfach Galgenhumor oder zeigt den kleinen Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen und beruht als Karikatur auf dem säkularen Uebertreibungsdrang. Zudem findet man die Komik eines Logau, Chr. Weise u. a. auch etwas konventionell, unindividuell und langweilig. Endlich ist eben die Satire dieser Dichter wie die eines Grimmelshausen und Moscherosch und erst recht die der Prediger Santa Clara und Schuppe oder auch die Pufendorfs stark paränetisch und

didaktisch und stammt gerade aus moralischem Pathos, also aus tiefer liegendem *Ernst*.

Das *Pathos* aber bleibt die Grundstimmung des Barock, das Pathos in jeder Bedeutung. Das Pathos zunächst als *Leiden*, aber auch als *Leidenschaft*, die beide in der Tragödie und schon in ihrer Wurzel, im Wesen des Dionysos zusammenhängen. Warum soll eine Zeit leidender sein als eine andere? Die allgemeinen Bedingungen irdischen Daseins verändern sich ja nicht so wesentlich. Eine Zeit schafft sich selber Leiden durch Leidenschaft, durch Schwellung, Ueberschwellung des Lebens. Die Leidenschaft führt das Leben zum Bösen, aber auch zum Guten; denn nicht nur Rousseau, auch Platon, Kant und Hegel wußten es, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft gewirkt ward. Die *Leidenschaft* steigert, sie schwingt als die innere Schaukel des Lebens, sie schwingt *nach oben und unten*, zum Guten und Bösen, zu Rausch und Leid, zu Macht und Ohnmacht. Die Leidenschaft ist das innere Feuer, das nährt und zehrt, erleuchtet und zerstört. Die Leidenschaft ist die innere Gewalt, die zum Kriege führt, und der Krieg, so lehrte schon der alte Denker des Feuers, Heraklit, scheidet Hohes und Niederes. Die Leidenschaft wirkt sich aus als Pathos der Distanz, wirkt Herrschaft und Dienstbarkeit. Die *Leidenschaft* ist eine *Macht*, und die Macht eine Leidenschaft. Die Sehnsucht zu herrschen ist ein Dämon, ruft am Eingang des Barock Boccalini, und Meinecke bemerkt dazu: seine Worte erinnern an die unruhig sich wälzenden, von Brunst und Leidenschaft bewegten Gestalten der Barockkünstler. Fatalistisch, pessimistisch fragt Boccalini: Was nütze es, sich aufzulehnen gegen die Missetaten der Fürsten? Denn er „fühlt sich in einem Jahrhundert tiefster Lasterhaftigkeit“. Dieser Mann des Uebergangs zeigt noch aus individualistischem Freiheitsdrang der Renaissance Trotz, ja Spott und moralische Kritik gegenüber dem Absolutismus, aber er schauert doch zugleich vor ihm, beugt sich vor der Größe der Macht und „lebt in den Dünsten der höfischen Welt“.

Die Leidenschaft steigert ins Absolute, drängt zur Macht, die da unterwirft, und wird so aus einer inneren Dominante eine äußere. Einst förderte die Tyrannis die Dionysien, die Feste der Leidenschaft, aus denen die Tragödie erwuchs, und sie fühlte sich ihr verwandt, wie Platon wußte schon vom Beispiel des älteren Dionys. So kommt das *Pathos* mit der *bindenden Macht*, nicht nur als Leidenschaft des Einen und Leiden der Vielen. Damals im Barock, als sich die Macht konzentriert und stabilisiert in Hof, Staat und Heer, als Absolutismus, Bürokratismus und Militarismus nach ihren Ansätzen im parallelen 15. Jahrhundert zur Vollendung kommen, als Szepter, Siegel und Schwert das Leben beherrschen und den autoritativen Geist einpflanzen zu „Reputation“, Repräsentanz und Reverenz damals regierte das Pathos der *Distanz*, Pathos auch als *Pathetik*. Die Macht braucht Pracht; denn sie will wirken, gelten, scheinen vor den andern. Pathetisch lebt das Barock und steigt auf den Thron oder auf den Kothurn, auf geistige Stelzen oder mindestens zu Pferde; denn es will hoch hinaus und setzt sich schon äußerlich aufs hohe Roß. Der Reiter wird als „Kavalier“ Lebensideal, und Ritterakademien entstehen, die mit dem Reitenlernen

beginnen. Christine von Schweden sitzt ganze Tage zu Pferde; Derfflinger begründet die Brandenburger Kavallerie, und der Reitersieg von Fehrbellin bringt hohen Ruhm. Auch Studenten paradieren in Reiterstiefeln, Wouverman kann sich nicht genugtun in Reiterbildern, und Weigel erfindet wenigstens mechanische Pferde, damit die Kinder, als Ritter schaukelnd, leichter und lieber das rhythmische Memorieren lernen. Steigern will sich das Barock in all seinem Ausdruck, in Leben und Lehre, in Pracht und Tracht, in Schrift und Kunst. Pathos lebt in seiner spanischen Grandezza, in seinem französischen Galastil, in seiner englischen Honorabilität. Pathos stolziert in Shakespeare, Calderon, Racine, in Rubens und van Dyck, in Bacons Naturphilosophie wie in Herzog Rohans politischem Dokument. Man mag es schelten, dieses großspurig sich aufbauschende Jahrhundert. Die schärfste Kritik übte doch wieder die säkulare Reaktion der Aufklärung, die, wie sie den im 17. Jahrhundert aufgestiegenen „Merkantilismus" erst überwindend so benannte, auch den gleichzeitigen Säkularstil erst als *Barock* bezeichnete, weil sie ihn als *Ueberladung* empfand, als Auswucherung in dramatisch-rhetorischen Gesten und namentlich architektonisch als Uebertreibung, und wenn auch das lange gelähmte und darum kulturell nachhinkende Deutschland diesen Stil, wie Dehio ihn vorführt, noch in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein entfaltete, so liegen doch alle Grundlagen und Hauptleistungen des Barock im 17., und darum will Croce wohl mit Recht diesen Namen nur für die historische Kunstepoche vom Ende des 16. bis zum Ende des 17. festhalten.

5. HÖFISCH-KONVENTIONELLE REGELUNG

Gewiß, jenes alles *forcierende* Säculum hat mit seinem Schwulst und Bombast, seinem Prunk und *Ueberschwang*, seiner Manier, seinem Formelkram den Geschmack verdorben, aber erst, nachdem es ihn gebildet und gehoben durch Schwung, Würde und Ordnung. Gewiß, es hat sich theatralisch in Szene gesetzt, sich rhetorisch aufgeputzt, es hat mit seinem Parkstil, seinen Prachtkleidern, seinen Perrücken, Schleppen, Schönheitspflästerchen, mit seinen Titeln und Moden die Natur verleugnet, es hat gelogen mit all seiner raffinierten Höflichkeit, allen Phrasen seiner Galanterie, allen Listen und Schlichen seiner Diplomatie, daß selbst ein ehrlicher Schweizer, ein Jenatsch, zum Heuchler wird, daß Liselottens Briefe wie ein Schrei die ganze Unechtheit des Pariser Hoflebens durchstoßen, daß schließlich Descartes sein Paris den Ort der Chimären nennt, — aber es hat mit all seiner *Künstelei* auch die *Kunst* groß aufsteigen lassen, mit all seiner Maskierung auch das große Theater geschaffen, mit seinen Konventionsregeln den Gesellschaftston und die europäische Vornehmheit gebildet und mit seinen Lügen, Träumen und Illusionen gerade den tiefsten metaphysischen Trieb zur Wahrheit aufgestachelt. Gewiß, dieses Jahrhundert hat die Menschen auf die Knie gezwungen und die Geißel blutig über sie geschwungen, es hat mit brutalster Gewalt Entsetzen verbreitet und viel verheert und viel zerstört; aber es hat auch viel gebaut und viel gegründet, und das Jahrhundert der Macht und des Zwangs war auch das Jahrhundert der Zucht und *Disziplin*, der *Stilkraft*

und *Methode*. Es hat eben Segen und Fluch der Bindung, die sein Grundtrieb blieb, bis aufs letzte ausgekostet. So klage man nicht die Religion an, daß sie orthodox und fanatisch ward, nicht die Politik, daß sie autoritär und bürokratisch ward, nicht das Heerwesen, daß es Dressur und Zwang übte, nicht die Wirtschaft, daß sie protektionistisch, nicht die Literatur, daß sie formalistisch, nicht die Philosophie, daß sie rationalistisch, nicht die Wissenschaft, daß sie mechanistisch ward. Es war eben überall derselbe Trieb nach *regelnder Bindung*, nach der das Leben damals aus seinen Tiefen heraus verlangte und in der es sich dann ebenso übernahm wie vorher und nachher in der Gegenrichtung.

Ordnung brauchte das in der Renaissance gelöste und schließlich verwilderte Leben, das seine Schuld büßen mußte gerade zu neuer Erhebung. Ordnung ist streng und fest und droht starr zu werden. Es ist die Sehnsucht nach strenger Zucht, die damals den Protestantismus der Orthodoxie und dem Puritanismus in die Arme trieb, die damals den strengeren Calvinismus höher trug und noch höher die am strengsten geregelte katholische Kirche und in ihr wieder den allerstrengsten Geist des ordo in der Gründung so vieler neuer oder neugeregelter „*Orden*", unter denen jetzt den Trappisten die harte Pflicht dauernden Schweigens und andere schwerste Enthaltungen auferlegt werden. Vor allem kommen ja die Jesuiten zur Macht und betätigen jetzt, was sie schon am Ende des 16. Jahrhunderts verkündeten: „Kein Volk ist mehr von Gesetzen eingeengt als das christliche, und kein Orden ist mehr gebunden durch Konstitutionen und Dekrete als wir." Ordnung, Ordnung ruft es aus allen Bestrebungen, allen Richtungen und Gebieten dieses Jahrhunderts. Ordnung fordert auch ein Comenius für alles menschliche Wissen und Lernen und ward damit der Organisator des Schulwesens. „Man muß den Fürsten gehorchen, sonst gibt es keine Ordnung", so predigte ja Bossuet und rechttertigte damit den *Absolutismus*. Dabei ist zu wiederholen, daß der in Ludwig XIV. am höchsten gesteigerte Absolutismus die festeste Hand zeigte für die Herstellung der Ordnung, nicht nur, weil er zentralistisch alles von oben her aus einer Hand regelte, sondern weil diese Hand auch ihre Finger ausstreckte, weil dieser Zentralismus auch in seine *Organe* ausstrahlte, jede Sonderregelung eines Gebiets wieder in *eine* Hand gab, einem Colbert die Finanzen, einem Louvois das Heer, einem Vauban den Festungsbau und die Phalanx der Bajonette, einem Lebrun die Bauten, einem Le Nôtre den Parkstil, einem Boileau die Poesie, wie der neugegründeten Akademie Sprache und Stil zur Ordnung überwies.

Aber der Absolutismus schuf Regelung nicht nur, indem er seine Einheit auf seine die Vielheit wieder vereinheitlichenden Organe übertrug, sondern auch indem er selber als Zentrum peripherisch ausstrahlte durch seinen „*Hof*" und nun durch das höfische Vorbild alles bis ins geistigste Leben hinein geschmacksbildend beherrschte. Gegenüber der Geschmacksbildung der Renaissance regelte dies Jahrhundert der Normierung alles nicht nur mit hartem Zwang und strenger Autorität, sondern auch in der weicheren und doch nicht minder bindenden Form von Muster, Manier und *Mode*. A la mode war das vielumkämpfte säkulare Schlagwort für Tracht, Sitte und Literatur, und hier hat der männlichste Säkular-

geist zugleich Ergänzung gesucht in weiblicher Verfeinerung. Es kennzeichnet eben das hochbindende Jahrhundert, daß es das *Weib* heranzog, das Weib, wie es nach „Sitte" mehr als nach „Freiheit" strebt, die „edlen Frauen", die da wissen, was „sich ziemt". Wie sollte, zumal in Frankreich, das Weib nicht mitsprechen im Jahrhundert der Etikette und der Eleganz, der repräsentierenden Pracht und der Mode; aber auch im Jahrhundert der Devotion? Und doch oder gerade darum ist das 17. Jahrhundert nicht wie das 18. das Jahrhundert der Frau, sondern eher männlich fest und zwingend bis zur Brutalität. Man braucht nicht bis Japan zu schweifen, wo zu Anfang des 17. Jahrhunderts das auf alten Traditionen erbaute Gesetzbuch Kaibaras fordert: eine Frau muß ihren Mann für einen Gott ansehen und ihm durch Anbetung dienen. Das französische Barock hob das Weib, aber nicht so sehr zur Selbständigkeit, zu impulsiver Kraft und Anregung als zur Empfänglichkeit und zeigt es nicht so sehr lösend, launisch, lockend und lockernd, verführend, als vielmehr teilnehmend, mitlebend, hingebend, sänftigend, mäßigend, ja regelnd. In diesem Jahrhundert der Zucht wird es züchtig, in diesem Jahrhundert der rauhen Gewalt sucht es die stillere Resonanz der Geistigkeit. Während im säkularen Machttrieb die Herrscher ihre Schlachten schlagen, tut sich die Fürstin jetzt auf als verständnisvolle *Protektorin* der Denker, wie Elisabeth v. d. Pfalz und Christine von Schweden für Descartes, Sophie von Hannover und Sophie Charlotte von Brandenburg für Leibniz, und die Cartesianerinnen jubeln als femmes savantes und précieuses dem Philosophen zu, dessen Lehren Mme de Sévigné wie l'Hombre lernen will, nicht um selber zu spielen, sondern um spielen zu sehen. Ihre Briefe wie die Romane der Scudéry, der Gräfin Lafayette, die Idyllen der Antoinette des Joulières und all' die Frauenmemoiren damals zeigen das geistige Mitleben des Weibes. Die Holländerin Anna Katarina Schurman exzelliert als rezeptives Talent, als Wunder des Wissens in allen möglichen Sprachen, Künsten und Wissenschaften. Schon am Anfang des Jahrhunderts fordert der Platoniker Campanella die gleiche Erziehung für beide Geschlechter, und dann treten Ratke, Comenius, Andreä, Fénélon u. a. für die weibliche *Schulung* ein, die in Frankreich von Frauenorden gepflegt wird, und am Säkularende wird in Halle schon die erste höhere Mädchenschule gegründet.

Doch nicht nur in der Bildung, schon in der äußeren Machtstellung wird das Weib vom Barock gehoben, weil der Absolutismus das höfische Leben steigert, in dem die Frau als Fürstin, als große *Dame*, als Mätresse, nicht bloß gesellschaftlich, auch politisch eine bedeutsamere Rolle spielt als in der bürgerlichen Demokratie. Stolz wie eine Königin schmiegt sich die Montespan, auch die Maintenon an den Sonnenkönig. Hoch schwillt die Leidenschaft des Barock, und weit bauscht sich die Würde. Ueppige Gestalten in pompöser Tracht streben sie innerlich und äußerlich ins Große und Volle. Aus dieser *höfischen Lebenssteigerung* bildet Racine seine *Heroinen* der tragischen Leidenschaft. Schon Campanella schreibt eine Tragödie Maria Stuart; die kraftvolle Herzogin von Longueville erklärt, daß sie „unschuldige Vergnügungen nun einmal nicht liebe", und die hochmütige Christine von Schweden folgt ihrer exzentrischen Phantasie

jagt und reitet als königliche Amazone, sehnt sich nach Schlachten und großen Unternehmungen und lechzt zugleich als „nordische Pallas" nach klugem, ja gelehrtem Männergespräch, und doch endet dieses stolze Mannweib als demütig Bekehrte in Rom. Ja, *stolz* und *demutsvoll* wie das ganze neu-mittelalterliche Jahrhundert der Subordination ist auch sein Weib. Es geht als Schwester einem Pascal (und ähnlich einem Arnauld) im Glauben voran ins Kloster. Es betreibt gar eifrig als Aebtissin von Maubuisson und Mad. de Brinon einem Leibniz gegenüber die katholische Propaganda; es treibt als Frau v. Maintenon Ludwig XIV. zu Andachtsübungen und einer strengen Bigotterie, die das ganze Hofleben steif und düster machte. Es greift als Madame La Mothe-Guyon, als Madame de Chantal, als Antoinette Bourignon de la Porte in die Tiefen der Mystik oder fördert ordensstiftend die *Frömmigkeit.* Von der idealen Frau fordert St. Evremond damals neben der Frömmigkeit eine edle große Persönlichkeit, umfassenden Geist, großzügige Freigebigkeit und namentlich die Fähigkeit, sich stets gleich zu bleiben, kurz im Gegensatz zum launischen Gekräusel des Rokoko die große, stabile, bindende Linie des Jahrhunderts. In sozial-geistiger Repräsentation bewegt sich damals die Dame von der Messe des Morgens bis zur Oper des Abends, und dazwischen pflegt sie den Salon.

Mad. de Rambouillet begründet ihn mit dem Organisationstalent und dem aufweitenden Baugeist des Barock, indem sie nach einem Plan eine Zimmerflucht mit vergrößerten Fenstern herstellt, nicht als Tummelplatz des Leichtsinns und des freigeistigen esprit wie im 18. Jahrhundert, sondern als Schule feinerer Sitte und höheren Geschmacks. Selbst die vielgeliebte Ninon de Lenclos zeigt eher das Gegenbild einer Rokokodame, wenn sie, die zeitweilig im Kloster lebte, als treu und fromm, ja „als Gesetz der Ehre" in römischer Strenge gepriesen wird, sodaß in ihrem Salon, wie es heißt, sich nicht der eingebildeste Höfling gegen irgend jemand eine Freiheit zu erlauben wagte. Nicht stachelnd, sondern glättend lenkt die *Salonherrin* die Konversation, jeden Streit sänftigend, mäßigend, schlichtend — damals, als Mazarin die Herzogin v. Longueville sogar als Friedensstifterin nach Münster sandte. Viel mehr der *ausgleichenden Sozialisierung* des Geistes als seiner auftreibenden Individualisierung diente der Salon des bindenden 17. Jahrhunderts, das hier das Band der Gesellschaft stiftete und seine stilisierende, regelnde, schulende Kraft eben der Weibeshand anvertraute. Der Salon bildete damals den modischen Geschmack als richtender Chor, dem die Dichter im Zeitalter der Protektion ihre Werke vorlegten, und selbst ein Corneille hat da den Einfluß eines gesellschaftlichen Urteils in Gunst und Ungunst erfahren. Fr. de Malherbe formulierte die geltende Regel, daß die Dichter nichts sagen sollten, was nicht die Damen verstehen, und La Rochefoucauld nannte den Salon der Marquise de Sablé eine „*Schule* der Empfindsamkeit und *höheren Eleganz*", und die dort gepflegte urbanité formte zumal den *Stil* und fixierte den geistigen Gesellschaftsausdruck als bon usage der Sprache, allerdings im forcierenden Barock zu der geklügelten, gezierten Diktion der „Preziösen". Aber der französische Geist hat hier durch den Salon und überhaupt durch seine im 17. Jahrhundert hoch aufschwingende Kraft der Sozialbindung

seine zivilisatorische Mission vollzogen. Wenn Fouillée die französische Literatur von der Redekunst beherrscht findet, wenn man heute, nach Goethes Vorgang, die logische Klarheit des gallischen Geistes mit Recht als eine Frucht der Geselligkeit deutet und den höfischen Gesellschaftscharakter des klassischen gallischen Dramas betont, so zeigen sich Logik, Rhetorik und Dramatik des Barock als Ausgestaltungen des säkularen Bindungsgeistes, wie er in der höfisch zentrierten Soziabilität des damaligen Frankreich triumphierte. Der König ist dort die Gesellschaftsspitze, ja Gesellschaftsquelle. Der französische Absolutismus des Barock hat die höhere europäische Zivilisation geschaffen, d. h. die *Gesellschaftsbildung*. Man darf hier die von Tönnies so fruchtbar entwickelte Scheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft aufgreifen. Die Gemeinschaft ist primär, ist natürlich gewachsen, die Gesellschaft ist künstlich, und man darf wohl sagen, daß sie erst im Zeitalter der künstlichen rationalen Lebensformen unter dem Szepter des französischen Absolutismus zum Aufstieg kam. Denn der *Hof* ist der Keim der Gesellschaft, die erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts in England von der absolutistischen Wurzel und der Staatsübermacht des Barock freier wird und nun von Locke als stärkste moralische Macht neben Staat und Kirche vorgeführt wird. Dort machte sich schon in der declaration of rights neben dem Wort „state" die „society" geltend, die eben erst innerhalb des Staates sich aus den Konzessionen des eingeborenen Individualismus entwickelte.

In Frankreich aber ist die Gesellschaft nur der *höfisch geförderte Kunstausbau* des eingeborenen Geselligkeitstriebes, und E. Bernhard zeigt, wie im 17. Jahrhundert die „gesellschaftlichen Mächte der französischen Kultur" hervortreten, wie nach Kants Ausdruck das Modevolk entsteht, wie der Franzose, der nach Goethe im Unterschied zu dem gesellschaftlicher Bildung widerstrebenden Deutschen „ganz allein von und für die Gesellschaft existiert", damals sein Sozialtalent in der „courtoisie", „conduite", „causerie", „coquetterie" und in der Macht des „comme il faut", der „bienséance" und „convenance" ausbildet, die das Abweichende als lächerlich, das Lächerliche als tötlich empfindet. Und er macht damals alles zum *gesellschaftlichen* Akt, selbst das lever des Königs, selbst die Literatur (s. vor. S., 382, 387) und die Wissenschaft in der damaligen Gründung der ersten Salons, von denen der eine zugleich Ausgangspunkt der Académie française wird. Die „Salonsphäre findet sogar ihren Heiligen in Fr. v. Sales", und selbst die Natur wird im klassizistischen Park zum „Salon im Freien". Den literarischen *Klassizismus* des 17. Jahrhunderts hat Morf gekennzeichnet als eine *Stilisierung* und Rhetorisierung der Poesie, fremd der Lyrik und dem Humor, eben der freien Entfaltung des Subjektiven und Individuellen: ein Typus und nicht ein Individuum, der honnête homme, bei dem ja die äußere Repräsentation wichtiger ist als die innere Gesinnung, sei das Ideal der Zeit. „Nicht eine kräftige Individualität erscheint der herrschenden Anschauung als Blüte der Bildung, sondern eine glatte Soziabilität, der Gesellschaftsmensch, der in allen Konventionen zu Hause ist und hinter dessen äußerer Korrektheit die Ecken der Persönlichkeit verschwinden." Literarisch vergeistigt ward diese *Korrektheit*

eben im Klassizismus, in dieser poetischen Orthodoxie, als deren Bibel und Gesetzbuch die art poétique Boileaus galt, der da als der „personifizierte Geschmack" im Zeitalter Ludwigs XIV. waltete. Wenn damals auch ein Malherbe gegen den überstiegenen Klassizismus protestierte, so blieb er doch selbst in den Formen ein Klassizist und forderte für den Versbau strenge Ordnung und Gesetze.

6. NEURÖMISCHER FORMALISMUS

Das Wesen des französischen Barockklassizismus liegt in seiner *formalen Bindung*, nicht etwa in der bloßen Nachahmung der Alten, die ja in der Renaissance oder im deutschen Klassizismus ohne solche strenge Bindung geschah. Man folgte damals den Alten nicht aus historischer Vertiefung, nicht aus innerem Verstehen und Verehren, sondern weil sie Muster gaben und man folgen wollte. Und wenn die alten Muster noch nicht Bindung genug gaben, so wurden sie noch bindender gedeutet, wie die aristotelische Forderung der Einheit der Tragödie von ihrer Handlung auf ihren Ort und ihre Zeit erweitert wurde. Im *zentralistischen* Fanatismus des Barock wurde so das dramatische Band zur Fessel angezogen. Chapelin und die französische Akademie stellten diese absolutistische Forderung auf unter der Aegide des Absolutisten Richelieu, und ein Corneille hat sich ihr gefügt und damals in England ein Ben Jonson sie verfochten und in Deutschland ein Gryphius sie angestrebt. Aber dieser formal bindende Klassizismus erwuchs und entfaltete sich aus tiefer Anlage des französischen Geistes, der in seiner Schätzung des „milieu" und der damals von ihm geschaffenen „Mode" seine soziale Suggestibilität, den bindenden Sinn für Nachahmung und damit für die Mustergeltung erweist. Die *Nachahmung* kommt zugleich sozial und autoritär; der gallische Geselligkeitszug folgt eben doch einer normierenden Macht. Die soziale Norm, nicht die individuelle Eigenheit strahlt als Ideal des Barock, und das Jahrhundert der Restauration kommt als ein Wiedervorschreiten des *Romanismus* nach der gräzisierenden und germanisierenden Renaissance und Reformation. Jene Alten, denen das 17. Jahrhundert als Muster folgt, sind weniger die Griechen als die Römer, die Ausgestalter der mores, der *sozialen Norm*, denen nach Mommsen der ein schlechter Bürger hieß, der anders sein wollte als die Genossen, und die so, wie man bemerkt hat, vorbildlich waren für das ne pas se distinguer des Barockgeistes. Aber der römische Zug zur Entindividualisierung und Subordinierung mußte in den Absolutismus einmünden, den Rom klassisch ausgestaltete in *Imperialismus* und *Hierarchie*, und eben das römische Kirchentum und Kaisertum wie der Imperialismus überhaupt erhebt sich wieder im Jahrhundert der Restauration. Rom hatte mit der Norm die *Form* geschaffen, in die es als Inhalt den ererbten Geist des Griechentums und Christentums goß. Als große Formungen spannte es Kirche, Staat, Recht, Schule und Sprache für Jahrtausende klassisch aus — es sind gerade die Gebiete, die auch das *neurömische* 17. Jahrhundert am eifrigsten ausbildete, das am meisten in der Neuzeit den Formgeist Roms geerbt hat. Das römische Recht war im 17. Jahrhundert in Deutschland durchgedrungen, nachdem die Rezeption



dieses gelehrten Rechts im 16. noch manche Gegenstimmen erweckt hatte (vgl. S. 328). Rom bildete die Formkraft seiner Zucht und Disziplin kraft seines Herrschaftsgeistes, und wahrlich ganz Rom strebte auf den einen Cäsar hin, auf diesen Grammatiker, der sein größter Staatsmann und Feldherr war. Ist nun nicht das 17. Jahrhundert darin vor allem ein römisches, ja cäsarisches, daß es größte Herrscher, Staatslenker und Heerführer und überhaupt Willenscharaktere von stählerner motorischer Energie und festester Bindungskraft auf den Plan stellte?

Kein Zweifel, Cäsars Stern schwebt über diesem Jahrhundert, zumal über dem habsburgischen und dem französischen Monarchismus. Doch wenn man Gundolfs Daten über den Barockcäsar näher ansieht, so findet man, daß damals mehr der *Cäsarismus* als Cäsar seinen Kult findet, und daß seine Persönlichkeit für die eigentlichen Barockherrscher viel weniger Vergleich und Vorbild bot als für die markantesten Fürsten des so persönlichen 16. Jahrhunderts von Cesare Borgia an, für einen Franz I. von Frankreich, Heinrich VIII. von England, Kaiser Karl V. und noch für den so stark individuellen Heinrich IV., der an dei Säkularwende gleich seinem Staatsmann Sully in Cäsar sein Ideal fand und mit ihm so oft verglichen wurde wie keiner im ganzen Barock bis zu Friedrich d. Gr. erst wieder im 18. Jahrhundert. Noch an der Schwelle des Barock bekennen sich zum Cäsarideal die Aufspanner der englischen Geistesmacht Bacon und Shakespeare, dem Cato ein „Narr“ wird wie einem Sully, Boccalini u. a. damals ein Phantast oder Verbrecher — recht im Gegensatz zum Catokult der beginnenden Aufklärung hundert Jahre später. Auch Michelangelos Helden Brutus verachtet Bacon gegenüber Cäsar, den Shakespeare häufiger zitiert als sonst eine geschichtliche Persönlichkeit. Doch diese Persönlichkeit wird nun den Barockgeistern echt barockmäßig zu einer „überpersönlichen Macht“ (Gundolf), zu einem Koloß bei Shakespeare, und Bacon zeichnet ihn „mehr von der Welt als von der Person aus“. Für den Feldherrn Rohan ist er „der vollkommene Feldherr“, und Bossuet rühmt an ihm: „In einem Nu erschien er auf der ganzen Erde.“ Das Barock spannt eben wieder den ihm noch zu individuellen Cäsar (vgl. S. 98) ins Allgemeine auf. Der politische Vollender dieses Jahrhunderts, Ludwig XIV., ließ sich auch lieber als neuer Alexander feiern, und Racine, Bossuet u. a. zogen diesen Vergleich. Man fand auch schon mehrfach (zuletzt Salin) den hellenistischen Staatsroman mit dem des Barock verwandt, das ja auch wie das antike Barock dem Welteroberer Alexander das Kyrosideal voraustrug (vgl. S. 79. 91). Es gilt jetzt wieder das Weltimperium, und für einen Bossuet ging darum Cäsar nur als der „Wegbahner des Augustus“ im römischen Imperialismus auf. An Rom interessierte nun wesentlich die Kaiserzeit und darum als Historiker am meisten Tacitus, der jetzt zahlreiche Kommentatoren findet.

Mit seiner Bindungskraft entfaltete der Absolutismus des Barock die stärkste stilisierende Kraft der Neuzeit — gerade in dieser Vorherrschaft des ***Romanismus***. Das klassische Land der Renaissance, Italien, hatte ihn erst eröffnet. Aber der „Cortegiano“ wie der „principe“ des Cinquecento bildeten doch nur Individuen, und die damals einsetzende „Staatsräson“ konnte jene Größe und Macht, wie

sie nun einmal das Barock anstrebte, in den italienischen Kleinstaaten noch nicht entfalten, die nun auch den neuen romanischen Weltmächten unterlagen. Spanien mit seiner geschlossenen Strenge wirkte da noch als fremder Zwang und prägte zunächst das Barock als Restauration, als Gegensatz zur Renaissance aus bis zur starren, schwarzen Reaktion. Spanischer Stil beherrschte nun den Habsburger Kaiserhof, und spanischer Jesuitismus (Loyola, Suarez, Gracian) schulte den Geist Europas. Doch in Frankreich, wo Campanella vor den Spaniern Zuflucht und sogar bei Richelieu Gehör fand, wirkte sich italienischer Staatsgeist erst zur Barockdimension aus, und die Italiener Katharina v. Medici, Concini, Mazarin beherrschten französische Könige. Frankreichs Absolutismus und Hofgeist stellte dann im Verlauf des Barock den spanischen in Schatten, weil jener weltoffener, sozialer ausstrahlte, mehr von der beweglichen Buntheit und Lebensfülle der Renaissance in sich eingeschmiegt hatte, die Grandezza in Grazie und Galanterie erweichte und so eher dem Umschwung in Rokoko und Aufklärung entgegenreifte.

Und doch: wenn der Hof des Barock Europa zur *„Höflichkeit“* erzog, seine Sitte verfeinert, seine Etikette und Mode, seine Verkehrsformen ausgebildet hat, so hat er es durch seine bindende Form dem Selbständigkeitsdrang der Renaissance und Reformation entfremdet, und wenn das 16. Jahrhundert frei den Bürger sprechen ließ, auch den Ritter, ja den Bauern, so hat das Barock den Ritter an den Hofdienst gefesselt und den Bauern ganz in Knechtschaft geworfen; es hat aus Männern und Frauen Herren und Damen gemacht, kurz es hat das Leben *entbürgerlicht*. Nur dort, wo der Romanismus nicht durchdringt, in England und den Niederlanden, regt sich der Bürgergeist, und er erwacht auch in Deutschland wenigstens am Säkularende, schon im Dämmerschein der Aufklärung, entzieht sich in der nüchternen, helleren Leipziger, auch Hamburger Stadtluft dem höfischen Barockpathos und beginnt da eine respektlose Satire gegen die autoritativen Mächte loszulassen. Und solche Abspaltung vom Romanismus wird noch deutlicher, wenn wir daran denken, wie jener Hofgeist des Barock aus der Natur zur *Kunst* drängte, ja zur Künstelei und wie er die Künste hochtrieb eben in der Kunst des Stils.

Aber sonderbar: hat nicht dasselbe Jahrhundert, das so den stärksten *Formalismus* der Kunst ausbildete, auch den stärksten *Naturalismus* ausgetragen? Wie ist solcher Widerspruch zu deuten? Mit gewissem Recht durfte hier Scherer zeitlich scheiden und in diesem Jahrhundert die Stile des Manierismus, des Naturalismus und des Klassizismus auf einander folgen lassen, von denen ja der erste und der letzte unverkennbar formalisieren und romanisieren. Nach Scherer selbst entspricht der in den Anfängen des Jahrhunderts vorwiegende Manierismus der spanischen Tracht, in Spanien selber aufsteigend als „gebildeter Stil“, als Kultorismus oder Gongorismus, in Italien als Marinismus, in Frankreich einschlagend als Stil der beaux esprits und der Preziösen, in England ausartend als Euphuismus und gar in Deutschland als „italienische Schreibart“ im „Schwulst“ verdorben. Der Klassizismus ist dann natürlich der französische im Zeitalter Ludwig XIV. Dazwischen aber entladet sich der „Naturalismus“,

zumal in der formbrechenden Wildheit des 30jährigen Krieges. Aber tobt dieser nicht am zügellosesten in Deutschland, wo nun auch sein literarischer Niederschlag sich in wilden Schlachten, krassen Greueln und plumpen Roheiten gefällt und sich auch gerade im Schwulst ins Formlose auswälzt? Doch die Mitte des Jahrhunderts zeigt die wirkliche Hochblüte des Naturalismus in der holländischen und flämischen Kunst; ja bricht er nicht schon im Säkularanfang bei Shakespeare hervor? So zeigt sich der Naturalismus wieder vor allem in den *germanischen* Landen, und als *Stoff-* oder *Sachkult* bildet er ein Gegengewicht gegen den *romanischen Formkult*. Am größten aber zeigt sich dabei wieder die Synthese beider bei Shakespeare (auch bei Rubens), wo der machtvolle Lebensstoff gezügelt wird durch höfische Formkraft. Und doch muß selbst Shakespeares Wirkung in England der antikisierenden, französierenden Technik eines Ben Jonson und Dryden weichen, und diese „Hofdichter" regieren nun in der Poesie des 17. Jahrhunderts. Was aber nun die Gegensätze Formkult und Stoffkult im Gesamtstil des Jahrhunderts vereinigt, das ist der Kult als solcher, ist die Hingabe an das *Uebermaß*, ist der Fanatismus des Ausdrucks, der Steigerungsdrang, der sich bei den Romanen mehr ästhetisch formal, für die germanische Kultur mehr ethisch als sachlicher Eifer ausprägt. In England, wo beide Kulturrassen ringen, zerbricht der ethische Eifer der Puritaner die höfische Form des normannischen Königtums; in Deutschland eifert damals der Puritanismus sprachlich mit einer Pedanterie, über die sich Leibniz und Schupp beklagen, und der gründliche Gelehrte tritt an, der nun eine endlose Stoffülle in Vielschreiberei und dunkler Schwere des Ausdrucks hinwälzt. Der 30jährige Krieg machte dem gewaltigen Aufschwung des deutschen Buchhandels im ersten Menschenalter des Jahrhunderts ein Ende, aber der Deutsche blieb der schwerfällige Buchmensch, blieb der Melancholiker, der vor einer chaotischen Masse mystisch grübelte, während der siegreiche Franzose damals in sie gerade durch seinen zentralisierenden Absolutismus zuerst klare Formung und *Rationalisierung* brachte. Doch der Rationalismus, aufgestiegen aus dem französischen Absolutismus, sollte gegen ihn umschlagen in der Aufklärung.

Gegenüber der spanischen und noch höher der französischen Ausprägung des Romanentums scheint sein römisches Stammland fast ganz zu verblassen. Aber leuchtet nicht von *Rom* eben aller Glanz der in der Restauration wieder hochsteigenden römischen *Kirche*? Wie stark dieses Licht gen Norden strahlte, mag wieder Christine von Schweden zeigen, die so heiß nach Rom lechzte, daß sie lieber dort als Dienstbote bei Wasser und Brot als anderswo mit den Schätzen aller Königreiche leben will. Und Rom selber zieht die königliche Proselytin an sich mit offenen Armen, und einem Triumphzug gleicht ihre Reise dahin, wo sie echt barockmäßig mit Glocken und Kanonen, Turnieren und Feuerwerken empfangen wird, wobei der Papst meinte, daß ihre Bekehrung im Himmel noch mit größeren Festen gefeiert würde. Doch das Rom des Barock verstand es selber, die Phantasie durch Feste in den Himmel zu tragen. Im Zeitalter des Absolutismus beherrschte Rom die Welt ohne Zwang durch Glaube und *Kunst*, wirkte es durch die Weltklugheit der Jesuiten, durch den Glanz seiner Feiern, Pro-

zessionen, Aufführungen und Paläste. Bernini vollendet damals in Rom die herrlichste Kirche der Menschheit und schuf als päpstlicher Oberleiter aller römischen Bauten die wirkungsvollste Perspektive, ja den eigentlichsten, prunkvollsten Barockstil. Von der Barockmalerei sagt H. Voß: „Rom war das Herz in dem Blutkreisumlauf des künstlerischen Lebens um 1600." Gleichzeitig ward Rom damals für ganz Europa die hohe Schule der Musik, die Geburtsstätte ihrer festlichsten Monumentalformen, des Oratoriums und der Oper. In der päpstlichen Kapelle erklang die volle Idealität des hohen Kirchenstils, und Allegris Miserere stieg in erhabenen Schauern auf. So schuf sich Rom, das unerschöpflich formende Rom im Barock wieder neue Formen höchster Weltwirkung, und doch wirkten damals auch noch die Alten mächtig fort.

Der vorwiegend romanische, ja neurömische Charakter des Barock bekundet sich weiter in seinem ausgesprochenen *Latinismus*. So hoch das Vorbild der Alten als maßgebend gepriesen wurde, so daß in begreiflicher Reaktion schließlich Perrault den Kampf aufnimmt für den Vorrang der Neueren, so ist doch von der humanistischen Begeisterung der Renaissance damals wenig zu spüren, und man kann eher eine gewisse Abkehr von den Griechen feststellen. Wenn die Renaissance in Naturphilosophie und Ethik die Vorsokratiker, die Sokratik, Stoa und Epikur erneuert, wenn noch Cäsalpin und Aldorandi im 16. Jahrhundert Aristoteles und Hippokrates folgen, so geht das 17. in Biologie und Physik andere Wege als die Griechen. Wenn ein Melanchthon noch den Verfall der geistlichen und sittlichen Bildung vom Zurücktreten des griechischen Unterrichts herleitet und auch sonst das Cinquecento oft das Griechische dem Latein voranstellt (vgl. S. 288), so verwirft im 17. Locke den Unterricht im Griechischen, und Hobbes und Campanella wollen die republikanischen klassischen Autoren aus der Jugendlektüre verbannen, wie sie auch damals eben in usum delphini, d. h. für den höfischen Unterricht zensuriert und verstümmelt werden. Pascal findet die Alten uns fremd und kritisiert wie Bacon und Spinoza die doch aus der Renaissance vererbte stoische Lehre, gegen die jetzt die Jansenisten stark ankämpfen. R. Unger findet, daß nun der orthodoxe Protestantismus, wie im 16. Jahrhundert Erasmus und Pirkheimer fürchteten, dem Humanismus den Todesstoß versetzte. Spener hegt schwere Bedenken gegen die heidnischen Klassiker, Weigel übt scharfe Kritik an ihnen, Comenius tadelt wie Andreä ihre Ueberschätzung und überhaupt die Humanistenschulen, beruft sich aber gern auf die Lateiner Cicero, Seneca, Juvenal. Die aufblühenden Ritterakademien verzichteten natürlich auf Griechisch, lehren aber sehr viel Latein (samt dem römischen Recht), dazu drei romanische Sprachen (französisch, italienisch, spanisch). Das Latein regierte allgemein in den *Schulen*, zumal in den berühmten und vorbildlichen Jesuitenschulen, wo während der Unterrichtszeit nur lateinisch gesprochen werden durfte, während die deutsche Sprache ungepflegt blieb. Die deutschen Mittelschulen waren wesentlich Lateinschulen, mit der Grammatik beginnend und endend mit dem „Interpretieren" und „Imitieren" des lateinischen Textes, und in der Schulordnung des Hallenser Gymnasiums von 1661 wird geboten: „Die Lehrer sollen in der Lehre des Lateinsprechens jedes Mittel anwenden." Noch

1690 wird der Gebrauch der deutschen Sprache in den pommerschen Gymnasien als „leichtfertig" verurteilt und Lateinsprechen gefordert, und noch 1699 fordert in Halle die philosophische Fakultät, daß philosophische Werke nur lateinisch gedruckt werden, und auch von der Leipziger Universität wird Christian Thomasius mit seiner deutschen „Vernunftlehre" abgewiesen. In England herrschte ebenso das Latein nicht bloß auf den Hochschulen, auch auf den Mittelschulen ward die lateinische Grammatik selber nur in lateinischer Sprache gelehrt, wogegen erst Milton 1669 einen Vorstoß wagt. Aber was will es damals besagen, als selbst ein Weigel, der gegen die Vorherrschaft des „lateinischen Sprachmeisters" in den Schulen ankämpft, sogar den Rechenunterricht lateinisch geben heißt! Von der Pariser Universität ward 1612 das Lesen in französischer statt lateinischer Sprache verboten, während im 16. Jahrhundert Ramus die Pflege der französischen Sprache in den collèges voranstellt für die „freien Künste" und Montaigne schon ein collège mit französischem Sprachunterricht besucht hatte, und das Jahrhundert Montaignes und Rabelais' hatte ja dieser Sprache über alle Scholastik hinaus das volle geistige Lebensrecht erworben und übrigens auch eine französische Bibelübersetzung gebracht.

Es ist so bezeichnend: nach Montaignes Vorbild schreibt Bacon noch im 16. Jahrhundert Essays in der heimischen Sprache; im Anfang des 17. aber fühlt er sich gedrängt, sie als sermones fideles römisch zu monumentalisieren und überhaupt nun seine ganze Philosophie in die *lateinische Universalsprache* zu kleiden, zu der nun auch Grotius, Herbert, zumeist Descartes, Hobbes, Geulincx, Spinoza u. a., kurz die große Mehrzahl der Denker dieses Jahrhunderts greifen. Zumal von der deutschen Wissenschaft durfte man sagen, daß sie von Kepler bis Leibniz lateinisch sprach, wie noch 1682 für sie als Zeitschrift die Acta eruditorum gegründet wurden. Zwar wagen sich wohl im 17. Jahrhundert gerade durch das Uebermaß der lateinischen Bildung Fürsprecher der deutschen Sprache hervor wie Leibniz selbst, auch Comenius und Opitz — aber alle ziemlich vergebens und unter welchen Zugeständnissen! Comenius fordert doch von den Schülern die Kenntnis von 8000 lateinischen Wörtern und fordert Latein nicht bloß für die Gelehrten, sondern auch als *Umgangssprache*. Leibniz ist schon als Zwölfjähriger so römisch geschult, daß er 300 Lateinverse an einem Vormittag für eine Festrede zusammendichten kann, und er schreibt dann nicht nur seine philosophischen Werke teils lateinisch, teils in der neuen romanischen Universalsprache französisch, er schreibt auch *politische* Broschüren und diplomatische Gutachten lateinisch, wie ja auch die offiziellen Aktenstücke des westphälischen Friedens in Latein abgefaßt wurden, das erst im weiteren Verlaufe des Jahrhunderts der französischen Diplomatensprache Platz machte. Opitz selbst verfaßt selbst seine Schrift für die deutsche Sprache in lateinischer. Um 1600 schreiben die deutschen *Dichter* ihre Dramen meist lateinisch, so berichtet Scherer, und er stellt auf dem deutschen Büchermarkt bis 1644 ein beständiges Uebergewicht der lateinischen Poesie fest, dann nach einigem Schwanken in der Jahrhundertmitte erst in den letzten Jahrzehnten ein Vortreten der deutschen Dichtung, die aber doch noch der lateinischen viel Raum ließ oder römi-

schen *Vorbildern* folgte, und zwar bezeichnender für das Barock weniger einem Cicero als einem Tacitus und andern Meistern der römischen Kaiserzeit, zumal der asiatischen und afrikanischen Rhetorik und Patristik. Noch der schon aufklärerische Pufendorf verfaßt die Geschichte des großen Kurfürsten in gravitätischem Latein. Wie früher Balde lateinische Gedichte, Andreä lateinische Dialoge, so schreibt Gryphius ein lateinisches Epos, übersetzt lateinische geistliche Dramen und schult sich für seine eigenen Dramen wie Lohenstein an Seneca. Hofmannswaldau bildet sich an Ovid, und Opitz schöpft für seine Oden, ja sogar P. Gerhardt für seine Kirchenlieder aus lateinischen Hymnen. Auch in Holland lebte die im parallelen 15. Jahrhundert entstandene lateinische Dichtung im 17. fort.

Aber der Latinismus hing ja mit anderen Zeitwirkungen zusammen, weil er nur Ausdruck eines tieferen Universalstrebens war, das man selbst auf den Ausdruck richtete. Wie Leibniz eine Einheitsschrift, so suchten J. J. Becher, Ath. Kircher und Dalgerno damals eine Einheitssprache. Aber war sie nicht schon im Latein gegeben? Und man latinisierte sich freiwillig, weil man römisch strebte, weil man damals in der werdenden Neuzeit die *formale Schulung*, eben die Bindung wieder suchte, die Rom zuerst Europa gewiesen hat. Der Latinismus kam dem hochstrebenden, *hochspannenden* Geist des Barock entgegen; denn er trieb die Literatur ins Aristokratische auf, ja er schraubte sie aus dem Freien, Natürlichen, Volksmäßigen ins Vornehme, Gesteigerte, Rhetorische, Deklamatorische, stilistisch Gebundene und Gelehrte. Wenn im 16. Jahrhundert ihr vielfach die niederen Stände Ton und Thema bestimmten, so traten nun um 1600 (zumal aus dem minder kultivierten „Ostraum") Adlige und Gelehrte in die Literatur ein. Die Volkssprache wird wie das Volk verachtet, und führende Pädagogen, besonders die Jesuiten zeigen für den Volksunterricht wenig Interesse; das anonyme Volkslied ist verstummt; dafür erblüht das *Kunstdrama*, das auch von den Jesuiten gepflegte geistliche Drama, dessen Aufführungen z. B. in Einsiedeln im 17. Jahrhundert hoch berühmt und viel besucht waren, und das Schuldrama, das meist von Professoren gedichtet und von Studenten aufgeführt wird. Das Straßburger Akademietheater modernisiert schon am Anfang des Jahrhunderts antike Dramen, und noch an seinem Ende bringt der Didaktiker Chr. Weise seine Stücke durch seine Schüler auf die Bühne. Diese Professoren suchten ernstlich als Schriftsteller und Poeten den literarischen Geschmack zu erhöhen und von der Derbheit des vorigen Jahrhunderts zu reinigen. Aber diese Reinigung und Erhöhung geschah eben gemäß dem Säkulargeist in Preisgabe der „schönen Freiheit" früherer Verskunst (Scherer), in einem Bruch mit dem eigenen Volksgeist und einem Verzicht auf selbständige Phantasieentfaltung, vielmehr als eine Bindung an das gelehrte Wissen, an fremde *Muster* und an *allgemeine* Regeln. Uebersetzer und Nachahmer bevölkern den verarmten Boden der damaligen deutschen Poesie, deren Hauptmerkmal das des Jahrhunderts ist: der Gehorsam. Sie gehorcht dem Vorbild anderer Zeiten und Völker, sie dient dem Hofe und am schönsten als geistliche Dichtung der Kirche, und sie folgt namentlich als *Lehrdichtung* der Wissenschaft, ja, wird

selber zur Wissenschaft. Martin Opitz, der gepriesene Lehrmeister der deutschen Poesie, preßte seine schwache Phantasie künstlich zur hohen Dichtung und wandte sich zuletzt offen dem reinen Gelehrtenideal zu. Sein Ideal ist didaktisch, offiziell, autoritär und ist für seine Person die repräsentative Machtstellung eines Hofpoeten. Denn Ansehen und Stellung sind ja dem Barock wichtiger als autonome Persönlichkeit, die Gundolf in ihm vermißt, aber in den Jahrhunderten Huttens und Klopstocks wohl findet. Die Barockdichter sind allerdings „Diener vorhandener Ideen"; denn sie leben eben in der Bindung, nicht in der Freiheit, mehr in der Zivilisation als in der Kultur. Opitz läßt die Verstandesregel über die Phantasie siegen wie der Barockklassizismus (nach R. Unger) den höfischen Typus der Form über das Individuum. Opitz' Ziel ist die Erhebung der Poesie über die Prosa, eben wieder als ein Sieg des gebundenen als höheren über das ungebundene niedere Leben. Er will mit seinen Regeln aufschrauben, steigern, spannen, *überspannen* gemäß dem Barock, wenn er für die damaligen Hochformen der Dichtung, Tragödie, Epos, Hymnus und Lehrgedicht fordert: man müsse da „ansehnliche, volle und heftige Reden vorbringen und ein Ding nicht bloß nennen, sondern mit prächtigen Worten umschreiben".

Er spricht von „Reden" und „Worten"; denn dem Latinismus des Barock entspricht sein *rhetorischer* wie sein *grammatischer*, überhaupt sprachlich normierender Zug. Deklamatorisch ist damals selbst der so echte Gryphius in seinen Tragödien, und im Gleichmaß der Alexandriner lassen sich die deutschen Dichter zur steigernden Pathetik des Hymnenspiels auftreiben. Zum *hohen* und *allgemeinen* Ausdruck schwebt in bewußtester Kunst die Barockpoesie, und in seinem so lange maßgebenden „Buch von der deutschen Poeterei" wird M. Opitz ein reformierender Lehrmeister der Metrik und Stilistik; denn er will wie all die Poetiken des 17. Jahrhunderts Vers und Rede regeln durch korrekte Muster. Ueberhaupt die Hebung der *Sprache* bleibt nun einmal ein durchgehendes Hauptinteresse dieses Jahrhunderts. Grammatik und Rhetorik, diese römischen Lieblingswissenschaften, werden zumal in den Jesuitenschulen gepflegt; aber auch die Logik soll sich z. B. nach Clauberg ihnen anpassen, und auch ein pädagogischer Neuerer wie Seckendorff fordert Unterricht in der Rhetorik. Ja, ward sie nicht auch praktisch gar mächtig im Zeitalter so großer Prediger wie Bossuet, Fléchier, Santa Clara? Im Jahrhundert der Restauration richtet sich der literarisch pädagogische Neuerungstrieb, da ihm der Inhalt heilig bleibt, wesentlich auf das Formale. Malherbe und die deutschen Sprachpuristen suchen da zu reformieren; selbst ein Pascal, ein Lancelot verfassen grammatikalische Schriften. Aber auch hier geht der Säkulartrieb vorwiegend auf *Regelung* und *Festigung*. Die Lexikographie blüht auf und die Terminologie, wie Charleton und Bauhin damals die biologische Nomenklatur fixieren. Deutsche Lehrbücher der Sprachrichtigkeit, Grammatiken und Wörterbücher werden geschrieben oder im großen Stil geplant von Gueintz, Schottelius, Joh. Arndt, von Stieler u. a. Comenius will in seiner Janua linguarum reserata im lateinischen Wortschatz die Gesamtheit der Dinge darstellen und schreibt auch seine methodus linguarum novissima, wie schon Ratke seine „Methode", Sprachen zu lernen. Und damals, als Gryphius

Sprachwitze „zu Tode hetzt“, als man ein polyglottes Talent wie die Schurman hoch bewundert, als man die Sprache durch rhetorische Kunst, durch antike Muster, durch Fremdwörter zu schmücken, zu heben, zu bereichern sucht, sind vor allem die französische Akademie und auch die deutschen Literaturgesellschaften, um von Einzelnen nicht mehr zu reden, mit der Regelung und Reinigung der Sprache beschäftigt, und Poeten, Pädagogen, Philosophen wie Opitz, Ph. v. Zesen, Moscherosch, Ratke, Comenius, Andreä, Seckendorff, Leibniz, Pufendorf treten für das Recht der reinen deutschen Sprache ein. Mehr als je scheint in diesem Jahrhundert das Denken, Dichten und Erziehen, kurz die Geisteskultur auf den sprachlichen Ausdruck hin orientiert und für ihn so interessiert, daß der Kulturkampf zum Sprachenkampf wird.

Aber man soll in allen Gegensätzen dieser Zeit nicht ihr Gemeinsames übersehen, nicht vergessen, daß auch der anziehende Magnet seine zwei Pole hat. Ob der Barockgeist in der Sprache mehr Häufung, Steigerung, Bereicherung suchte oder mehr Reinigung, Regelung, Festigung, es blieb in beiden Bestrebungen eine *formale Bindung*. Wenn damals Grimmelshausen vor welschen Worten wie vor welschen Kriegsdiensten warnt und Logau lieber saufen als fremde Mode annehmen will, so triumphiert eben in Mode, Uniform und Sprache damals der romanische Formalismus, gegen dessen Spannungen und Ueberspannungen sich der dichterische Realismus des unterdrückten deutschen Volkes vergebens wehrte. Aber nun ist es wieder bezeichnend für den Säkulargeist, daß auch die Gegenwehr formal sich regt in Tracht und Sprache und daß damals am formalen *Sozialband* der Sprache sich das innere Sozialband des Nationalbewußtseins aufreckt. Die Sprache bindet ein Volk, und der Volksgeist treibt jetzt nicht mehr wie im 16. Jahrhundert auch niedere Stände zu natürlicher freier Entfaltung, sondern er lebt eben in der sozialen Bindung, in der Hochspannung der Gemeinschaftsformen von Kirche, Staat, Heer, Schule und Sprache. *Formstarrend, normspannend* drückt im Barock die *romanische* Kulturübermacht und die einheitlich geformte Staatskraft der fremden Völker auf das *deutsche* Leben. Aber das eingeborene, im 16. Jahrhundert aufgebrochene Eigenleben ist im 17. nicht ganz abzutöten. Während die erfolgreicheren Westvölker in Rhetorik, Epik und Hochdramatik ihren Geist als Gemeingeist vor der großen Oeffentlichkeit zu monumentalem Ausdruck spannen, pflegt das verarmte und gestoßene Deutschland, damals das Aschenbrödel unter den Völkern, in der Kammer weinend allein die Seelenkunst der Lyrik, und der jungfräuliche Boden des deutschen *Ostens*, am meisten dem Einfluß romanischer Weltform entrückt, bringt nun noch am ehesten Geister von natürlicher Selbständigkeit und frischer Subjektivität hervor, allerdings schwerblütige, oft in formlose Plumpheit und doch auch wieder barockmäßigen *Schwulst* verfallende wie manche der schlesischen Dichter.

7. KOLLEKTIVE SAMMLUNG, FESTIGUNG, STEIGERUNG

Aber auch der subjektivste Geist dieses Jahrhunderts sucht noch seine Bindung, und das Beste geben wohl jene östlichen Eigenköpfe in der *religiösen*

Hingabe, sei es als geistliche Sänger, die da wie P. Gerhardt die Herrlichkeit der göttlichen Schöpfung preisend sich der Allmacht des Himmels befehlen, sei es als schlesische Mystiker wie Böhme und Silesius, sei es zuletzt noch als Pietisten. Und auch sie noch lassen sich nicht nur vom Himmel leiten, sondern vom Vorbild irdischer Meister wie Eckhart oder Paracelsus oder lateinischer Hymnendichter und anderer mehr. Großenteils legt sich ja auch die deutsche Barockpoesie als Gelegenheitsdichtung den Mächtigen dieser Erde zu Füßen. Wenn nicht am Halt der *Macht*, der himmlischen oder der irdischen oder am Halt alter und fremder *Muster* wagt sich in diesem antiindividualistischen Jahrhundert das Eigenleben nur am Halt der *Gemeinschaft* hervor, und hier ist das *nationale* Aufstreben gewiß noch ein echtester Zug in der vielfach gelähmten, vielfach gekünstelten deutschen Literatur, und sie beginnt gegen die Uebermacht des Fremden aufzutrumpfen in Buchtiteln wie Opitz' Deutsche Poeterei, Flemings Deutsche Poemata, Rists Musa teutonica. Und doch blieb das deutsche Geistesleben damals ein Sammelbecken fremder Einflüsse und ward überschwemmt von französischen Wörtern, italienischen Opern, englischen Schauspielern (wie sie z. B. auf Moscherosch und Grimmelshausen wirken) und noch vielen andern Mustern und Einwirkungen.

Aber sonderbar, damals, als es sich so tief im Dienste von Autoritäten fremden Stoffen und Formen hingibt und sich (wie nur im parallelen 11. Jahrhundert) mit Fremdwörtern ganz behängt, bricht auch der Selbständigkeitsdrang wesentlich in sozialer Bindung hervor, nicht nur in der Gemeinschaftsform der *Sprache* und als Gemeinschaftsgeist der *Nation*, sondern beides auch in der Gründung literarischer *Gesellschaften*. So erhebt sich der soziale Geist in der sozialen Bindung des sozialen Ausdrucks — ganz *kollektiv*. Rich. M. Meyer sagt mit Recht in seinem „Nietzsche": „Das 17. Jahrhundert als ein abgeschwächtes und vielfach nur im Kostüm verändertes Mittelalter hatte schließlich fast überall zum Sieg des Kollektivismus geführt." All die im Barock natürlich oft unter fürstlicher Protektion gestifteten Gesellschaften wie die „Deutschgesinnte Genossenschaft", die „Pegnizschäfer", der „Elbschwanenorden", die „aufrichtige Gesellschaft von der Tanne", die „fruchtbringende Gesellschaft" u. a. m. pflegen zumal die Sprachform der Poesie, obgleich diese doch im innersten Wesen für solche soziale Bindung weniger taugt, in der ihr Akzent eben im Barocksinn vom inneren Gefühl mehr auf den äußeren Ausdruck, von der freien Phantasie mehr auf die Einfügung in Norm und Form abgezogen wird, als ob alle Dichtung nur da wäre für Sprachrichtigkeit und Ausdruckssteigerung, nur da wäre unter innerer Enteignung für die *Anderen*, denen man folgen, mit denen man sich verständigen und auf die man wirken will. Nicht nur in Deutschland, auch im freien Holland beherrschte damals der kollektiv regelnde Geist so sehr die Literatur, daß in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts fast alle Dichter ihre Werke austauschen zu gegenseitiger formaler Kritik. Dann unterwirft sich alles den Richtersprüchen der privaten Akademie zu Muiden über die ideale Norm der Sprache, und schließlich waltet Andr. Pels als klassizistischer „Diktator der niederländischen Dichtkunst". Vor allem aber kontrolliert ja in

Frankreich die Gesellschaft als Salon und als höchste Sprachinstanz die Akademie das Werden der Literatur. Solche *sozial autoritäre* Bindung brachte sie wohl zu Klarheit, Geschmack und Stil, aber auch in die Gefahr in bloße Sprachkunst, Technik und Wissenschaft auszumünden.

In der *sozialen Bindung* erwuchs der Barockgeist zum Formalismus, der zugleich den Rationalismus züchtete und die *rationale Wissenschaft* selber stieg damals sozial auf in der Sammlung und Gemeinschaft der geistigen Arbeitskräfte wie die Religion in Orden und die Wirtschaft in Handelskompagnien. *Akademien* zu wissenschaftlichen, technischen, künstlerischen Zwecken werden geplant von Bacon, Petty, Cowley, Althusius, Andreä, Hartlib, Becher, Comenius, Weigel, vor allem von Leibniz und vielen anderen, und wirklich erstehen damals die stolzen Institutionen der Académie française, Académie des sciences, Académie des inscriptions et des belles lettres, dazu die Akademie der Malerei und Musik und die nationale Akademie für Musik in Paris, die Royal Society of London, zuletzt auch die Akademie der Künste und die Sozietät der Wissenschaften in Berlin, die Leopoldinisch-Karolinische Akademie der Naturforscher, die von Jungius in Rostock gegründete Akademie der Wissenschaften, die von Coster in Holland gestiftete Akademie der Musen, die Accademia dei Lincei in Rom. Dazu schießen wie im 15. Jahrhundert neue Universitäten wieder reichlicher auf: Leyden, Utrecht, Straßburg, Gießen, Halle, Altdorf, Duisburg, Kiel, Innsbruck, Rinteln und das Athenäum in Amsterdam. Die spanischen Universitäten blühen in der Neuscholastik höher auf; das Collegium Conimbricense arbeitet seit der Jahrhundertwende am gewaltigen Sammelwerk der Aristotelesexegese. Die ersten gelehrten Zeitschriften erscheinen im Journal des savants und in den Acta eruditorum, die Sternwarten zu Greenwich und Paris werden gegründet, wie zahlreiche Bibliotheken, Sammlungen, Konservatorien, soziale Institutionen wie das Franckesche Waisenhaus u. a. m.

Der Zug zur *Sammlung* der Kräfte wie der Stoffe durchzieht die Wissenschaft, ja das ganze Geistesleben des Barock, aber auch seine *Oekonomie*, nicht nur im Merkantilismus; Aktiengesellschaften, Handelskompagnien entstehen, und zuletzt tritt John Bellers für Produktivgenossenschaften ein. Die Gemeinwirtschaft (Mir) bildet sich in Rußland aus bei Beginn des Jahrhunderts, in dem auch weiter hin allerlei kommunistische Pläne auftauchen, wie bei den englischen Levellers, in den sozialistischen Theorien und halb theosophischen Staatsutopien eines Campanella, J. J. Becher, Gerard Wistenley, Vairasse, ja in dem lange bestehenden kommunistisch-theokratischen Staat, den die Jesuiten 1610 in Paraguay grün deten. Der antiindividualistische Bindungstrieb beherrscht eben das Jahrhundert und überhaupt ein starker politischer Zug, ob er nun vorwiegend zentralistisch, imperialistisch, militaristisch gerichtet ist oder schon nationale oder auch sozialistische Ansätze zeigt oder endlich den Zusammenschluß zu festen *Parteibünden* und *Kampfbünden* sucht, wie sich die deutschen Fürsten als „Liga" und „Union" gruppieren oder später im Reichstag sich das corpus evangelicorum und das corpus catholicorum bilden oder in Spanien große Parteien, in England die Tories und Whigs, der politisch-religiöse Covenant, der



„Bund der Schotten“ und andere Glaubensbünde in Aktion treten. Der Korpsgeist steigt auf wie gleichzeitig der Chorgeist im Gemeindegesang. Man handelt und man richtet korporativ. Nicht mehr einzelne praktische Volksrichter entscheiden, sondern in Frankreich die „Parlamente“, im Deutschland des 17. Jahrhunderts die Spruchkollegien der Juristenfakultäten.

Auf allen Gebieten kann damals der *kollektive Bindungstrieb* sich nicht genug tun in Genossenschaften, Gesellschaftsgründungen, Gemeindebildungen und Ordensstiftungen. Selbst die Mystik strebt jetzt ihrer individualistischen Wurzel zuwider zur Gemeinschaft im Orden der Rosenkreuzer, der nach einem Roman Andreäs ins Leben trat. Vor allem bringt das Barock eine Neublüte der katholischen *Kongregationen*. Neben der marianischen Kongregation der Jesuiten erscheinen Piaristen, Lazaristen, Trappisten, Oratorianer, Meuriner, barmherzige Schwestern, Salesianerinnen und noch zahlreiche, namentlich pädagogisch tätige Kongregationen. Aber auch die Katholikengegner treten in England als „Kongregationalisten“ auf; zuletzt blühen in Deutschland die *Konventikel* der Pietisten, zumal Speners collegia pietatis. Die Quäker melden sich als „christliche Gemeinschaft der Freunde“; Andreä schreibt eine „Einladungsschrift zur Gründung eines Geistesbundes von christlichen Freunden aus allen Ländern“; Comenius träumt gar von einer internationalen und interkonfessionellen Vereinigung aller Edelgesinnten zur Hebung des Menschengeschlechts. Und Fürsten gab es, die solchen Traum mitträumten: Karl Ludwig von der Pfalz baut in Mannheim einen Tempel von der Eintracht der Konfessionen und will den jüdischen Ketzer Spinoza nach Heidelberg berufen; seine Schwester Elisabeth sammelt in ihrer Abtei Hervorden Geister aus allen Konfessionen, und der große Kurfürst plant in Tangermünde eine internationale und interkonfessionelle Universität. Und all diese Versöhnungsbestrebungen im Jahrhundert härtester Zwangsgewalt? Aber begreift man nicht, daß weder der *Zwang* sein Wesen macht noch die *Versöhnung*, sondern die *Bindung*, und daß jene beiden damals nur gegensätzliche Wege zum selben Ziel der Einheit sind, nur Mittel der Bindung. Der fanatische wie der konziliatorische Wille suchen nicht Lösung in Freiheit, sondern ein Band, ob nun ein festeres oder ein lockeres. Die Glaubenskriege wie die interkonfessionellen Eintrachtsbestrebungen, die Unions- wie die Reunionsversuche wollen Zusammenschluß.

Eine unendlich tiefe Sehnsucht nach *Einigung*, Friede und Ruhe erfüllt dieses kampfdurchtobte Jahrhundert. Schon der Pädagoge Ratke legt dem Kaiser auf dem Reichstag eine Anleitung vor, „wie im ganzen Reich eine einträchtige Sprache, eine einträchtige Regierung und eine einträchtige Religion bequemlich einzuführen und friedlich zu erhalten sei“. Und auch Comenius verheißt durch sein Hauptwerk auf dem Titelblatt dem „christlichen Stand weniger Dunkelheit, Verwirrung und Zwiespalt, dagegen mehr Licht, Frieden, Ordnung und Ruhe“. Und er sucht solche Einigung selber durch Einigung der Geister, durch ein einheitliches Zusammenwirken aller Kräfte nach einer *einheitlichen Universalmethode*, in der er das ganze Bildungswesen organisiert. Solche Einigung der ganzen Zivilisation war in den romanischen Ländern mehr oder minder verwirk-

licht, für Deutschland aber nur geistig zu ersehnen in theoretischer Dynamik, wie sie in Leibniz sich vollendete. Aber auch schon ein Campanella, ein Bacon spannten ja am Säkularanfang das große Zukunftstor der Träume und der universalen Pläne auf. Es war und blieb die Sehnsucht aller besten Geister dieses Jahrhunderts eine größte *universale Stoffülle* mit *Einheitskraft* zu umfassen, und darin wieder zeigte sich das Barock als ein *Neu-Mittelalter*, und das parallele Jahrhundert der Hochscholastik schien in modernisierter Gestalt jetzt wiederzukehren mit seinem *enzyklopädischen* Verlangen, seiner Hingabe an die Stoffmasse, seinem schriftstellerischen Riesenfleiß, seinen zahlreichen „Summen" und „Weltspiegeln". Die Gedanken und Bilder aneinanderspinnende Kunst des Hochscholastikers Lullus, dem selbst ein Spinoza z. B. den Unterschied von natura naturans und naturata nachbildet, findet nach dem Vorgang Brunos schon am vorigen Säkularende eifrige Verehrer in der Barockwissenschaft eines Alstedt, Kircher, Gassendi, Leibniz u. a. Der Typus des *Polyhistors*, den Morhof sogar zum Buchtitel wählt (vgl. auch Kirchers Polygraphia) taucht wieder auf, am größten verwirklicht in Leibniz, aber auch in Campanella, der 88 Bücher über Theologie wie Medizin, Politik wie Poetik, Astronomie, Astrologie u. a. m. schreibt, oder in Conring, in den großen Philologen Casaubonus, Salmasius, dem jüngeren Scaliger mit seinem thesaurus temporum; Petty fordert damals einen „Auszug der ganzen Welt", Alstedt bietet seine scientiarum omnium encyclopädia und seine philosophische Enzyklopädie in 27 Büchern, und Coronellis Werk ist gar auf 45 Bände berechnet. Vossius bietet ein religions-geschichtlich ethnographisches Werk von erstaunlicher Materialfülle. Selbst in China regt sich der summarische Geist, und unter Kaiser Kanghsi (1662—1722) wird jenes riesigste Sammelwerk des ganzen Wissens begonnen, das schließlich über 5000 Bände umfaßte. Was war dagegen der zehnbändige thesaurus, in dem 1603 Besardus eine musikalische Enzyklopädie bot! Neben allgemeinen Enzyklopädien von Martini, Wagenseil u. a. (um von der baconischen später zu sprechen) bringt das Jahrhundert in seiner zweiten Hälfte gern *Sammelwerke* in lexikalischer Form, bis zuletzt P. Bayle mit einem solchen die Aufklärung eröffnet. Moreri liefert sein grand dictionnaire historique, und selbst ein grand dictionnaire des précieuses erscheint damals. Hoffmann bringt sein lexicon universale wie Kircher seine musurgia universalis.

Ja *groß* und *universal* muß damals alles sein, und in solchen Lexika (zumal denen der Buxtorfe) verband sich das Sammelinteresse des Jahrhunderts mit dem sprachlich Formalen (s. S. 380). Man *sammelte* alles in *Masse*, ob nun Jon Stonus zoologische Daten sammelt oder Logau 3000 Gedichte, ob Schilter viel ältere deutsche Literatur zusammenrafft oder andere damals viel Schätze oder viel Truppen. Man will *umfassen*, erwerben, erobern, häufen und ausbreiten.

Mit der politischen Expansion, mit der religiösen Propaganda will man, wie Ratke fordert, auch „Künste und Fakultäten propagieren". Alles soll sich *steigern*, alles soll überschießen in Stoff und Form, alles wachsen, schwellen, sich aufbauschen, von der Tracht, der Bevölkerung, dem Kapitalbesitz bis zur Poesie. Statt der kurzen sprühenden Briefe der Renaissance schreibt

das 17. Jahrhundert viel weitschweifige, dickleibige, ungenießbare Memoiren und vielbändige Romane, wie sie die Scudéry und viele deutsche Dichter verfaßten, die ihren breiten Stoff noch aufschwellen lassen und wie Lohenstein, Gryphius, Grimmelshausen mit gelehrten Daten ausstopfen oder mit dem Pomp schwerer Bilder belasten. Besonders bei Dichtern wie Lohenstein und Hofmannswaldau steigert sich die übelste Seite des Barockstils, der *Schwulst* und Bombast zur äußersten Plumpheit.

Es ist nun bequem hier von der Höhe des Geschmacks aus den ästhetischen Richter zu spielen. Wenn aber darin eine Krankheit lag, so litt das ganze Jahrhundert daran. Sie treibens alle bis zum fortissimo und tragen stark auf in äußerlich effektvollem, hochtrabendem, pomphaftem, drastischem Ausdruck — selbst Schefflers Mystik wie Santa Claras oder Scrivers Predigt, auch die Pegnizschäfer, Fleming, Gryphius, Zesen, Chr. Weise. Das Jahrhundert der Macht drängt nun einmal zur *Macht* auch des literarischen *Ausdrucks*, zu seiner hypertrophischen Steigerung. Jedes Gefühl wird da zur *Leidenschaft*, die laut nach außen schreit, die mit dem Erlebnis des spannungschwersten Jahrhunderts in Schreckensbildern von Kerker und Folter, von Hinrichtungen und Geistererscheinungen zumal in Dramen schwelgt, wie in geistlichen Liedern und Predigten eines Cochem, Scheffler, Spee, Neander voller Angst der Seele in Blut und Wunden wühlt und den Menschen von der Höhe der Macht in die Leiden der Ohnmacht, von der Seligkeit des Himmels in alle Schauer der Hölle wirft. Ja, das Jahrhundert des Absolutismus sucht auch im Dichten, wie im Glauben das Letzte, das *Absolute*. Gleich mächtig dröhnenden Trompeten schallt Neanders Glaubenslied: „Lobe den Herrn, den mächtigen König der Ehren" oder der Hymnus von Rist: „O Ewigkeit, du Donnerwort, o Schwert, das durch die Seele bohrt, o Anfang sonder Ende." Und Gryphius personifiziert sogar die Ewigkeit in diesem Jahrhundert, das in Leibniz eine philosophia perennis sucht und das, wie gesagt, den bassus continuus wie den miles perpetuus, die ständige Legation und die ersten ständigen Wochenschriften, selbst das „sich gleichbleibende Weib" (s. S. 371) ausbildet und das in allem das Dauernde, Feste, den *Halt* suchte, den absoluten, allgemeinen, höheren, bindenden, gerade weil es in bitterer Erfahrung tief durchdrungen ist von der Vergänglichkeit des Irdischen, Sinnlichen, Einzelnen, von der Schwäche des Individuums. Und gerade weil damals der Einzelne sich so armselig, schwach und wertlos fühlt, kann er sich nicht geben, wie er ist, nackt und unmittelbar, sondern hüllt sich in ein weites, schweres, prunkvolles Gewand, behängt sich mit Perrücken oder langen Schleppen, mit Dekorationen und Titulaturen, steigt zu Pferde, steigt auf Kothurn und Stelzen, in dramatischer oder rhetorischer Pathetik, kurz er spannt sich zu *Höherem* auf und will *Allgemeineres* repräsentieren als seine individuelle Person. *Pomp* und *Pathos* des Barock kommen so gerade nicht aus Selbstgefühl, sondern gerade aus Mißachtung des freien Eigenseins, der Einzelkraft, aus Devotion, Servilität und Reverenz im guten und schlimmen Sinn, aus Hingabe an die Bindungsmacht des Höheren und Allgemeinen, zu dem der Einzelne aufstrebt und aufschaut. Das Einzelne gilt nichts für sich, es gilt nur in dauerndem *Halt* und *Band*.

Simon Dach besingt als das Eigenste des Menschen, daß er Treue und Freundschaft hält. Der Einzelne dichtet damals unter der Kontrolle der neu gegründeten poetischen Gesellschaften, er dichtet in Frankreich für den Salon, er dichtet auch sonst für den Fürsten, für den Kirchenchor, für das große Publikum des Theaters, für Festspiele, wie Gryphius, Weckherlin, Stieler, Besser u. a. sie verfassen, beschreiben, einrichten, kurz, er schafft im *sozialen* Halt und für ihn. Er schreibt, getragen von Regeln und Mustern, beladen mit gelehrtem Wissen, er schreibt selber als *gebundener* Geist und auch als *bindender* in der Sammlung der Stoffe, in der Häufung der Bilder, in der Künstelei der Wortspiele, im Prunk der Gleichnisse und Allegorien, eben in Zusammenklängen von Vorstellungen, Assoziationen der Phantasie. Er dichtet in diesem bindenden Jahrhundert der Assoziation und Subordination, der Repräsentation und Sanktion, der Verklärung und Verbildlichung, indem er das Eine durch das Andere darstellt und es in höherer Gewandung und Bedeutung zeigt, das Vergängliche nur als Gleichnis zeigt, das Menschliche ins Göttliche aufträgt in Mythen und Legenden, in die ein Milton eintaucht wie ein Fleming oder Cochem, wie die Dramatiker und auch die erste deutsche Oper. Er dichtet endlich in diesem Jahrhundert, das den reichen Wandel der Dinge in großen *Zusammenhängen* überschaut, gern Epen und Romane und spinnt sie zu Tausenden von Seiten oder vielen Bänden aus und füllt, wie Lohenstein, wie Grimmelshausen, einen festgespannten Plan mit einer Masse gelehrter Daten. 1621 wird Don Quixote deutsch umgeformt; aber der zu individualistische Ritterroman wird bald als unsittlich verketzert; auch der Schäferroman, aus den Hirtendichtungen des 16. Jahrhunderts vererbt, stirbt im weiteren Verlauf des 17. ab, nachdem er den Dichtern Anlaß geboten, sich in die Breite der Natur einzuleben. Doch der säkulare Expansionsdrang strebt aus dem Klein- und Einzelleben überall ins *Weite*, Volle, Ferne, Ganze, *Uebermäßige*. Die überspannte Phantasie greift ins Fabulose, Unwahrscheinliche, Aufschneiderische in der Freude an Superlativen, bis sie die eigene Zeit und Zeitdichtung durch Uebertreibung karikiert. Moscherosch übersetzt „die satyrischen Träume des Quevedo", und Chr. Reuter übersteigert am Ende des Jahrhunderts den Reiseroman durch phantastische Lügengeschichten. Der dichterische Säkulargeist zieht seine Romanhelden wie damals die Opernhelden nicht nur ins Band der Liebe, sondern ins Band der großen Welt, der fernen Zeiten und Länder; er bringt Haupt- und Staatsaktionen auf die Bühne oder schildert wie Moscherosch, Ziegler und Grimmelshausen das Kriegstoben; er pflegt mit Vorliebe den historischen Roman, das historische Drama und den Reiseroman und projiziert im Zeitalter der Verkleidung die Figuren der Gegenwart tief in die *Vergangenheit*. Der französische Zeitroman taucht bis in die Zeit des alten Kyros. Herzog Anton Ulrich von Braunschweig bringt einen altgermanischen Fürsten mit dem König von Ninive zusammen, Bucholtz fabelt vom Deutschland des dritten Jahrhunderts, Lohenstein wählt sich den alten Arminius zum Helden, der erwachende Nationalgeist erlabt sich an Tacitus' Germania, und Ph. Cluver zeichnet ein eindrucksvolles Bild des alten Deutschland. Im Jahrhundert der Restauration sucht auch der Patriotis-

mus rückwärtige Orientierung, und die dynamische Bindung der Zeit sucht kausale Geschehenszusammenhänge, Ableitungen aus der Vergangenheit.

Dieser säkulare Geist ist nicht nur episch, von Miltons Idealität bis zu Grimmelshausens Realistik, sondern — im Gegensatz zum folgenden — eminent *historisch*. Die Geschichte beginnt in die Schule einzuziehen als Unterrichtsgegenstand, gepflegt namentlich in den Ritterakademien und von Comenius sogar für die Volksschule gefordert. Staat, Recht und Sprache, jene formal bindenden Grundinteressen dieses Jahrhunderts werden vor allem historischer Betrachtung unterzogen; Conring begründet die deutsche Rechtsgeschichte, Schottelius die deutsche Sprachgeschichte, Leibniz die mittelalterliche Reichsgeschichte, wie Bacon eine solche für England schreibt. Joh. Schilter bringt eine große Sammlung alter deutscher Literatur; Morhof entwirft eine Geschichte der deutschen, aber auch der außerdeutschen Poesie; denn der bindende Säkularzug greift auch historisch noch über den nationalstaatlichen Zusammenhang in den geistlichen und universalen. Bacon, Petty u. a. fordern eine Geschichte der Wissenschaften und Künste, und Morenus liefert seinen grand dictionnaire historique. Pufendorf schreibt außer einer Geschichte des großen Kurfürsten eine europäische Staatengeschichte und elementa juris universalis, und die historia universalis spannt sich im weiten Horizont des Barock als Thema vieler Bücher. Meinecke findet in einem um 1623 geschriebenen discours die erste gesamteuropäische Behandlung der Zeitverhältnisse, in der auch das Papsttum wesentlich als Faktor innerhalb der italienischen und europäischen Politik figuriert, und auch Herzog Rohan, erfüllt von der Spannung zwischen den Weltmächten Spanien und Frankreich, sieht jetzt den europäischen Zusammenhang, für den der dreißigjährige Krieg den Blick öffnete, und überschaut die Staatenwelt der Christenheit. Allerdings wird diese historische Horizontweite gerade durch die *universale Einheitsspannung* noch vielfach unkritisch eingeschränkt, ja tendenziös vergewaltigt. Der absolutistische Zeitgeist faßt die Weltgeschichte noch mittelalterlich wesentlich als eine Folge von vier Weltmonarchien nach dem Lehrbuch des Sleidanus, mit dessen Einteilung erst am Ende des Jahrhunderts Cellarius bricht zum Aerger der Orthodoxen. Aber gleichzeitig triumphiert der orthodoxe Säkulargeist erst völlig im discours sur l'histoire universelle des Absolutisten Bossuet, der da den Grundgedanken verfolgt, im enchaînement de l'univers den Geschichtsgang der einheitlichen und unmittelbaren Lenkung der göttlichen Vorsehung zu unterstellen. Man durfte diesen absolut religiösen Geschichtsphilosophen des späten 17. Jahrhunderts mit seinem großen Vorläufer aus dem Anfang des 5. vergleichen. Aber es fehlt einem Bossuet Augustins abgrundtiefes, schmerzlichbewegtes ethisches Herausringen des Subjektiven, des persönlichen Lebens zum Absoluten; es liegt ihm damit auch Augustins Parallele des makrokosmischen Lebens, der Weltalter mit den Altersstufen des Einzelnen fern. Wie Bossuets Werk sich straffer in der Komposition zeigt, ist auch sein Inhalt, der Geschichtsverlauf nach Zweck und Ursache dynamisch fester konzentriert im *Weltregiment Gottes*, und das *Kausalband* ist fast mechanisch gespannt, so daß „die Menschen, die diesen Faden drehen und abwickeln, nicht dessen Leitung

haben". Ursprung und Ziel des Geschichtsganges ist für beide Denker die *Einheit* und ist es noch bindender für den Denker der Restauration, der gegen die Libertiner und andere, griechische Freigeister ankämpft und gegen die zur Spaltung geneigte widerspenstige Menschennatur den Zwang der absolutistischen Staatsordnung nötig findet. Das *eine* Menschengeschlecht wird da von der Einheit der Abstammung zur Einheit des Glaubens geführt, höher als durch die eine Königsgewalt noch durch den einen göttlichen Weltlenker als Erzieher der Menschheit zum einheitlichen Ziel.

8. STRENGE SCHULUNG UND ÜBUNG

Alles *von oben* gelenkt und *nach oben* gezogen – diese großartige Grundauffassung macht das Barockdenken ausgesprochen erzieherisch wie die Aufklärung, aber gerade nicht wie diese im Antrieb zu freien neuen Bahnen, sondern eben im Sinne der Restauration als Einrenken in feste, alte Bahnen. Und darum sind die bevorzugten, die besten Erzieher des Jahrhunderts gerade die Verfechter des strengsten Glaubens, die Jesuiten, denen die Energie ihrer Konstanz ihr Wesen ausmacht gemäß dem Worte ihres Generals: „sint ut sunt aut non sint." „Wer zu Neuerungen geneigt oder allzufreien Geistes ist, soll vom Lehramt entfernt werden", so fordert ihre Regel für ein ketzerreiches Zeitalter, das in allem der „reifen Festigkeit der Lehrer" bedürfe. *Konservativ* war damals der Geist nicht nur der katholischen, sondern auch der protestantischen Schulen und Hochschulen, in denen eine *Neuscholastik* herrschte. Bacon klagt, daß in den Einrichtungen der Akademien und Kollegien alles dem Fortschritt der Wissenschaften entgegen sei, und die Oxforder Statuten von 1636 hielten allerdings ganz am Alten fest. Auf Betreiben der Pariser Universität verbot der höchste Gerichtshof, das dortige Parlament 1624 bei Todesstrafe „irgendwelche Grundsätze abweichend von den alten Autoren zu lehren". Auch das Collège de France bestimmte 1669, daß die Thesen der Kandidaten dem Aristoteles zu folgen hätten. Die Professoren von Utrecht verdammten die cartesische Philosophie, erstens, weil sie der alten widerspreche, zweitens, weil sie die Studenten der alten Schulterminologie entfremde, und erst drittens, weil sich vernunftwidrige Folgerungen daraus ergeben. *Streng* war zumal in den Jesuitenschulen ihr Festhalten an den alten Autoritäten Aristoteles, Thomas, Cicero, streng die Zensur der Bücher in einem Zeitalter, das ja auch die klassischen Autoren „in usum delphini" beschnitt, streng die Kontrolle, bei der jeder die Verfehlungen des andern anzeigen mußte. So wurden die Schüler, dem individuellen Begehren und Denken entrissen zur absoluten Hingabe an die Regeln, ausdrücklich zum *Kadavergehorsam* (perinde ac cadaver) erzogen. Es geschah nicht brutal durch die Rute; man stachelte bei den Jesuiten lieber die Seele, die damals so ehrgeizige, hochstrebende, durch ein Prämiensystem. Auch der protestantische Pädagoge Seckendorff beklagt die studentische Freiheit und wünscht Beaufsichtigung wie in Frankreich.

Aber wie war es in den niederen Schulen sonst damals? Comenius, Schupp u. a. brandmarken sie als harte Tretmühlen, barbarische Folterkammern des Geistes,

und noch um die Jahrhundertwende schildert Zeidler den Dorfschulmeister als unwissenden Quälgeist der Jugend. Doch selbst ein Fortschrittler wie Ratke, der die Zwangsdressur ablehnt, ist weit entfernt von dem in der Aufklärung proklamierten Ideal der Selbsttätigkeit des Schülers. „Alle Arbeit leitet auf den Lehrmeister." „Dem Lehrjungen gebührt zuzuhören und still zu schweigen." Noch Francke fordert Gehorsam, Fleiß und Wahrheitsliebe als die den Kindern einzuprägenden Haupttugenden. Die *Disziplin* regiert, und es war noch mehr Willensdressur als Lehre, in der die Jesuitenschüler durch vieljährige Uebung und Prüfung zur Religiosität gebildet wurden. Aber auch ein Comenius betont in diesem Jahrhundert motorischer Disziplin die Bedeutung der *Uebung* für die Religion. Die Exerzitien blühen, die geistlichen wie die militärischen, die grammatischen wie die gymnastischen, und Weigel will sogar mit Rechnen „das tugendhafte Tun exerzieren". Man muß dieses ganze Jahrhundert in beständiger Uebung schwingen sehen, wie von einer Leidenschaft des *Rhythmus* getragen. Nicht zufällig hat es die Trommel gepflegt, die zum Lieblingsinstrument Ludwigs XIV. wurde, wie sie es erst wieder am Anfang des 19. für Napoleon wurde. Ludwig XIII. schon war militärisch-technischen Uebungen zugetan, und der damals aufsteigende Militärgeist Frankreichs straffte sich wie immer schon sein Musiksinn am Rhythmus. Der Alexandriner durchschaukelt im rhythmischen Gleichmaß die klassizistische Poesie dieses Säkulums, das zu Vers und Reim drängt. Der gewiß nüchterne Hobbes überträgt mit 70 Jahren noch die Kirchengeschichte in Verse und übersetzt mit 87 Homer gar in gereimten Versen. Seine säkulare Erfahrung läßt ihn die Macht der Schule und der Autorität überschätzen, weil ihm alte wie neue Ueberzeugung auf *Einprägung* zu beruhen scheint: „Wenn man heilsame Lehren zur Geltung bringen will, muß man bei den Universitäten beginnen — sind doch heutzutage Urteile im Umlauf, die bloß durch das häufige Anhören dazu gelangt sind, obgleich sie falsch und so wenig verständlich sind, als wenn man eine Anzahl von Ausdrücken durch das Los aus der Urne gezogen hätte — daher halte ich es für Pflicht der Herrscher, daß sie Handbücher über die wahren Grundlagen des Staatsrechts anfertigen lassen, über die auf allen Universitäten des Staates gelesen werden muß." So wird die Wahrheit nach *Kommando* durch Handbücher eingeübt.

So fordern es die Pädagogen damals erst recht von den Schulen. Alstedt fordert Repetitorien, Seckendorff rhetorische Uebungen, Schupp mnemotechnische, da er in der Gedächtniskunst Grundlage der Didaktik sucht. Stundenlang läßt der Gothaer Schulmethodus die einförmigen Leseübungen betreiben. Weigel verlangt, daß die Kinder von früh auf tätig sind und alles Gelernte beständig *memorieren*, und er erfindet ein Schwebesystem, in dem sie das Abc und Einmaleins „im Schwang hersingen"; ja, er schrieb auch Gedächtnisverse zu einem systematischen Lehrbuch der Jurisprudenz. Schon Ratke fordert Einprägung, indem Lehrer und Schüler immer dasselbe wiederholen und darin nicht ermüden sollen. Der Exerziereifer dieses Jahrhunderts aber bezeugt sich erst recht darin, daß er auch über die ernsten praktischen Zwecke hinaus die Uebung in Sport und Spiel fordert. Dieses ernsteste Jahrhundert der Neuzeit,

in dem schließlich ein Francke den Kindern selbst das Spiel verbietet, machte selbst das Spiel durch Uebung zum Ernst und gefiel sich ganz besonders in der Uebung von Tanz, Schlittschuhlaufen, Ballspiel und Billardspiel, die in den Ritterakademien gelehrt und auch von den Jesuiten, z. T. schon von Loyola geschätzt und gepflegt wurden. Auch ein Erzieher wie Andreä gebietet Ballspiel, Ringkampf und Exerzieren. Es ist nicht bloß der Trieb der Zeit zur Ueberlegenheit in expansiver Entfaltung, nicht bloß die von der Renaissance eröffnete Freude an der weltlichen Bewegtheit, sondern die Freude gerade an rhythmischer, an geregelter Bewegtheit, und darum an *Uebung*. Sie entsprach so sehr dem säkularen Wesen, weil in ihr das Alte das Neue beherrscht, das Eine das Viele, das Schema das Einzelne. Es war ja die Zeit, in der alles von oben reguliert war, noch ein liberaler Geist wie Pufendorf Luxusgesetze fordert und gerade ein so volksfreundlicher Fürst wie Herzog Ernst von Gotha Städter und Bauern zwangsweise zum Besuch von Predigten und Katechisationen anhielt und durch geistliche und weltliche Beamte strenge Kirchenzucht pflegte. Aber verdankte man nicht eben diesem zwangseifrigen Zeitalter die Einführung der *Schulpflicht*? In diesem Jahrhundert der Dynamik und Mechanik, der Willenskraft und Massenübung, kurz der *Regulierung*, ward der *Absolutismus erziehlich*. Der Hof wird zur Schule der Zeit in Sittenverfeinerung und Weltkenntnis und wird in seiner großzügigen Wirkung, z. B. von einem Pädagogen wie Schupp gerühmt. Der Hofmann wird zum Bildungsideal; aber er wird es, weil er selber nicht nur ein Vorbild, sondern auch ein Produkt der Formung ist.

Mehr um ihrer formenden Kraft und Kunst als um ihrer selbst willen standen in diesem Jahrhundert Fürst und Hofadel in Geltung, und darum ließ es sie selber formen und schulen. Es behandelte mit Vorliebe in einer ganzen Literatur das Thema der *Fürstenerziehung* und bildet Prinzen und Junker in Ritterakademien, die alle damals, natürlich von Fürsten gegründet wurden, Auch Wallenstein, selber, wie Schiller ihn malt, ein größter militärischer Formbildner, Stilisierer, Vereinheitlicher, gründet eine solche mitten im Kriege. Fürsten und pädagogische Reformer halten damals zusammen, weil sie im großen Zug regulieren wollen. Ratke wird vom Fürsten von Anhalt an eine Musterschule berufen und legt dem Kaiser sein Schulprogramm vor, durch das er dem Heil des Vaterlandes dienen will; ja er erklärt: „Die Lehrkunst ist der Regimentkunst nötiger und nützlicher denn alle andern Künste." Chr. Weise schätzt selbst die Poesie als nützliches Mittel der „politischen" Erziehung der Jugend. Comenius entwickelt die Notwendigkeit der Schulen für jedes geordnete Staatswesen und gibt nach dem Titelblatt seines Hauptwerkes Anleitung zur *allgemeinen Schulbildung* in einem christlichen Reich. Weigel sieht in den „Schulen die Wurzeln des gesamten Baus gemeinen Wesens". Alstedt betont die Pflicht der Obrigkeit, Schulen zu gründen und zu beaufsichtigen; Herzog Ernst von Gotha ward ja epochemachend durch seinen Schulmethodus, der einheitlich das Unterrichtswesen regelte, und noch durch weitere Anordnungen und den in seinem Auftrag verfaßten „Unterricht" über alle möglichen Dinge bis zur Ordnung des Haushalts und der Kleidung. Seckendorffs „Fürstenstaat"

und „Christenstaat“ vollenden das Ideal der *staatlichen Erziehung* und der ganz von oben her geregelten *Lebensordnung*. Fürst, Staat, Religion, Schule schlossen sich in diesem Jahrhundert zusammen zu einer absoluten, bindenden Gewalt, der das Volk als Objekt der Behandlung gegenüberstand, sei es der guten erziehlichen, sei es der schlimmen, knechtenden. Verachtet blieb das Volk zumeist auch in der Erziehung und darum auch in der Volkssprache. Es war weniger eitler Stolz und engherziger Hochmut, es war der Zug zum *Großen* und *Ganzen*, der sich nicht herablassen, nicht einsenken wollte ins Niedere und Einzelne, dieses aber dabei nicht lassen wollte, wie es ist, sondern es eben einbinden und heraufziehen wollte zum *Hohen* und *Allgemeinen* und gerade darum erziehend und disziplinierend wirkt.

9. RATIONALES SYSTEM UND METHODE

Als größter didaktischer *Universalist* in diesem Sinne tut sich *Comenius* auf, von dem nicht weniger als 147 Schriften bekannt sind, in dem der Allgemeinsinn des Jahrhunderts die Arme hoch aufspannt zur Ganzheit des Wissens und Wirkens und herrliche Saat ausstreut für die Allgemeinheit. Er will schon nach seinen Schriftentiteln die „Sprachenpforte“ öffnen und den „Bilderkreis der Sinnenwelt“, will in seiner *Pan*ergesia von *all*überall die Kräfte *zusammen*rufen zur Hebung des Menschengeschlechts, will in einer *Pan*sophia den *gesamten* Wissensschatz *zusammen*fassen, in einer *Universal*wissenschaft *alles* menschliche Wissen zur *Harmonie* und *Einheit* bringen als *Gemein*gut *aller*. Hier greift man mit Händen, wie der *kollektive*, expansive Formtrieb des Jahrhunderts zum eigentlichen Erzieher größten Stils wird. Alle Menschen aller Stände bedürfen nach Comenius der Erziehung, und so plant er eine allgemeine Unterweisung aller als Menschen Geborener zu allem, was menschlich ist, und fordert wie schon Ratke eine ausnahmslose Schulung der gesamten Jugend beiderlei Geschlechts. So schreibt er seine Didactica magna seu omnes omnia docendi artificium. Ja, artificium. Denn dieses Jahrhundert begründet die Pädagogik, wird in einem Ratke zuerst der Erziehung bewußt als einer *Kunst*, für die Comenius eine Schule der Schulen, ein collegium didacticum fordert; denn allem bisherigen Unterricht fehle Ziel, Zusammenhang, Methode und enzyklopädischer Sinn, überhaupt jene *systematische Ordnung*, die er nach dem Vorgang Alstedts verlangt. Alle großen Pädagogen fordern damals für die Erziehung Kunst, Methode, System. „Kunst“ fordern sie in dem Jahrhundert, das von Bacon bis Tschirnhaus die ars inveniendi sucht, in Boileau die art poétique und in Leibniz, der früh schon de arte combinatoria schreibt, die „Vernunftkunst“ und das in zahlreichen Praktikern und Theoretikern die „Staatskunst“, die „Regimentkunst“ (s. vor. S.) pflegt, die Herzog Rohan als die schwierigste erklärt. Nach *Methode* auch und immer wieder Methode rufen sie damals, als Bacon und Descartes Schriften über die „Methode“ verfassen, auch Leibniz zwei Schriften als nova methodus, Althusius seine politica methodicae digesta schreibt, John Ray seine methodus plantarum nova, Martini seine idea methodicae et brevis encyclopaediae verfaßt wie Ratke seine methodus generalis, der auch wesentlich

pädagogischer Methodiker bleibt mit der Forderung, daß alle Lehrstoffe nach derselben Methode behandelt werden. Lancelot schreibt seine nouvelles méthodes; J. J. Becher entwickelt in seiner methodus didactica den Plan einer Einheitsschule, und vorbildlich für das Unterrichtswesen war der Gothaische Schulmethodus.

Das 17. Jahrhundert war so erziehlich vermöge seiner *bindenden Kraft*, durch die es methodisch, ordnend und regelnd war. Auch Comenius, der über die methodus linguarum schrieb, suchte kunstgerechte und universale Methode, strenge Ordnung nach festen Grundregeln bis zum Organisationsplan für das gesamte Schulwesen, kurz, er macht aus der Erziehung *System*, wie die großen Denker des Jahrhunderts eben ausgesprochene Systematiker sind, wie damals die Neuscholastik des Suarez sich durchsetzte, weil sie aus der Aristotelesexegese System machte, wie mit Keckermanns Systema disciplinae politicae 1602 die politischen Lehrschriften einsetzen, wie der Merkantilismus die Volkswirtschaft zum System erhob, Harvey das System des großen Blutkreislaufs entdeckt, Th. Willis die erste vollständige Darstellung des Nervensystems liefert, zuletzt Tournefort das Pflanzensystem und Pufendorf und H. v. Cocceji das Rechtssystem darstellen. Gegenüber der Willkürpolitik des 16. Jahrhunderts durfte man vom politischen „System" eines Heinrich IV., eines Richelieu, eines Ludwig XIV. sprechen. Was aber macht das System? Das geistige Band, die subordinierende Konzentration des Vielen durch das Eine, und in Comenius, der da fordert, daß selbst in den verschiedensten Schulstufen nicht Verschiedenes getrieben werde, sondern dasselbe nur in verschiedener Weise, in ihm, dem Bildung, Sittlichkeit und Frömmigkeit durch eherne Verkettung (adamantino nexu) zusammenhängen, lebte ganz besonders die säkulare Kraft des *festen Zusammenschlusses*. Der Sinn der Zeit begriff aus der Not die Notwendigkeit, das Absolute, den Halt des Einen. Wie Schröder im Kirchenlied ruft: „Eins ist not", so schrieb Comenius als sein Testament sein unum necessarium.

Aber er fordert damit die geistige Bindekraft, die *Allgemeines* und *Gründe* sucht, „Grundregeln", und darum *rational* ist. Ratio vicit, vetustas cessit — so lautete schon Ratkes Lebensmotto, das er auf seinem Petschaft trug. Andreä schreibt über „vernünftige Gestaltung des Unterrichts", und Fénélon heißt alle erziehlichen Forderungen mit Vernunftgründen stützen. Eine grammaire générale et raisonnée schreibt Lancelot, und Stahl verfaßt Vorlesungen selbst über rationale Chemie. Ja, in diesem enzyklopädischen Jahrhundert plant J. Wilkins einen „Weltkatalog mit einer systematischen Gruppierung aller Begriffe". Aber nicht nur Erziehung und Wissenschaft, die selber schon aus einer Rationalisierung des Lebens hervorgehen, bringen im 17. Jahrhundert ihr rationales Streben zum Bewußtsein und Ausbau, das ganze Leben wird nun rationalisiert, weil es zentral gebunden, geregelt, geordnet wird, und das 17. Jahrhundert wird zum klassischen Jahrhundert der „*Staatsräson*" (ratio status, ragione di stato), über deren Entwicklung jetzt das klassische Werk von Meinecke belehrt. „Politik oder Staatsräson wird im Mittelalter überhaupt nicht anerkannt" (F. Kern). Es gehört der Verweltlichungszug der Renaissance dazu,



aber zugleich eine Erhebung über ihren bloßen, noch irrationalen Individualismus, kurz es gehört Barockgeist dazu, um die „Staatsräson" zur Höhe zu führen. Macchiavell bleibt wohl noch zu sehr Irrationalist für die eigentliche ratio status. Das weitere 16. Jahrhundert macht zwar zuerst die Staatsräson zum Schlagwort; aber mit schlechtem Gewissen, in Scheu vor dem unchristlichen, unmoralischen Macchiavellismus, vor dem Eigennutz der Staatskunst. Erst am Ende des Jahrhunderts setzt mit Botero eine theoretische Behandlung der Staatsräson ein, und noch bei Paruta ist sie damals Ausdruck für politischen Opportunismus. Um 1600, so findet Meinecke, wird das Problem der Staatsräson modern, und unzählige Schriftsteller schreiben damals über Staatskunst: erst mit dem 17. Jahrhundert wird so die Lehre von den Staatsinteressen zur „Wissenschaft". Die ratio status wird zum aenigma säculi. Nicht nur italienische Handwerker streiten sich nun in den Kneipen über Staatsräson, Gottfried von Jena veranlaßt allein 34 Dissertationen über dieses Thema. Die um 1604 einsetzende deutsche Literatur über Staatsräson schöpft aus der italienischen, die namentlich in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts unerschöpflich ist, und durchzieht es bis zu seinem Ende; dann aber versiegt sie bezeichnenderweise, als das Barock sich im Absolutismus vollendet hatte, und das Jahrhundert der Aufklärung beginnt. Gewiß ist diese gerade bei den minder geeinten und darum minder mächtigen Völkern, bei Italienern und Deutschen, so aufschwellende Literatur dort mehr Sache der Juristen, Theologen, Schulmänner, kurz der Gelehrten, aber sie zeigt eben, daß die Wissenschaft nach der praktischen Bindung des Lebens, nach der Politik hinstrebte. Doch ebenso strebte auf der anderen Seite die staatliche Bindung, die praktische Politik eben nach Rationalisierung. „Politiker" heißen nun die Verfechter der Staatsräson oder „Statiker" die in der „Staatsvernunft" Erfahrenen. Aber diese *Rationalisierung* gewinnt gerade erst im absolutistischen Machtstaat, in Frankreichs Zentralismus, Etatismus, Militarismus, Merkantilismus ihre volle Auswirkung und darum erst im Barock; denn sie wird da zum dringenden Bedürfnis und zeigt ihre ordnende Kraft gerade erst am großen Herrschaftsstoff. L. Sommer stellt in ihrem Werk über die österr. Kameralisten fest, daß der Schwerpunkt der literarischen Entwicklung des deutschen Merkantilismus im kaiserlichen Oesterreich liegt, damals als Hornigk „Oesterreich über alles" schreibt und J. J. Becher über die Ursachen der Bevölkerungs- und Nahrungszunahme u. dgl. Der rational geleitete *Großstaat* wie der rationale Großbetrieb, die auch Tröltsch für den modernen Europäismus charakteristisch findet, haben ihre Wurzeln im Barock. Ja, der große Staatspraktiker Richelieu, der Inthronisator des Absolutismus, setzt nach Meinecke in seinem Testament „die Göttin Vernunft auf den Thron — nicht die Vernunft des 18. Jahrhunderts, die noch über dem Staat thronen wollte, sondern die dem Staat immanente Vernunft. Sie ist — nach ihm zugleich ein Ausfluß der allgemeinen, das Weltall leitenden Vernunft", — so wie andere damals von der Staatsräson des lieben Gottes sprechen und Bossuet die königliche Staatsordnung auf die göttliche Weltordnung stützt. Ja, die Welt, der Staat, der Glaube, die Wissenschaft wird damals rationalisiert und ebenso die Kunst.

Aimez donc la raison, ruft Boileau, der alles klar Gedachte und Wahre für schön erklärt, und in einem Dryden und Ben Jonson wird die englische Dichtung zur kunstgerechten, verständigen Technik. Auch die Poesie galt als *lehrbar*. Alles wird rational, weil es auf Allgemeines, auf Regeln gezogen wird, selbst die Phantasie. Die Dichter werden zu Didaktikern, und fast zahl reicher als die Poeten sind die Poetiken. Der französische *Klassizismus* geht mit dem französischen *Rationalismus*, und so sehr sich Boileau und Malherbe als Antipoden gebärden, sie suchen doch beide verständige Ordnung und Korrektheit; nicht minder suchen sie Opitz und all die deutschen Sprachgesellschaften damals, all die Schulmeister der Poesie, die auch wie Chr. Weise die Poesie als nützliches Erziehungsmittel betrachten, nicht zu reden von Hausdörffers „poetischem Trichter". Lehren, erziehen wollten sie alle, auch La Fontaine mit seinen Fabeln wie La Bruyère mit seinen „Charakteren", der, wie Gundolf findet, als Sohn des Klassizismus statt Individuen Typen, Gattungswesen herausstellt.

10. REALISMUS ALS KAUSALE, PERSPEKTIVISCHE, MATHEMATISCH-MECHANISCHE WELTBEHERRSCHUNG

Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts ist eine Bindung zum Allgemeinen, Einen, Ganzen, und darin erneuert das Jahrhundert der Restauration und der Neuscholastik mittelalterlichen Geist. Aber es hat doch zugleich den Weltdrang der Renaissance geerbt, und so strebt es die allgemeine Bindung real durchzusetzen. Der *Realismus* gehört wie der Rationalismus zur Signatur dieses Säkulargeistes, der über die Abstraktion hinaus zur Macht *expansiver Verwirklichung* strebt. Das Wort wird stark in dieser muskulösen Zeit; aber es genügt ihr nicht und genügt sich selber nicht: es will Tat werden, will faßbar, schaubar werden in der Realität. Auch hier waltet neben dem rationalen Formsinn der realistische Stoffsinn — nicht nur in der Freude an anschaulicher Fülle bei Grimmelshausen. Die Fuggerzeitungen des 17. Jahrhunderts zeigen eine auffallend urteilslose Sachlichkeit, mit der sie über Egmonts Hinrichtung und andere Zeitereignisse wie über Prozessionen als bloße Schauspiele berichten. Auch die Pädagogen verbinden mit ihrem Rationalismus baconischen *Empirismus*. Schon Ratke will alles durch Erfahrung und Experiment lehren: „Erst die Sache, dann das Wort!" Auch Comenius fordert den Parallelismus des Sach- und Sprachunterrichts wie Weigel mit jeder fremden Sprache zugleich eine „Realokkupation". Höchst sonderbar und doch aus dem Gesamtzug verständlich drängt dieses schulmeisternde Säkulum auf Praxis, auf tätiges Leben, wie es Comenius fordert, ja auf *technische* gewerbliche Künste und Fertigkeiten und begründet geradezu die *Realschule*, deren Programm namentlich bei Weigel einsetzt und merkwürdigerweise gerade vom Pietismus ausgebildet, am Ende des Jahrhunderts von Francke entwickelt wird, der in seinen Schulen zuerst die Realien der Naturkunde wie der Geschichte selbständig neben dem Sprachunterricht einstellte. Der realistische Zug im pädagogischen System macht sich auch unter den Oratorianern bei Lamy geltend. Schon in Ratkes Unterrichtslehre ist baconischer Geist spürbar, d. h. der Zug der *Beherrschung* der Realität,

wie sie sich schon im politischen und wirtschaftlichen Leben damals zeigte. Der Humanismus des 16. Jahrhunderts muß jetzt dem Realismus Raum geben, und die Wirklichkeit, die mit der Renaissance in die Scholastik eindrang, wird jetzt dynamisch gespannt. Nicht so sehr die Persönlichkeit als solche, noch das Wissen als solches wird ausgebildet, als vielmehr die Herrschaft der Persönlichkeit durch das Wissen, das „*Können*" im Wissen, eben die „*Kunst*", die *ars*, mit der in den damaligen Programmen die Wissenschaft merkwürdig oft verbunden, ja einsgesetzt wird. Das Bedürfnis des Herrenstandes, des Hoflebens, führt zur Gründung von Ritterakademien, in denen auch Politik und Recht wie moderne Sprachen, Reiten, Fechten, die Kunst der Schlachtordnung und Befestigung und andere weltliche Künste gelernt werden. Was in ihnen gelernt wird, sind Kraftentfaltungen, Beherrschungen des Lebensstoffes, speziell auch des Leibes, dessen Pflege durch Sport und Spiel in den Jesuitenschulen viel betrieben wurde und dessen Gesundheit nach dem Grundsatz mens sana in corpore sano auch sonst von Pädagogen wie Comenius, Seckendorff, Weigel betont ward.

Aber all dies gibt erst eine individuelle Kraftentfaltung und Realmacht des Subjekts; es ist aber gerade der Sinn für die *objektive Allgemeingültigkeit* im Gegensatz zur subjektiven Willkür, was damals Rationalismus und Realismus vereinigt. Diese weltliche Allgemeinheit ist gegeben in Staat und Natur — sie gilt es zu beherrschen im Barock. Der von der Renaissance gehobene Mensch lebt fort, aber er strebt nun über sich selbst hinaus ins Allgemeine. Der Humanismus, das überlieferte Vorbild der Alten genügt nicht mehr. Richelieus Testament warnt davor, die Regierungskunst aus Büchern zu lernen — nicht etwa nur, weil sie bloß allgemeine Regeln geben; die Renaissance selber schöpfte ja weniger aus Aristoteles' Politik als aus Plutarch und den Historikern, die vielmehr individuelle Beispiele zu praktischen Vorbildern bieten, und andererseits ging doch gerade das 17. Jahrhundert mit seiner Rationalisierung der Politik auf allgemeine Regelung. Meinecke findet auch bei den Darstellern der Staatsräson damals den Idealbegriff des bonum publicum noch starr allgemein, im discours das Individuelle klassifiziert, und selbst bei Rohan die Interessen der einzelnen Staaten nicht individuell genug, sondern zu generell orientiert auf das monotone Prinzip der Staatserhaltung und Machtsteigerung. Und doch findet er: „Es ist, wenn man Rohan liest, wie wenn man aus dem 16. in das 17. Jahrhundert hinübertritt". Der säkulare Unterschied ist also hier wieder in aller Deutlichkeit anerkannt; aber worin besteht er? Nicht einfach in der Individualisierung; denn gerade die Renaissance, zumal im 16. Jahrhundert, suchte das Individuelle gegenüber der scholastischen Verallgemeinerung, und gerade das 17. erneuert die absolute Macht des Allgemeinen; aber während die lösende Renaissance diesem Absolutismus das Recht des Individuellen, Relativen, Variablen nur gegenüberstellte, verbindet das Barock beide, indem es das Besondere, Wechselnde als *Teil* und *Mittel an das Absolute, Konstante bindet.* Die Staatsräson des 16. Jahrhunderts von Macchiavell an ist selber individualistisch, partikularistisch, relativistisch, opportunistisch; sie löst sich vom allgemeinen Grunde der Moral

und Religion und mindestens von den Staatsgesetzen. Auch der princeps Bodins ist legibus solutus. Der einzelne Fürst und Staat folgt seinem Interesse.

Die *Staatsräson des Barock* verleugnet nicht diese Interessenpolitik, aber erhebt sie ins Große, Allgemeine, Rationale, Gesetzliche zu einer neuen Ordnung. Jeder folgt seinem Interesse, und dabei unterwirft der Starke den Schwachen, und die großen Fische verschlingen die kleinen — doch eben dies ist allgemeines Lebensgesetz. So lehrt schon Boccalini, wohl mit Schauder und Hohn und doch mit Achtung vor der Tatsache. Die *Macht* ist *Realität*, der *Zwang notwendig*, und das Barock hat ja wahrlich das Recht des Stärkeren verwirklicht. Auch andere, wie Conring, Comenius leiden unter dem Konflikt von realer und idealer Norm, von Kratos und Ethos, der ja namentlich ein Konflikt von Staat und Religion war. Aber gerade das Barock sucht ja beide auszugleichen, Thron und Altar zu verbinden als gegenseitige Stützen (vgl. S. 347 f.). Denn „der Königsthron, sagt Bossuet, ist nicht der Thron eines Menschen, sondern Gottes selbst". Gewiß, die Macht übt Gewalt, aber auch die Moralisten des Barock räumen ein, sie schafft dadurch *Ordnung*. Denn sie schrecken alle zurück vor der blinden Gewalt zügelloser Massen. Die *Macht* ist notwendig; denn sie *bindet* die *Masse*, die unwissende, und ihr gegenüber ist sie das höhere, das rationale Prinzip. So rechtfertigt sich die Gewalt in der rationalen Berechnung als das kleinere Uebel, als das Mittel zu höherem Zweck, als Relatives im Dienst des Absoluten. Der Gesetzesbruch wird nun sanktioniert durch „Staatsnotwendigkeit". Der *Zweck heiligt* die *Mittel* — dieser den Lehrmeistern des Barock, den Jesuiten zugeschriebene Satz ist bewußt oder unbewußt das Grunddogma, ja die Triebkraft des Jahrhunderts; denn er ist der *Satz der dynamischen Bindung*. Und er bindet doppelt. Er bindet kausal das Mittel an den Zweck, und er rechtfertigt diese Bindung erst dadurch, daß dieser Zweck ein höherer, allgemeiner ist, an den das Mittel eben als einzelnes, relatives gebunden ist. Das *Wesen des Barock* ist nun einmal *Herrschaft*, sowohl statische, theoretische Herrschaft des Allgemeinen wie dynamisch praktische Herrschaft des Zwecks.

Der Zweck beherrscht die *Bewegung*, von der das Barock erfüllt ist, nachdem die Renaissance gegenüber dem Mittelalter die Welt in ihrer Wechselfülle eröffnet hat. Und der Zweck, der rational bewußte, beherrscht die Bewegung durch das *Mittel*. Staatsräson, ragione di stato heißt die „Kenntnis der Mittel einen Staat zu gründen, zu erhalten und zu vermehren". Mittel heißt μηχανή, und die *Rationalisierung* der Politik im Barock führt zu ihrer *Mechanisierung*. Auch Meinecke findet im 17. Jahrhundert den Sinn für politische Technik, Rationalität und Zweckmäßigkeit entwickelt und zeigt, wie der Staat damals sich aus dem Feudalismus, aus einer Zusammensetzung widerspruchsvoller Elemente nur herausringen konnte durch das „mechanische Mittel eines wohlberechneten Machtapparats". Man will damals realistisch in einer Art *Staatsmechanik* die Bewegungsgesetze der fremden Staaten und dadurch erst recht des eigenen erkennen und gewinnt schließlich „Einsicht in den Mechanismus des europäischen Gleichgewichts". Die Staatsräson fordert eine „straffe und konzentrierte" Denkweise. So zeigt der discours von 1623/24 die Gehorsam fordernde spanische

Macht kettenartig gleich einem Kanalsystem sich ausbreitend, und so entwickelt auch Rohan die technischen Mittel der Staatskunst an Spanien, „dieser großen Maschine, zusammengesetzt aus so vielen Teilen". — Richelieus Staatsvernunft, der ja auch Rohan folgt, ist eine „mit eiserner logischer Konsequenz, ja fast mechanisch durchgeführte Idee, höchst allgemein, konstant und abstrakt als Prinzip, höchst individuell, wandelbar und konkret in den Einzelfällen staatlichen Handelns. Gelangt sie in ihm zur Herrschaft, so wird das Regierungshandwerk dadurch völlig rationalisiert und determiniert. Der Staatsmann verliert die Freiheit des willkürlichen, persönlichen Handelns. Er wird zum Soldaten im Dienste der Idee" (Meinecke). Stellt sich somit nicht die Politik dieses wohl typischsten Staatsmanns des Barock unverkennbar als *strengste, rationale Bindung* dar? In ihrem „mechanischen, schachspielhaften" Charakter erscheint diese politische „Technik" als „seelenlose Rechnung", als Kunst beständig bewegter Mittel. Es beginnt da die hohe Zeit der politischen *Mittler*, der Diplomaten, Korrespondenten, Agenten, Spione, Subsidienempfänger, die eifrig am Werk sind, ihre politischen Fäden zu spinnen, wie Richelieu fordert: es gilt unaufhörlich verhandeln, offen oder geheim. Die *arcana* und die *simulacra* imperii spielen damals eine gewaltige Rolle in der politischen Praxis und Literatur, und die Sprache wird schon zur Kunst, die Gedanken zu verbergen; denn wie ein politischer Autor damals klagt: „Das Leben der Menschen ist ja doch nichts anderes als Täuschung und Verstellung." Selbst die „Rosenkreuzer" verbergen sich, und der protestantenfreundliche Sarpi klagt: „ich muß eine Maske tragen". Scheinbilder von Freiheit und Rechten und sonst leere, politische Formen heben sich als bloße Vordergründe ab von den geheimen Hintergründen der Machtinteressen in diesem Jahrhundert des Formalismus und der Repräsentation, der Schaustellung, der Kleiderpracht, der „Staatsmäntel" (vgl. S. 355) und Bemäntelungen, in dem alles, auch das Heiligste, auch die Religion zum Mittel der Politik, zum instrumentum regni ward und überhaupt eine „eigene Atmosphäre kühler und zweckbewußter Nüchternheit" herrscht (Meinecke), eine kalte *utilitarische Kalkulation* das Handeln bestimmt, wie ja die Staatsräson des Barock mit seinem Merkantilismus zusammentrifft.

Wie aber verträgt sich damit, daß es doch zugleich das Jahrhundert der Leidenschaft ist und des hingebendsten fanatischen Glaubens? Es verträgt sich damit, wie nach M. Weber und Tröltsch der Calvinismus mit dem Kapitalismus förderlich zusammengeht, indem das gläubige *Herz*, das für das Jenseits und die Ehre Gottes lebte, den *Kopf* freigab für die nützliche Berechnung und Beherrschung des irdischen Lebens. Beides sind *Bindungen*, die innere wie die äußere, die sich ergänzen. Das Barock war nun einmal das Zeitalter der Extreme, der absoluten Expansionen, das Zeitalter des *Fanatismus* und des *Mechanismus*. Es reißt all seine Lebensglut in das Eine hinein und steht allem Andern, Vielen in kältester Fremdheit gegenüber, im Pathos der Distanz. Alles Blut strömt dem herrschenden Absoluten zu, von dem das Relative abfällt als beherrschter blutloser Mechanismus. „*Affekt und Bewegung*" nennt J. Burckhardt die Kennzeichen des Barock, und der Affekt treibt und beherrscht eben die Bewegung

als bloß dienende, mechanische. Der Affekt des Barock schwillt über das von der Renaissance erweckte individuelle Interesse hinaus zur absoluten beherrschenden Leidenschaft. Ueber „Staatskunst und Leidenschaft im 17. Jahrhundert" konnte da Stieve eine besondere Abhandlung schreiben, in der Meinecke neben der unverkennbaren großen Rolle der Leidenschaft nur die Hervorstellung des gleichzeitigen Gegensatzes, der rationalen Interessenpolitik vermißt. Doch diese Gegensätze ergänzen sich, ja schlagen zusammen, weil die Leidenschaft eben das Interesse war, dem die rationale Politik als Mittel diente.

Als *dienendes* aber ist das bloße *Mittel* heteronom, ohne Eigenleben, ohne Eigenwert und kann daher nicht moralisch beurteilt werden. Es folgt, es gehorcht in diesem Jahrhundert der Subordination dem absoluten Interesse. Der Absolutismus darf, ja soll nach den Verfechtern der Staatsräson auch mit an sich unmoralischen Mitteln arbeiten, die aber eben als Mittel nur relativ, moralisch indifferent sind, so mit einem Denunziantensystem und Intriguenspiel, in dem die Minister gegeneinander ausgespielt werden, ja mit Gewalt und Mord. Schon Boccalini billigt es nicht nur, daß der Fürst Schriften, die seinem Interesse zuwiderlaufen, unterdrücke, sondern daß er auch seine Verwandten morde — aus Liebe zum Volk. Denn hier liegt eben der Unterschied der Staatsräson des Barock zum bloßen Individualismus der Renaissance. Das *Mittel* mag *unmoralisch* sein, doch der *Zweck*, der es heiligen soll, muß selber heilig, *überindividuell*, allgemein sein. Der Fürst mag das Recht brechen, aber für das „öffentliche Wohl", das die Politiker des Barock immer wieder betonen. Auch hier *siegt* das große *Allgemeine* über das Individuelle. Der Fürst soll tun, was er „selber haßt", ja was gegen sein Gewissen geht — aus höherer Staatsnotwendigkeit. „Der kluge Staatsherr", meint Keßler, duldet so auch die Leibeigenschaft als das kleinere Uebel zum Besten des Staates. Das Allgemeininteresse entscheidet, die allgemeine Stimme, das höhere Recht. Auch der Friedensbruch der Annexionen Ludwigs XIV. wird durch Reunionskammern zum „Recht" gestempelt, auch der Mord an Wallenstein erfolgt erst nach geheimer Rechtsuntersuchung. Doch mehr: Der Fürst darf das positive Recht verletzen für das „öffentliche Wohl", nicht aber das allgemeinere Recht, das göttliche und natürliche. So ethisiert sich immer mehr die Staatsräson, und man darf nicht in blinder Parteinahme den *Barockabsolutismus* nur als blinden Berserker der Gewalt und Willkür anklagen und vergessen, daß er doch der *Schöpfer des modernen Staates* mit seinem Beamtentum ist, der Erwecker der Staatsgesinnung, gerade indem er die herrscherliche Person aufweitet zum Allgemeininteresse, zum Träger des Staatsrechts. Er *ethisiert* schon die *Politik*, je mehr er sie *rationalisiert*, sie *verallgemeinert*. Die Leidenschaft ist gewiß irrational, aber indem sie sich ins Absolute steigert, beherrscht sie als allgemeine die niederen Sonderleidenschaften und regelt und richtet sie. Der habsburgische Imperialismus, heißt es da, sei aus Maßlosigkeit gesunken, und Rohan fordert: man solle sich in Staatsdingen nicht ungeregelten Wünschen überlassen, die über unsere Kräfte gehen. So reinigt das Barock sich selbst, seine eigene Leidenschaft durch rationale Regelung, durch Bindung des Einzelnen an das Allgemeine, der Mittel an den Zweck.

Bindende Vernunft beherrscht im Barock den Staat in Staatsräson und politischer Technik, bindende Vernunft beherrscht damals auch die Natur als mechanisches System.

Der *weltliche* Zug der Renaissance lenkte den Blick auf die großen Realitäten von Staat und *Natur*. Aber erst das Barock hob beide *zur Macht*, zu *überindividuellen Bindungen des Lebens*. Auch die Natur beherrscht nun das menschliche Handeln. „Die Kunst vermag nichts als die Natur nachzuahmen" — diesen auch an Bacon anklingenden Spruch wählt sich Comenius zur Grundlage, und er entwickelt seine methodischen Grundsätze als solche der Natur, wie es schon Ratke wollte, der da fordert: omnia juxta methodum naturae, und nach ihm beruft sich der Gothaer Schulmethodus auf die „Natur" und will den „Unterricht von natürlichen Dingen" pflegen; denn, erklärt Schupp, „die Natur tut mehr als die Kunst". Auch Fénélon findet als Erzieher: man muß sich begnügen, der Natur zu folgen und ihr zu helfen. Aber das große Wort Natur birgt mancherlei Sinn und tönt dem 17. Jahrhundert anders im Ohr als dem 16. oder 18., jetzt nicht so sehr mit dem Lockruf zu Freiheit, Buntheit, Eigenheit, Echtheit wie bei Vives, Montaigne u. a., die mit solchen Idealen im 17. Jahrhundert seltener und leiser nachklingen, wie als Vorbild von fester *Ordnung*, *Harmonie* und *System*. Gott, Kunst und Natur sind für Comenius die Prinzipien der Allweisheit, die Natur eben nur im formenden Zusammenschluß mit Gott und Kunst. Es ist die methodus naturae, die da betont wird, die Natur als Muster und Lehrmeister, als Quelle von Grundsätzen und Gesetzen, wie im Naturrecht und in der Naturreligion Und darum verträgt sich diese Natur mit der Vernunft, und gerade der *Rationalismus* des 17. Jahrhunderts blickt auf die Natur und betont deshalb auch die Anschauung. Wie Descartes, Herbert und andere Denker drängen im Unterricht Fénélon, die Oratorianer, Comenius, Andreä und andere Pädagogen auf die Anschauung, die sinnliche Gegebenheit. Comenius will alles durch möglichst viele Sinne leichter eingängig machen, vornehmlich durch den Gesichtssinn.

Ueberhaupt das *Auge*, der umfassende, sozusagen monumentale Sinn, ist der beherrschende des 17. Jahrhunderts, das die *Schau* über die gegebenen Eindrücke hinaus zur Kunst ausbildet in der Pflege der Malerei und des Theaters. Es ist *theatralisch* und *malerisch*, selbst in der Religion und Erziehung. Die Kirche füllt das Auge mit dem Glanz ihrer Prozessionen, Bauornamente, Heiligenbilder, und die Lichtwelt wird wieder zur Idealwelt wie in der Hochscholastik (s. S. 211 ff.). Comenius bietet in seinem orbis sensualium pictus das erste Bilderbuch für den Unterricht. Schupp und Andreä lassen die Schulhäuser mit lehrreichen Gemälden schmücken wie Campanella die Fassaden seiner idealen Sonnenstadt. Damals ward auch das Schuldrama in Deutschland ein Hauptzweig der Literatur; die Maintenon veranlaßte Racine, für die von ihr gegründete Schule von St. Cyr Tragödien zu schreiben, und die Jesuitenschulen pflegten Theateraufführungen wie Deklamationen und Disputationen. Bacon wußte, warum er damals, was uns heute unverständlich ist, die auf die Autorität pochenden Vorurteile idola theatri nannte. Campanella findet uns „in das Theater der Erde hineingesetzt; denn auch die Natur ward zum Schauspiel. Bauhin

schreibt seinen pinax theatri botanici, und Petty empfiehlt die Gründung eines theatrum botanicum, Vanini verfaßt sein „Amphitheater der göttlichen Vorsehung". In diesem Jahrhundert werden auch die Sternwarten in Paris und Greenwich begründet, und Kircher erfindet die laterna magica. Um 1600 wird das Fernrohr erfunden und das Mikroskop zuerst angewandt, 1625 zuerst in der Biologie methodisch verwertet, und ferner das Spiegelteleskop erfunden. Die Gesichtswelt wächst so viel weiter ins Große wie ins Kleine. Brechung, Beugung und Geschwindigkeit der Lichtstrahlen werden berechnet, die Gesetze der Farben gefunden, und in Galilei und Kepler, Huyghens und Newton vollzieht sich eine großartige Erweiterung der Lehre vom Licht. So wird das Schauen zur *rationellen Kunst* gespannt, und das Zeitinteresse wirft sich voll Eifer auf die *Optik*, die als Unterrichtsfach bei Alstedt zugleich mit Astronomie und Architektonik erscheint, und auch Comenius redet von der Optik in der Mutterschule. Die Anschauung von der Natur wird eben zugleich als Kunst, in technischer Beherrschung gesucht. Ueberhaupt *technische* Schulen fordert man damals wie Petty ein gymnasium mechanicum. Er fordert auch ein astronomisches Observatorium, eine Sammlung von Maschinenmodellen, eine Menagerie und eine Klinik. Cowley entwirft den Plan einer Akademie mit botanischem und zoologischem Garten samt Sternwarte, Museum und Bibliothek. Campanella preist wie Bacon die artes mechanicae, und seine Sonnenstädter haben Teleskope, Telephone, Flug- und Schiffsmaschinen, und sie ehren die Erfinder als Heroen. Auch ein Pädagoge wie Schupp schätzt die artes mechanicae, so daß ihm ein ingeniöser Handwerker und Künstler mehr gilt als zehn gelehrte Doktoren. Weigel gar beklagt, daß Deutschland verarmte, weil da die praktischen Künste und Handwerke nicht so gedeihen wie anderswo, und er hat in seinem eigenen Haus einen Fahrstuhl und eine Wasserleitung angelegt. Ja, er versteht Gott als den großen *Weltmechaniker* und will ihn aus der harmonischen Ordnung der Natur erweisen. Da der Mensch „von Natur zum Wissen der realen Dinge geneigt" ist und die Kinder Interesse für die „Werke der Natur" haben, solle man ihnen auch geordnete Sammlungen vorlegen. Schließlich fordert auch Herzog Ernst für seine Schulen Gewichte, Wagen, Lineale und Zirkel.

Unverkennbar ist es die *Mathematik* mit ihrem *Ordnungssinn*, die da bis ins *Religiöse* hinein die Brücke schlägt zwischen dem *Vernunft*sinn und dem *Natur*sinn des Jahrhunderts. In Geistern wie Pascal und Mersenne verbindet sich ja der mathematische Geist mit tiefer Gläubigkeit, und die Mathematik wird nun als Schulfach vorgerückt von den Oratorianern wie in den Ritterakademien, von Comenius, Schupp, Seckendorff, Andreä und schließlich auch von Locke, der im Lehrplan außer Rechnen die Kenntnis der 6 ersten Bücher des Euklid fordert. Weigel wird aus religiösen Gründen der Fanatiker der mathematischen Erziehung: Gott habe nach der Weisheit Salomonis alles nach Zahl, Maß und Gewicht geordnet und daher den Menschen zum Rechner bestimmt, der seine Schöpfungen betrachten, seine Werke gebrauchen wolle und durch Mathematik, in der sich die Vernunft betätige, zur Frömmigkeit und zu allen Tugenden komme. Und nun wird alles im Zahlenrhythmus geregelt. Comenius, der übrigens

im Gymnasium eine „mathematische Klasse" verlangt, baut vier Schulstufen von je 6 Jahren und entwickelt z. B. in seiner Sprachenpforte tausend Sätze in hundert Kapiteln, und Alstedts oft nachgesprochenes Rezept fordert je 8 Stunden Schlaf, Essen und Arbeit. Weigel behandelt in seinem „Wurtzel-Zug" 45 Schullaster, und er kennt 32 Tugenden, 16 personale, 16 reale, beide zu je 4 geordnet, und er schwört bei der pythagoreischen Vierzahl. Dieser Neupythagoreer sieht ohne Mathematik „die Menschen gezwungen, ein ganz erbärmliches Leben zu führen" und mit dem Zurücktreten der „Lehre von der Quantität" aus der Schule alle Laster hereinbrechen; denn die „Quantitäten sind gleichzeitig die Ursachen der Qualitäten". Man muß hier das 16. Jahrhundert zur Folie nehmen, dessen Spekulationen die Strenge mathematischer Bindung vermissen lassen und das seinen unmathematischen Sinn öfter bekundet (vgl. S. 326). Demgegenüber kann man von einem mathematischen furor im 17. sprechen, das nicht nur große Mathematiker hervorbrachte, z. B. in John Napier die Logarithmen erfunden, sphärische Dreiecke berechnen lehrte u. a. m., das den mathematischen Sinn auch beim breitesten Publikum voraussetzen darf. Da liest Descartes auf der Straße einen Maueranschlag zu Breda, der zur Lösung einer mathematischen Preisaufgabe auffordert. Descartes selber strotzt ja von Mathematik, die ihm das Heil aller Wissenschaft und das Vorbild aller Methode bedeutet, so daß er bekennt: „Alles geschieht bei mir auf mathematischem Wege." Auf Spinozas mathematische Universalmethode sei vorläufig nur hingedeutet. Aber auch Hobbes erklärt: „Unter Denken verstehe ich Rechnen — alles Denken geht zurück auf Addition und Subtraktion." Und Leibniz bekennt: „Meine Metaphysik ist ganz mathematisch"; „die Philosophen haben ebenso nötig Mathematiker zu sein wie die Mathematiker Philosophen." Noch an der Säkularwende erschien von Chr. Wolff die philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta.

Es ist eben nicht die Mathematik als solche, sondern ihre *Realisierung* in der Weltauffassung, in der Anschauung, in der *Praxis* und *Technik*, was das mathematische Interesse des 17. Jahrhunderts in solche Höhe wie in solche Breite führte und seinen theoretischen wie praktischen Fortschritt bedingte. Wie sagt Hobbes? „Was die Gegenwart von der Barbarei der Vergangenheit scheidet, das verdanken wir fast alles der Geometrie, denn was wir der Physik schulden, das schulden wir vorher der Geometrie." *Mathematisch* denken, schauen und wirken wollte dieses Zeitalter. So erwacht bei Jakob Bernoulli, dem ersten berühmten Mathematiker dieses Namens, damals beim Schauen geometrischer Figuren der mathematische Sinn, und C. A. Bernoulli leitet jetzt im Gedenkbuch der Familie sicherlich zutreffend diesen Geist aus dem des Barock her. Neben der „anschauungsfrohen Geistesanlage" ist es der kaufmännische Zahlensinn, den die Familie schon vorher betätigt hat. Theoretisch und praktisch zugleich ist eben das Barock, weil es die *Anschauungen haben*, aber zugleich *beherrschen* will. Der damals aufsteigende kapitalistische Geist entspricht nicht nur der calvinistischen Glaubensbindung (nach M. Weber und Tröltsch), sondern als solcher schon der Zahlenbindung, denn er ist „rechnerisch" (Sombart) als ein Geist der Pleonexie. Die nationalökonomische Quantitätstheorie verbreitet sich

damals, die die Preisbildung kausal berechnen läßt. Der im Barock siegreiche Merkantilismus bedeutet ja keine bloße Beschreibung oder Spezialisierung, sondern eine dogmatische Wertung und absolute Normierung; er ruht auf der Theorie der Handelsbilanz als Zentraldogma (Oncken) und will ja die Steuerkraft und damit überhaupt die Staatskraft steigern, und staatspraktisch „steht und fällt er mit dem Absolutismus" (L. Sommer). Er ruht auf der absoluten Konzentrierung des Staates, auf seiner inneren und äußeren Bindung zum anspruchsvollen „Körper", zum „Ungeheuer" (vgl. S. 351), auf einer Art politischem Molochdienst, auf einer seinerzeit nützlichen, ja notwendigen absoluten Vereinheitlichung von Geld, Macht, Staat, Fürst, Oekonomik, Politik, Dogmatik, Technik und Mathematik schlagen hier zur Bindung zusammen. Am klassischsten in Frankreich; in Holland und England mehr in expansiver Richtung. Petty wird nun zum Begründer der politischen Arithmetik. Auch im leidenden Deutschland entsteht im 17. Jahrhundert die Kameralwissenschaft (s. die Schrift von A. Nielsen). Damals als die Zahlen für die Einheitsmacht praktisch werden, erklärt Herzog Rohan Mathematik neben Geschichte und Geographie als die wahre Wissenschaft des Fürsten. Zumal die praktische Anwendung der Mathematik in der *Mechanik* weckt so breites Interesse, daß die Pariser Gesellschaft nach La Rochelle reist, um die Belagerungstechnik zu beschauen. Aber worin besteht nun nach Weigel der ideal-praktische Wert der Mathematik als „Tugendschule", ihr Vorzug darin gegenüber dem Sprachunterricht? Ein Wort habe viele Bedeutungen, die Zahl nur eine, und sie ist kontrollierbar und daher sicherer. Die mathematischen Regeln kennen auch nicht wie die Sprachregeln Ausnahmen und lehren den Kindern „Maß und Weis'" auch in ihren Sitten. Schon vorher pries Petty die Elemente der Arithmetik und der Geometrie als „spezielle Heilmittel für einen flatterhaften und unbeständigen Geist". So ist es wieder die *bindende Kraft*, die das 17. Jahrhundert an der Mathematik hochschätzt und die es ihr ebenso leidenschaftlich in die Arme treibt wie der Strenge des Glaubens und Gehorsams.

Das 17. Jahrhundert war sicher seit zwei Jahrtausenden das größte, fruchtbarste für die *Naturwissenschaft*. Aber woher kommt dieser Vorzug und wohin zielt er? Denn in all seiner Größe bleibt es doch einseitig gerichtet, nicht nur als naturwissenschaftlich überhaupt, sondern auch innerhalb dieser Wissenschaft. Als Grundkraft der Naturforschung im Barock offenbart sich wieder der Bindetrieb, der nach seiner vorwiegend religiösen Anziehung im Mittelalter inzwischen durch die Renaissance verweltlicht worden, nun sich eben auf die weltliche Existenz als *Ganzes*, auf die Zusammenfassung des irdischen Daseins, auf das Band des Universums richtet — denn als solches versteht das Barock die *Natur*, nicht als die freie Lebensentfaltung, nicht als die Buntheit des Besonderen, die Fülle der Kuriositäten, auf die sich mit solcher Entdeckerneugier das Naturinteresse der Renaissance geworfen hatte (vgl. S. 321, 326). Weil so das 17. Jahrhundert die Natur nicht aus dem Einzelnen, sondern aus dem Ganzen versteht, ist es zunächst einmal vorwiegend kosmisch und weniger biologisch und medizinisch interessiert als die Renaissance, der vielmehr Mensch und Leben

voranstanden, die aber jetzt in den Schatten treten und sich in das Netz des Weltalls einzufügen haben. Von Kepler und Galilei bis Newton dehnt sich das große Jahrhundert der *Astronomie* und zugleich als Barock das Jahrhundert der *Macht*, der Herrschaft des Großen und Ganzen über das Kleine, und so spannt sich vor den besten Augen der Zeit der Himmel als umfassende Gewalt über Erde und Menschenwelt, selber als Bild einer Sanktion der irdischen Herrschermacht, die da anzieht und bindet. Kepler überreicht dem Kaiser sein Werk über den Planeten Mars, den er ihm da gefangen bringe im „Netze der Zahlen", und der „Sonnenkönig" Ludwig XIV. zeigt sich als lebendige Illustration der gleichzeitig entdeckten Attraktionskraft, die das Kleine fesselt an das Große. Der kleinere Machtkreis untersteht nun dem größeren, und der größte bleibt der des Himmels; darum rufen jetzt wie im parallelen Quattrocento leidenschaftliche Machtmenschen, Wallenstein voran, aber auch ein Jürg Jenatsch, nach den Astrologen.

Das große Jahrhundert der Dynamik ward das „klassische" der Mechanik, und darin liegt kein Widerspruch. Denn die höchste Steigerung einer Macht bis zu ihrer absoluten Vereinheitlichung setzt natürlich alle andern Potenzen relativ und entkräftet sie. Gerade die *absolute Dynamik* ergibt die reinste *Mechanik* und läßt eben von *einer* Kraft alles andere bewegt werden als bloße Masse. So konnte das Jahrhundert des Absolutismus den reinsten Mechanismus und Materialismus begründen. Auch theoretisch hat ja das 17. Jahrhundert nach der Begründung der Statik im 16. die Dynamik eröffnet in den Lehren vom freien Fall, vom Wurf, von der Pendelschwingung u. a. m.; denn es sucht wie in der Kunst auch in der Wissenschaft die Bewegung, aber um sie zu binden und die Wissenschaft von der *gebundenen Bewegung* ist eben die Mechanik, die Vorzugswissenschaft des Barock, das baut, befestigt, belagert und auch zuerst die mechanische Schiffsbewegung versucht. Die Macht schwingt, aber sie bindet zugleich; sie bindet als das Eine das Viele, als das Allgemeine das Einzelne, als die Kausalkraft die Mittel und Folgen. Das Jahrhundert der Macht bewältigt theoretisch wie praktisch die Welt durch Zahlen und Gesetze, und es bewältigt sie kausal und instrumental. Es denkt ganz in Zusammenhängen, in festen Beziehungen und denkt ausgesprochen *quantitativ*, *generell* und *kausal*. Da wird ihm zunächst die Mathematik als Wissenschaft der Ordnungsbestimmung zur Grundwissenschaft. Es entdeckt das Parallelogramm der Kräfte, es begründet die Erdmessung als geodätische Wissenschaft; es berechnet bisher unbestimmte Bewegungen wie Pendelschwingung, Fall- und Lichtgeschwindigkeit, Wärme, Tonschwingung u. a. m., bis am Säkularende Sauveur für den Schall die absolute Schwingungszahl sucht.

Doch die Mathematik wird Grundwissenschaft als Wissenschaft nicht nur der Bestimmung überhaupt, sondern der einheitlichsten, allgemeinsten. Das Barock sieht auch in der Natur die Macht des Allgemeinen in der Bewegung, d. h. das *Gesetz*. Das große regelgebende, staatsordnende, rechtsbildende 17. Jahrhundert entdeckt die großen Naturgesetze von Galileis Trägheits-, Fall- und Pendelgesetzen und Keplers planetarischen bis zu Newtons Gravitations- und Farbengesetzen. Die *Natur* wird zum *Staat*, wie der Staat damals

gleichsam zur Natur als Realmacht und undurchdringliche Zwangsordnung. Die Natur strotzt da wie Politik und Kunst des Barock von *affektvoller Bewegung*, von Schallschwingungen und Strahlenbrechungen, von Wasserdampf, dessen Elastizität man untersucht, von Emanationen, von Vibrationen und Undulationen, von magnetischer Kraft, der Gilbert ein Werk widmet, das die Physik begründet, wie er auch die Kenntnis der elektrischen Körper mehrt, und das Jahrhundert eines Galilei, Huyghens, Newton stellt ja die mechanischen Eigenschaften nicht bloß der festen Körper, sondern durch Torricelli, Guerike, Boyle, Mariotte auch die der flüssigen und luftförmigen fest. Ja, stellt fest; denn diese ganze hochbewegte Natur wird nun im absolutistischen Säkulum dem *absoluten Zwang* fester Gesetze unterworfen, wird mathematisch bestimmt, mechanisch gebunden, physikalisch begründet als geschlossener *Zusammenhang*. Wenn in der vorwiegend physikalisch orientierten Weltauffassung des 17. Jahrhunderts wieder noch ein Teilgebiet der Natur spezieller bevorzugt wird, so ist es im malerisch-theatralischen, schaulustigen Barock die *Optik*, die damals auffallend gepflegt wird und größte Förderung erfährt durch Entdeckungen von Huyghens, Newton, Snellius, Grimaldi, Bertolin, Römer u. a.

Für diesen Säkulargeist bleibt es bezeichnend, daß seinem Interesse die ***Physik*** weit voransteht gegenüber der Chemie, die erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durch Boyle sich zur experimentellen Wissenschaft erhebt. Dem bindenden Säkulartrieb lag eben mehr am Zusammenhang der Kräfte als an der Scheidung der Stoffe. Aber noch bezeichnender ist, wie gesagt, das Zurücktreten der Biologie gegenüber der Physik oder vielmehr die Unterwerfung jener unter diese, wie es Jatrophysiker, Jatromathematiker und Jatromechaniker anstrebten. Man darf (mit Rud. Burckhardt) von einer Maschinentheorie des Lebens im 17. Jahrhundert sprechen, nicht nur deutlich bei Descartes, sondern auch bei den biomechanischen Schriften von Steno, Borelli und Perrault, der in seiner méchanique des animaux das Ziel der Biologie in der mechanischen Erklärung der Funktionen findet. Kircher hält z. B. in seinem experimentum das Huhn in der Hypnose fest, sucht zuerst die Lautfolge der Vogelstimmen wissenschaftlich zu bestimmen u. dgl. mehr. Immer häufiger und ernstlicher werden *Organismen* mit *Mechanismen* parallelisiert, eben als Funktionssysteme in der Gebundenheit und Zwangsläufigkeit der Bewegung. Harvey begründet das System des Blutkreislaufs, Mayow begründet die Zirkulation biochemisch, Willis untersucht methodisch das Nervensystem und andere noch die Gewebestruktur. Der säkulare Bindungszug faßt nicht nur den Einzelorganismus und seine Funktionen als System, er läßt auch die *Systematik* aufblühen für die gruppierende Ordnung und den Zusammenhang der Organismen (zumal in John Rays methodischer Klassifikation); er sucht weiter ihre Beziehungen auf in der „*vergleichenden* Anatomie“, die von Willis als terminus eingeführt, von den Bartholinen u. a. gepflegt wird. Die Sinnesorgane werden verglichen in aufsteigender Anordnung. Die Zootomie blüht in zusammenfassenden Darstellungen und bringt in Severino eine solche für die anatomischen Merkmale der Tierarten und sogar schon den Begriff des Bauplans oder des Archetypus. Damit richtet sich der Blick des Be-

wegung bindenden, dynamischen Barock auf die *Werdenszusammenhänge* und kausalen Folgen des Lebens; die Entwicklungsgeschichte setzt ein; Fossilien werden mit lebenden Organismen verglichen; die Embryologie steigt auf, und das eifrige Interesse für Zeugung und Vererbung führt zu den bedeutsamen Untersuchungen und Entdeckungen von Swammerdam, Leeuwenhoeck, Malpighi und Needham. Malebranche lehrt die Präformation der Organismen im Keime, Harvey, dem der im Barockstil diktatorische Satz zugeschrieben wird: omne vivum ex ovo — eine damals auch von Needham erwiesene Lehre — glaubt doch an Urzeugung und läßt die Entwicklung nur durch das Ei hindurchgehen und dabei die höheren Organismusstufen durchlaufen, die den niederen entsprechen, und er blieb damals nicht allein in dieser Vorahnung eines biogenetischen Grundgesetzes.

Ueberall zeigt sich das Bestreben, die gefundene Weltfülle, Buntheit und Wandlung der Erscheinungen *subordinativ* und *genetisch* zu binden durch Verallgemeinerung, Ordnung, Zusammenhang. Die Größe der Barockwissenschaft hat so zweierlei zur Voraussetzung: den Geist der Renaissance mit seiner Entdeckung der weltlichen Variation und den Geist der Restauration mit seiner Erneuerung des mittelalterlichen Bindegeistes, der erst aus jener aufgerauschten *Weltlichkeit System* machen konnte. Der Geist des Barock ist ein *Herrschaftsgeist*, der sich nun auf die Fülle der Objekte, auf die Natur wirft. Er macht aus der Natur ein Band, weil er selber bindet, er macht aus ihr eine Ordnung, ein Ganzes, ein Netz, eine Kette, ja einen Mechanismus, weil er selber ordnet, sammelt, technisch erfindet, um zu beherrschen. Der theoretischen Konzentration der Natur entspricht die praktische Konzentration ihrer Wissenschaft, deren Betrieb damals erst im großen Stil organisiert wird. Vor allem wieder als *Sammlung* und zwar der Kräfte wie der Stoffe, der Subjekte wie der Objekte. Zahlreiche gelehrte *Gesellschaften, Akademien* werden gegründet (s. S. 383), mehrfach auch eine Academia naturae curiosorum; denn die „Kuriositäten", die das 16. Jahrhundert als Einzelheiten beachtete (vgl. S. 321), werden im 17. in „Kuriositätenkabinetten" gesammelt, deren Kataloge von Gesellschaften herausgegeben werden. Unter Ludwig XIII. wird der Jardin du roy mit einer Menagerie angelegt. Der im 15. Jahrhundert zu pharmazeutischen Zwecken begründete Jardin des plantes wird im 17. von Aerzten des Königs neu organisiert und erlebt im ersten Drittel des 19. seine Blütezeit. Auch sonst wird im 17. in neugegründeten botanischen Gärten, Museen und andern naturwissenschaftlichen Sammlungen aller Art wie in Laboratorien, Sternwarten, Kliniken das Forschungsmaterial methodisch gehäuft und bearbeitet und die Anwendung der Methode selber gestärkt durch die Fülle neuer Instrumente.

Der dynamische Geist des Jahrhunderts läßt als *praktischer Kausalsinn* durch Technik die Natur bestimmen und beherrschen: Barometer und Thermometer, Teleskop und Mikroskop, Dampfmaschine und Elektrisiermaschine, Sprachrohr, Luftpumpe und wie viele andere wichtige *Erfindungen* entstammen dem Barock das die ersten Patente erteilt, nicht nur zu praktischen Zwecken, sondern zugleich für Mittel wissenschaftlicher Entdeckung, wobei bezeichnenderweise die Haupt-

leistungen der Mikroskopiker erst im letzten Drittel des Jahrhunderts erscheinen, als der Expansionstrieb seinen vorwiegenden Ausblick auf das unendlich Große und Ganze schließlich gesättigt durch den Blick auf das ebenso unendlich Kleine ergänzt. Der Barockgeist schafft Distanz; er schaut *kalt herab* auf das Objekt und *beherrscht* es durch äußere Mittel; er veräußerlicht und mechanisiert auch das Lebendige zum reinen entsubjektivierten Objekt; die Mechanik steigert ihm praktisch die Technik, aber auch die Technik steigert ihm theoretisch die Mechanik zur Weltauffassung. Die Welt liegt ihm entfremdet, entkräftet zu Füßen; doch eben mit dieser *Veräußerlichung* und *Mechanisierung* schuf er die erste *rein objektive* großzügige Ueberschau der Natur als System, als Weltordnung. Mit der Strenge seines Ordnungssinns ward er der eigentliche Begründer neuzeitlicher *Wissenschaft* und jedenfalls der Schöpfer des großen Stils in der Erkenntnis wie in der Kunst. Er gleicht da selber einem seiner Lieblingsbilder: ein kühn stolzer Reiter ist dieser Geist des Barock, der sein Roß wild ausgreifen, aufbäumen läßt und es doch fest am Zügel hält.

11. KUNST ALS HOCHGEFORMTER ZUSAMMENSCHLUSS IN EXPANSIV MALERISCHER SCHAUSTELLUNG

Weil der Barockgeist den ganzen Lebensrausch der Renaissance in seinen Machthorizont aufgenommen, ist er auch *künstlerisch*, aber gemäß seiner formalen Bindekraft ein starker *Stilisierer*. Es ist bezeichnend, daß die Pädagogik jener Zeit vielfach mit der Mathematik zugleich Musik und Architektur als Lehrstoffe aufnahm, die beiden *Formkünste*. Es waltet da der Zug zum großen Formen, zum Bauen, der alle Hauptleistungen des 17. Jahrhunderts erfüllt und einen aus dem Abend des 16. schon von Michel Angelo her einsetzenden neuen *Baustil* heraufbringt und jetzt zum Siege führt. Die Architekturtheorie, im Quattrocento durch Alberti begründet, blüht im Barock gerade wieder als *mathematische* auf. Vignola, St. Hilarion, Perrault, Guarini, Vittoni, Pozzo u. a. durchdringen den architektonischen Raum methodisch mit mathematischer Proportion, und Blondel nennt eine seiner Bauten schön, weil eine Grundzahl darin alle Teile beherrscht. Auch Städte und Gärten werden nun nach mathematischem Plan zu *rationaler Harmonie* angelegt, nach der Wren seinen Bebauungsplan von London liefert und zuletzt Petersburg aufgebaut wird.

Wie im Barock die Baukunst hochstrebte als harmonische Ordnung, so suchte damals umgekehrt die *Musik* architektonische Monumentalität der großen geschlossenen Form. Im Ausbau der Harmonienfolge spannt nun die musikalische Komposition nicht bloß den vollen Sozialklang der Choräle, der vielstimmig kontrapunktierten Madrigale, sondern vor allem die beiden hohen *Massenformen* der Oper und des Oratoriums. Die im vorigen Jahrhundert bis zu 16 Stimmen entfaltete Polymelodie drängt im 17. strenger zur *Harmonie*, während mit dem 18. Bach wieder zur Polymelodie umschlägt. Mit dem 17. Jahrhundert beginnt die Hochzucht des Terzenbaus in der Musik (Riemann), der stärkere Zusammenzug tonalen Hörens, die Verknüpfung aller Töne in der Beziehung auf einen, kurz die große Zentrierung der Tonwelt. Die Säkularwende zum Barock

bringt eben auch musikalisch eine große Stilumwälzung, parallel der politischen, praktischen und philosophischen. Es gilt überall denselben Umschlag von der freien Vielheit zur Macht des *Ganzen*, von der kleinen, leichten, gelösten, bestimmten selbständigen, innerlichen Einzelgestaltung zum großen Stil, zur strengen Schulung, zur großzügigen Umfassung, zur vornehmen Beherrschung, zur Bindung hochbewegter Massen, zur leidenschaftlich ernsten, feierlich erhabenen, heroischen Steigerung, zum aufschwellenden Absolutismus der Einheit, die sich da siegreich leuchtend die Fülle unterordnet und zu breiter Schau ausstrahlt. Um 1600 gerade wird die *Oper* geboren, die große Form, die da mannigfaltige Formen und Künste zur Einheit bindet und Orchester und Stimmen straffer diszipliniert. Gleichzeitig beginnt das *Dominieren* der Solostimme über die begleitenden, bei Monteverdi in Einheit von Wort und Ton zu dramatischem Affekt und zu mächtigem Umfang aufschwellend. Seele und Kehle dehnen sich nun zu langem Atem; Stradellas Leidenschaft lodert himmelhoch, und Scarlattis Opernstil schwingt sich aus in berauschendem Farbenglanz und zugleich in der Geschlossenheit *orchestraler* Wirkung. Ferri läßt eine Trillerkette von zwei Oktaven in einem Atem auf- und abwärts rollen. Stolz siegt die *Monodie* oder Homophonie über die Polyphonie des 16. Jahrhunderts, und Caccini läßt das Gekicher der Passagen und das Spiel der Falsettöne zurücktreten. Aus der Kleingliederung spannen sich die Formen zum concerto grosso, zur großen Einheitsstruktur und abgerundeten Ganzheit, zur macht- und prachtvollen Kombination der Klangwirkungen, zu zyklischer Komposition, zu vollerer, feierlicher Instrumentation, zu stolzerer Herbheit der Themen und schwererem, strengerem Ausbau, una wie im Barockbau schlägt der weltlich dramatische *Schwung* bis in den hohen Kirchenstil Roms, dem auch das *Oratorium* entsteigt. Die pästliche Kapelle hält ihre stundenlangen technischen Uebungen; Konservatorien schießen in allen Ländern empor, und Italien lehrt damals Europa den Taktstock schwingen. Die hohe Kunst der *Kontrapunktik* wird von Pitoni, Lotti und anderen entfaltet, von Berardi und H. M. Bononcini in strenger Systematik gelehrt, zuletzt, wie die Musik überhaupt von Steffani als Wissenschaft verfochten und sie dringt bis England, wo Purcell sie aus kirchlichem Chorgeist in Musikdramen zu barockaler *Einheit* und *Geschlossenheit* der Wirkung gestaltet.

Dabei muß der italienische Einfluß in England damals dem französischen weichen, denn so sehr das klassische Renaissancevolk gerade auch seine Musik zum Barock aufschlagen ließ, die Klassik des Barock blieb doch *Paris* vorbehalten, wo gerade Italiener erst die große Bühne vorfinden und als Neu-Römer den Stil des Absolutismus einführten, den der Florentiner Lully ebenso musikalisch inszeniert wie politisch soviel Italiener von Katharina von Medici bis zu Bonaparte und gerade im Barock Campanella, Concini und Mazarin, der übrigens auch eine italienische Operntruppe berief. Für die Geschlossenheit musikalischer Wirkung brachte Frankreich im 17. Jahrhundert mancherlei mit: seine Geigerzunft wird durch den Geigerkönig zusammengehalten und ihr Spiel als Ensemblewirkung ausgebreitet, seine starke eingeborene Rhythmik wird durch den Tanzmeister geregelt, sein feierlich gemessener Schritt in der aus dem Ballet herausgewach-

senen Oper gehorcht dem *höfischen Zeremoniell*, und der absolute König, der sich ein Orchester von 80 Violinen schulen läßt, tritt zuletzt selber als deus ex machina in den theatralischen Aufzug ein, in dem er dann samt seinem Gefolge mittanzt. Hof, Kirche und Theater waren sich ja damals auch in England so nahe, daß die Schauspieler Shakespeares beim Beginn zusammentreten zu einem Gebet für die Königin, die ihnen zur Seite sitzt. Vor allem die französische Oper erwuchs in rhythmischer Regel, in feierlicher Prozession, in kunstvoller, imponierender, ja blendender Schaustellung und Dekorationsmechanik ganz im Geiste des 17. Jahrhunderts als *Verklärung des Absolutismus*. Der leidenschaftliche Lully hielt eben auch sein Theater in strenger Disziplin und Subordination, und er schloß sich selber streng an die Texte des Hofdichters Quinault an, der „dem poetischen Ungeheuer der Oper eine *Regelmäßigkeit* und *Form* gab, deren niemand sie fähig geglaubt". Die Handlung gehorcht dem antikisierenden Gesetz, der Ton folgt dem Wort, das als gepreßter Ausdruck der Leidenschaft dient. Das Melos schmiegt sich dünn in die Gitter des Rhythmus, das individuelle Leben wird aufgesogen vom kollektiven Typus und Stil, das Kleine und Leichte versinkt und ertrinkt im heroischen Pathos, das Lachen erstickt im tragischen Ernst; Reigen, Chöre, Festzüge schreiten gravitätisch im Takt, das tiefere Lied der Seele aber verklingt in der Breite der *Deklamation* und *Dekoration*, in Rhetorik und Koloristik, und in die Macht der Affekte und Effekte schlägt im malerischen Barock die Natur ein mit ihren Gewalten, mit tobenden Stürmen und Meeren, mit Zaubergärten und Feuersbrünsten. Noch leidenschaftlicher dröhnen bei Lullys Schüler Colasse die Orchestermassen mit Pauken und Trompeten zum gewaltigen Aufruhr der Elemente.

Die *deutsche* Musik strömt wohl individueller, subjektiver aus Herz und Haus und gibt dafür in den Bindungsstil dieses Jahrhunderts ihre *Gläubigkeit* ein und ihren Sinn für *Harmonie*. Was da im 16. Jahrhundert blühte, das freie Volkslied, der Gemeindegesang, das Spiel der Suite, der Putz der Diminutionen zu geselliger Belustigung, der derbe Schwank, in dem die komische Oper ansetzt, all' das tritt im 17. zurück gegen die hohe und gelehrte *Kunstmäßigkeit*, gegen die Kontrapunktik, gegen die höfische, heroische opera seria, gegen Serenaden und Konzerte und den theatralischen Stil auch der kirchlichen Oratorien. H. F. Wirth zeigt in seiner Schrift über den „Untergang des niederländischen Volksliedes", wie dieses im 16. Jahrhundert aufgeblüht war, so daß die Volkskunst sogar in die Kirchenkunst eindringt, und wie es im 17. untergeht durch die strenge calvinistische Kirchlichkeit und durch den schroffen Ständestolz. In Deutschland konzentriert und organisiert sich die Kunst an den Höfen. Dresden hat im Anfang des 17. Jahrhunderts seine Singspiele und Ballette und schließlich ein festes Opernhaus und eine ständige italienische Truppe, Hamburg sein collegium musicum. Kaiser Leopold I. komponiert selber; die Höfe tragen ihre *Pracht* als Ausstattung ins Theater; die Chöre und Orchester *rauschen* in der Fülle der Stimmen; die Orgeln brausen unter Meisterhänden in kirchlichen Konzerten, im Glanz der Kantaten, wie sie Buxtehude, H. Schein, Rosenmüller, Froberger, Scheidt ausweben. Benevolis 53stimmige Messe zur Einweihung des

Salzburger Doms steigert die contrapunktische Arbeit und die Choreffekte ins Gigantische. Vor allem bringt Heinrich *Schütz* das deutsche *Barock* zu höchstem Ausdruck. Aus tiefer Andacht erblüht das erste Oratorium; die Schauer von Schuld und Gericht wirken in hoher dramatischer Spannung, und schwerwühlende Dissonanzen lösen sich zur Harmonie. Dem Oratorium, resp. der Oper entsprechend „in keiner Weise subjektiv, in krassem Gegensatz zu Bach — so sind (nach Fr. Spitta) die Passionen von Schütz gehalten, im Stil des Jahrhunderts deklamatorisch in riesigen Ausmaßen, wie auch sein Psalmenwerk und seine heiligen Symphonien". In ernster Würde, in sachlichem Stil erbauen sie sich zu geschlossener Einheit, und in den turbae schlagen die Chormassen zusammen zu „starkem Getön und zur Pracht". Ja, in der *Kirchenmusik* erlebt das deutsche Barock in seiner Weise die Höhe Shakespeares, Racines und Calderons. Das eine kosmische, heilige Universalinstrument der *Orgel* siegt über alle Einzelstimmen, wie das Göttliche alles Menschliche umschlingt. Das große System, die strenge Ordnung, Gesetz und Lehre siegen über das freie Spiel. Das bindende, bauende Jahrhundert stärkt durch den bassus continuus die Kraft des Zusammenhanges und den Reichtum der Harmonie. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts verselbständigt der Orgelmeister sein Instrument in der Komposition, beherrscht er die nun kanonisch sich auswebende Choralkunst, lehrt er die kunstvolle Kontrapunktik und gestaltet mit erhabenem Ernst in großzügiger Technik seine akkordischen Bauten. Und er findet im 17. Jahrhundert so viel Bewunderung wie im 18. der Meister der Flöte. Violine, Gambe, Klavier richten sich nun auf „orgelmäßiges" Spiel ein mit „registermäßiger" Instrumentation und Dynamik. „Die Wahrheit zu bekennen, so ist keine Kunst so hoch gestiegen, als eben die Orgelkunst", sagt Michael Prätorius, selber zugleich Deutschlands größter Theoretiker der Barockmusik in seinem Syntagma musicum. Speers „Unterricht der musikalischen Kunst", Printz' exercitationes de concordantiis und seine Musikgeschichte, Kuhnaus Klavierübung und des schwulstigen und gelehrten Herrn Oberkapellmeister Fuchs Kontrapunktlehre, Werckmeisters und anderer Schriften schließen dies harmonisch technische, bindungskräftige Jahrhundert ab, das sowohl innerhalb der Musik höchste *Synthese* sucht und die *Harmonie* ausbildet bis zur höchsten Kontrapunktik, als auch die Musik dabei in *Zusammenhang* bringt mit der Wissenschaft und in den großen Synthesen des Choralgesangs, des Oratoriums und der Oper, zugleich im Zusammenhang mit der Kirche, dem Hofleben und den andern Künsten.

Zumal die *Oper*, gerade um 1600 geboren, ward nun in allen Kulturländern des Barock, von Peri, dann Monteverdi, Cavalli in Italien, von Lully in Frankreich, von Purcell in England, von Schütz in Deutschland entwickelt, und in diesem Jahrhundert so eifrig gepflegt, daß von 1640—1700 allein in Venedig 40 Komponisten 350 Opern anbieten und in Hamburg in den Jahrzehnten nach 1678 hunderte aufgeführt werden. Die Oper ist ein Lieblingsausdruck, eine gegebene Lebensform des weitspinnenden und hochspannenden *Barockgeistes*, da sie den reichsten, rauschendsten Zusammenhang der Stimmen wie der Instrumente auswirkt, da sie ferner damals als Hauptthema das Band

der Liebe bis zur Leidenschaft ausspannt und dabei die Musik wie mit der Dichtung auch mit allen Bildkünsten zusammenschließt und echt barockmäßig den inneren Affekt zur öffentlichsten Schau austrägt. Nicht nur die Musik selber wird im späteren 17. Jahrhundert „malerisch" wie das Barock; sie drängt auch zu den Schaukünsten. Die Oper namentlich entfaltet den größten Prunk der Ausstattung, durch den sie sogar aufs Drama einwirkt, und schließlich verbindet sich hier wieder die Musik mit der Architektur; denn sie erbraust da nur im großen Raum. Das 17. Jahrhundert erbaut die ersten Opernhäuser in Venedig, Paris und Hamburg wie das erste massive Schauspielhaus zu Amsterdam, und Magister Feldheim sammelt auch die erste deutsche Schauspieltruppe. Am Säkularende werden die Pariser Bühnen im théâtre francaise vereinigt. Als „Musikdrama" war die Oper, die ja erst 1639 von Cavalli ihren Namen erhielt, geboren aus dem erwachenden *theatralischen* Trieb des Jahrhunderts, das die Dramatik Europas oder doch Westeuropas zu einer nie wieder erreichten Höhe brachte in Shakespeare, Cervantes, Lope de Vega, Calderon, Corneille, Racine, Molière, denen in Holland Vondel und Hooft, in Deutschland Gryphius nachstreben.

Es war die Epoche der Gegenreformation, die, wie namentlich Gothein ausführt, die Renaissance erst in künstlerischer Hochkultur *monumental* werden ließ, aber monumental eben als *Ueberrenaissance*, als Barock in einer wieder absolutistischen Epoche. Montesquieu sagt, schon als Ueberwinder des Absolutismus zurückblickend: Die Monarchie trachtet nicht nach dem Guten, sondern nach dem Schönen, nicht nach der Gerechtigkeit, sondern nach der Großzügigkeit, nicht nach dem Vernünftigen, sondern nach dem Außerordentlichen. Hat er nicht damit als Aufklärer das Barock charakterisiert? Doch das Barock hat eben die Renaissance in sich verschlungen, hat deren Individualismus über sich hinaus ins Außerordentliche, Großzügige, Absolute auswachsen lassen, *ins Heroische*. Das Drama nun verlangt ja einen Sinn für das Ganze, für den großen Zusammenschluß, mit dem es über die Lyrik hinausgeht, zugleich aber eine personale Individualisierung, mit der es über das Epos hinausgeht. So war es gegeben für eine Epoche, die die individuelle Lebensfülle der Renaissance in eine große bindende Form zu spannen wußte, die der Persönlichkeit Kraft und Macht gab zum Heldentum und sie doch tragisch scheitern ließ an der höheren Macht des Allgemeinen. Die überwiegend *tragische* Dramatik des 17. Jahrhunderts ist nicht zu denken ohne den heroischen Sinn, der damals, als Corneille in der Bewunderung die Hauptwirkung des Tragischen sieht, bewußt alle Kunst durchdringt bis in die opera eroica, in die heroischen Romane der Scudéry, in Drydens „Heroic Stanzas", in Dachs „heroische Gedichte", in Claude Lorrains heroische Landschaften und Salvator Rosas heroische Schlachtenbilder. Und diese heroische Tragik ist nicht zu denken ohne den höfisch gezüchteten Geist des Barock.

Shakespeare allerdings steht noch auf der Jahrhundertschwelle und offenbart sich an ihr gerade so überwältigend reich, zu reich für das regelnde Jahrhundert, das ihn später zurückschob. Reich prangt er an der Zeitenschwelle, weil er die strebende Höhe noch mit der freien Breite des Lebens vereinigt; denn dieser Leser Montaignes bringt noch die ganze gelöste *Lebensfülle* der Re-

naissance mit, läßt aber das Leben schon barockmäßig hochschwellen, läßt seine naturgewachsenen Menschen tropisch aufschießen zu Bäumen, läßt ihre Kronen zusammenschlagen und gibt immer Königsdramen, auch wenn die Helden nicht Könige sind. *Wucht* und *Würde* wohnen ihm in Charakteren und Leidenschaften, in Taten und Worten, und das sprühendste *Pathos* überschäumt sein Ethos. Das Pathos ist passiver, und man durfte in Hamlet den „Typus des Gehandeltwerdens" finden, wie Gundolf das Leben eines Opitz und anderer Barockmenschen als „heteronom" kennzeichnet. Walzel findet auch bei Shakespeare die „Atektonik des Barock" (vgl. unten S. 214 f.). Gradliniger, gezügelter steigt der Heroismus bei Corneille zur Höhe und in der gefühlvoll geformten Pathetik Racines. Aber auch Molière schlägt hier in den Geist des Jahrhunderts ein mit seiner Steigerung und Stilisierung, wie mit seinem Realismus, der in der Brechung mit der forcierten Form und der übersteigerten Geradlinigkeit die Komik ausspritzt. Auch bei all diesen *Klassikern* der Dramatik liegt die Größe wieder darin, daß sie den Gegensatz in sich aufnahmen, in die große *Form* die subjektivere *Leidenschaft* und die individuellere Realität.

Spanischer Stolz, französischer Ehrtrieb, englischer Machtsinn suchen damals die *Formsteigerung*, den monumentalen Ausdruck, drängen aus dem Subjektiven und Individuellen in die höfische und staatliche Arena, in die Allgemeinheit und Oeffentlichkeit, in die rhetorische und praktische Wirksamkeit, zu Tat und Schau und darum vor allem zur *Bühne*, die bei Corneille und Racine das Drama höfisch gestaltet, wie umgekehrt das *Hofleben* zur theatralischen Inszenierung drängte, und kennt nicht Platon schon im „Staat" den Zusammenhang der „Tyrannis" mit der hohen Dramatik? Richelieu hielt ein eigenes Theater in seinem eigenen Palais für ein erweitertes Hofpublikum. Christine von Schweden veranstaltet in Rom trotz päpstlichen Verbots Aufführungen in ihrem Amphitheater. Herzog Heinrich Julius von Braunschweig wird selbst Dramatiker. Ja, die Poesie drängte nach außen in die soziale Wirkung, wird selbst als Lyrik „Gesellschaftspoesie", und dieses Jahrhundert der Postamente, das so viel Kanzeln und Tribünen, Scheiterhaufen und Pranger aufrichtet, stellt diese Hochwirkungen auch in der Phantasie dar, im Drama. Die Renaissance lebte zu sehr ihr Leben noch selber aus im Subjektiven und Individuellen, um es wie im 17. Jahrhundert zu *objektivieren*, in der Darstellung *sozial* auszutragen, sozusagen in großer Form an die theatralische Schauwand zu projizieren, wie in der auch damals erfundenen laterna magica.

Deutschland und Italien, in der Reformation und Renaissance des vorigen Jahrhunderts so regsam, versagen jetzt vor der dramatischen *Machtrepräsentation* der Westländer und bleiben beim Gesang. Italien ersetzt das Drama wenigstens durch die Oper, deren Ausstattungskunst zugleich dem Prachttrieb der Zeit entgegenkam. *Deutschland* aber, das nun von der Macht zertretene Deutschland, zieht sich innerlicher, subjektiver zurück auf das *Lied*, und erzeugt in Adam Krieger sogar einen „Schubert des 17. Jahrhunderts". Doch mehr ist es das fromme als das freie Lied, und literarisch zeigt sich eine Epoche der Schwäche und Abhängigkeit. Wohl lassen einige Schriftsteller wie Opitz, Gry-

phius, Andreä, Arnd einen Hauch noch von Renaissance nachspüren, aber eingetan in den steifen und schwerblütigen Ernst des Jahrhunderts. Im Zeitalter des Hidalgo, des Kavaliers und des galant homme blieb dem Deutschen zur Formbildung fast nur der *Schulmeister*. Selbst in England regieren über Shakespeare hinaus bald nur die Hofdichter, wie damals in der Religion die Hofprediger und in der Kunst die Hofmaler, die in einem Velasquez und Van Dyk so groß werden, weil sie die repräsentative Form mit der realen Kraft zu verbinden wissen, wie es dieses dynamische Säkulum nur selten erreicht, das so schwer die Harmonie von Form und Inhalt findet, weil es beide übersteigert und in die *Extreme* ausladet. Den Idealismus treibt es zum *Formalismus* und Rationalismus, den Realismus zum *Naturalismus*. Niemals war die höfische Zucht strenger und feiner und niemals das Volk derber und wilder. Der steife Alexandriner und die Prosa eines Simplicissimus, Racines Hofpathos und die niederländische Genremalerei, die englischen cavalier poets und Cats' holländische Volkserzählungen, Riberas Henker und Marterbilder und Snyders' saftige Tierstücke und Früchte oder die von den Brüdern Le Nain gemalten Schweine, Velasquez' Fürstenbilder und Browers Bauernprügeleien und philosophisch der spekulative Rationalismus eines Malebranche und der praktische Materialismus eines Hobbes — und doch beide *absolutistisch*, dynamisch wie eben der Geist dieses Jahrhunderts, der da rasend, schwellend, spannend sich ausschwingt zwischen Zwang und Wildheit, zwischen Ruhe und Tat, zwischen Lust und Leid, zwischen Hell und Dunkel, zwischen Himmel und Hölle.

Ein *dionysisches* Jahrhundert, das bei allem gewollten, forcierten Klassizismus dem echten apollinischen Hellas so fern war oder ihm nahe nur, wo dieses mit Rom oder dem Orient verschmolz, das ausklingende Hellas der Mänaden, der „Alexanderschlacht", der Pergamener und anderer Gebilde des *antiken Barock*, als der hellenische Individualismus selber über sich hinausschwoll und umschlug zum Absolutismus. Aber das moderne Barock *übersteigert* nun das antike. Wenn die Dichter des 17. Jahrhunderts antike Dramen modernisieren so lassen sie nichts mehr hinter der Szene vor sich gehen, sondern bringen alles heraus auf die Bühne, auf der sie möglichst viel Haupt- und Staatsaktionen, möglichst viel Handlung und möglichst viel Schreckliches ausladen bis zum *Naturalismus* jener holländischen Senecadramen, die Lamprecht „massiv und bluttriefend" nennt. Und man denke an Lohenstein und andere Dramen- und Operndichter, die damals schwelgten in der Darstellung von Greueln und Martern, Hinrichtungen und Geistererscheinungen. Selbst Prediger, Mystiker, Legendendichter wie Cochem, Scheffler, Santa Clara streben zu möglichst anschaulicher, drastischer Beschreibung. Am höchsten aber ist wohl der ganze Leidenschaftsausdruck dieses Jahrhunderts, seine Dramatik, ja Theatralik bildnerisch ausgestaltet bei Rubens. Wahrlich, von *gewaltiger Dynamik* strotzt dieses machtvolle Säculum; aber es scheint, als ob es, das so viel mehr als andere geblutet, schließlich gar kein Blut mehr hätte, nur harte Knochen und breite Fleischmassen. Die Kleinen schreien nicht einmal mehr, wenn sie zertreten werden. Weil sie das Gleichgewicht verloren zwischen Kraft und Last, weil es in beiden

so wild aufgeschwollen ist, kam diesem Jahrhundert die Ordnung als Zwang von oben und außen, als Mechanismus oder als *Kunst*. Was man auch immer an Unmaß oder Uebermaß dem Barock vorwerfen mag, es war doch immer ganz und immer groß, voll Perspektive, und den in seiner Religion, seiner Politik, seiner Wirtschaft, seiner Erziehung und seiner Literatur vorwaltenden *Einheitszug* fand man wieder in seiner bildenden Kunst.

In der altniederländischen *Malerei* des eher verwandten 15. Jahrhunderts fand Heidrich die Grundlage der Kunst des 17., und Wölfflin hat beider Gegensätzlichkeit zur Kunst des 16. auf fünf Grundbegriffe, Kontrastprinzipien gebracht, die wohl bei näherem Zusehen unsern säkularen Grundgegensatz der Zusammenschließung und Gliederung, der Konzentrierung und Differenzierung, des Universalen und Individuellen bestätigen. Danach schwillt das „proportionierte, gegliederte Formensystem" der Renaissance im Barock ins „*Unbegrenzte* und *Kolossale*"; „schwere dumpfe Massen kommen in Bewegung" bei der „*Zusammenballung* von Teilen ohne eigentliche Selbständigkeit", im Drängen nach der „Erhabenheit des Uebergroßen und Unendlichen". Oder um spezieller zu vergleichen: zwischen dem klassischen Stil des Cinquecento und dem Barockstil tut sich da zuerst der Gegensatz des Linearischen und *Malerischen* auf. Jenes begreift die „einzelnen" Dinge in ihrer Tastbarkeit nach „Umriß und Flächen" in „Grenzen", dieses faßt die „Sichtbarkeit in ihrer Gesamtheit" in Massen. „Das plastische und konturierende Sehen isoliert die Dinge, für das malerische Sehen schließen sie sich zusammen." Dieser Sieg des überschauenden Auges über die greifenden Finger, des *Optischen* über das Plastische stimmt zum vorwiegenden Universalismus des 17. Jahrhunderts gegenüber dem Individualismus des 16., stimmt auch zu andern vorgeführten Zügen des Barock, zu seiner unendlichen Expansion, die alles Begrenzende überschlägt, stimmt zum absolutistischen Pathos der Distanz, das der Ueberschauende eben braucht gegenüber dem Greifenden, und zum glänzenden Aufbauschen eines Sonderseins mit malerischer Draperie zu breiter Repräsentation. Jener Trieb zum visuellen Schein geht auch zusammen mit jenem erstaunlich starken optischen, luminaren Sinn, der uns in Verbindung mit dem Sinn für Schwung der Bewegung in der Naturwissenschaft, in der Technik, in der Pädagogik des 17. Jahrhunderts entgegentrat. Wieder ist es die Bindung zum Ganzen, die hier das Sehbild über das Tastbild, das Licht über die Linie triumphieren läßt, das Licht, das da mit Farbe und Bewegung als *bindende Kraft* über die Einzeldinge überflutend hinweggleitet. Und Wölfflin zeigt, wie da im Barock Licht und Farbe sich von den Formen entbinden, wie die Lokalfarben erschüttert werden, wie die Beleuchtung die Gestalten geheimnisvoll ineinanderfließen läßt, wie die „einheitliche Bewegung von Licht und Schatten" im Wellenrhythmus die für sich bestehenden gesonderten Gegenstände überspielt, wie das vorschwebende Vibrieren aller Linien die „Verflechtung zu gleichartiger Masse" befördert, und wie auch die Freifigur als solche zurückgeschoben und zum Anschluß gebracht wird als Wand- und Reihenfigur.

Hier kann man nun Wölfflins zweiten Grundgegensatz des 16. und 17. Jahr-

hunderts anknüpfen, den der Fläche und *Tiefe*. Das 17. braucht die Wand nur, um sie wie Tintoretto oder Bernini als Fläche zu „zertrümmern", zu „zerklüften" durch „Tiefengänge" nnd „die Dinge nach vor- und rückwärts zu binden", und das flächenhafte Gleichmaß der klassischen Formung im Cinque cento wird durch Uebersteigerung oder durch Verkürzung verschoben und durch „starke Orientierung" aus der Ruhe in Bewegung gebracht, das Nebeneinander der Gestalten zur „Tiefenfolge" im „Hintereinander" umgebildet. Ist es nicht der gegebene Stil des absolutistischen, hochdynamischen Jahrhunderts, der da in gewaltiger, ja gewalttätiger Akzentuierung und *Zentrierung* mit Kraft die Masse beherrschend durchschlägt, der *motorisch* ausgreifend die dritte Dimension umfaßt und in seinen malerischen Flächenhorizont zwingt, dabei die Koordination zur Subordination im Hintereinander abstuft und durch Kolonnaden, Kulissen und Hufeisenbauten wie durch ausgebreitete Arme der Macht das Pathos der Distanz zur Anschauung bringt, oder auch das Subjekt in ausgebauter Perspektive, das Objekt mit wechselnden, fliehenden Aspekten bewältigen läßt und die Welt sich zum Schauspiel, zum Theater macht? Aus Hintergründen erst wirkt die Kraft, aus arcana die Macht, die im Vordergrund den Schein spielen läßt (s. S. 398), kurz, das ganze Barock, seine Politik wie seine Technik, seine Metaphysik wie seine Kunst, die allesamt Zweck und Mittel, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Affekt und Effekt, Inhalt und Form, Hintergrund und Vorderansicht, Sein und Schein, Sinn und Bild wie Seele und Leib, Leib und Gewand hintereinander schichten, sind nicht zu verstehen ohne die Kraft der *Tiefenwirkung*, in der das 17. Jahrhundert erst seinen Sinn für Wirkung überhaupt, seine großartige *Kausalentfaltung* zur Anschauung bringt. Im Nacheinander wird da der Raum verzeitlicht, in Bewegung und doch in Zusammenhang gebracht, wie eben als Ursache und Wirkung Ungleiches in zeitlicher Folge aneinandergebunden ist.

Als tektonisch und *atektonisch* treten sich dann weiter bei Wölfflin das 16. und 17. Jahrhundert künstlerisch gegenüber — doch wieder so, daß eben das Barock die Renaissance in sich trägt, sie nur verwandelt, ihr stabiles Gleichgewicht in ein labiles lockert, ihren Ausgleich der Vertikale und Horizontale mit der Diagonale durchschlägt, ihre Symmetrie aufhebt durch dissonante Spannung nach einer Richtung, durch überwiegende Beleuchtung einer Seite, durch Ueberschneidungen, durch Negierung der tektonischen Schranken bis zum Naturalismus, durch Erweichung des Stoffes bis zum Spiel mit dem Zufälligen und in Verwandtschaft mit der Gotik, durch Verflüssigung in Kurven bis zur grenzenlosen Raumweite in der Schönheit des Unendlichen sein Gesetz suchend. Auch hier offenbart sich der *Absolutismus*, der dynamisch, motorisch, expansiv seine Richtung der Masse aufzwingt und seine Macht schrankenlos entfaltet, spielend das Eine und Einzelne hin- und herwerfend, vom Lichte der Gunst in den Schatten der Ungnade. — Doch am deutlichsten spricht Wölfflins 4. Gegensatz der Vielheit und „*Einheit*" aus den Kunstidealen des 16. und des 17. Jahrhunderts. Während dort die Klassik ein „gegliedertes Formensystem" bietet im „Nebeneinander" der Farben und Figuren, in „freier Harmonie selbständiger

Teile", zeigt sich im Barock „überall die Umsetzung des vielheitlichen und sondernden Stils in das Zusammengefaßte und Fließende, mit Unterdrückung selbständiger Einzelwerte", das Vortreten „einer absoluten Einheit", eines „unbedingt führenden Hauptmotivs" mit „einer bisher unerhörten Kraft", dem „alles andere untergeordnet" wird. W. zeigt bei Rubens das „Zusammenschmelzen der Figuren zur einheitlichen Masse", aus der die Einzelnen kaum mehr herauszulösen sind, und bei Rembrandt das unerhörte Zusammenwerfen der Akzente auf einen Punkt und das Zusammenreißen der früheren Koordination, so daß er eine „ganze Gesellschaft *einer* Bewegung und *einem* Licht unterordnet", wie auch die Venus des Velasquez auf absolute Einheit hin entworfen ist. Auch Bernini „will nicht buchstabierend gelesen sein", und die Barockarchitektur läßt Fenster und Stockwerke, alle Bauglieder zurücktreten gegen den *Gesamteindruck*. Ebenso zeigt sich in der Barockmalerei „eine primäre Tendenz zur Einheit", sei es, daß „in großen Massen das Licht zusammengeballt" und „auf einen Punkt gesammelt wird", daß alles „auf einen Ton" gestimmt ist bis zum fast völligen Monochronismus, daß eine einheitliche Gesamtbewegung mit mächtigem Strom durchgeht und statt der Proportion ein Bewegungsrhythmus regiert, statt gleichmäßiger Werte alles auf eine „Pointe", einen „packenden Akzent" und Höhepunkt „zugespitzt" und „zusammengestrichen" wird, oder daß der geistige Gehalt des Bildes auf ein einheitliches Motiv gebracht wird. Im Barock sei es weniger „auf Scheidung" „als auf Verbindung und Einheit abgesehen". Aber nicht die Einheit überhaupt kennzeichne den Barockstil, sondern „die *absolute* Einheit", durch die „der einzelne Teil sein Sonderrecht verloren" hat, die Figur „im Gesamtbild aufgeht", an die „Einheit des Kunstwerks gebunden". Die „selbständigen Stimmen" dagegen „verschmelzen im Massenaffekt", das „begrenzte Isolierbare" verschwindet in der „beherrschenden Gesamtbewegung"; die „Einzelexistenz" wird nicht als „eigene" ausgebildet, sondern in der „höheren Bildeinheit vernichtet", „hingegeben", „untergegangen im Ganzen", aus dem jene allein „Leben und Atem zieht". Braucht man erst auszuführen, wie dieser Stil der stärksten „*Konzentration*", „*Subordination*", „*Vereinheitlichung*" dem absolutistischen Säkularzug des Barock entspricht, den wir auf allen Gebieten wiederfanden?

Mit diesem *Einheitszug* hängt aber auch der letzte der von W. formulierten Stilgegensätze zusammen: die *Unklarheit* des Barock gegenüber der Klarheit der Hochrenaissance; denn „die Einheit ist nur auf Kosten einer gleichmäßigen Klarheit gewonnen"; „die Seele der Barockkunst offenbart sich nur dem, der sich dem reizenden Geflimmer des Ganzen hingibt", für das eben „die Eigenwerte einzelner Teile verdunkelt" werden —, wieder eine Parallele mit der ja auch malerischen Gotik! Die Komposition wie der Rhythmus von Hell und Dunkel, das Wechselspiel von Licht und Schatten (auch bei Bernini) werden vom Barock „in überdinglichem Zusammenhang" über die im Werden verdämmernden, verschlungenen, nicht mehr in der Gliederung aufgeklärten und ausgeprägten Formen hinweggeführt zum *Gesamteindruck*, und auch die Hauptfiguren müssen sich dabei Verdunklungen, seitliche Abwendungen, Ueber-

schneidungen wie bei Velasquez, „Uebertreibungen hier, Unterschlagungen dort" gefallen lassen. Zeigt sich hier nicht wieder bis zur Gewaltsamkeit der Sieg des *Mächtigen, Großen, Ganzen*, Einen, Allgemeinen, Unendlichen, über alles Viele, Kleine, Schwache, Einzelne, Begrenzte, der Sieg der Kraft über die Masse, des umfassenden Subjekts über die Fülle der Objekte?

Das „Atektonische" und „Unklare" sind ja nur negative Kennzeichen, das „Malerische" bedeutet gegenüber dem Plastischen eine Entwirklichung, eine Existenzminderung, und seine „Tiefe" gibt sich nur als Schein. Wahrhaft positiv ist nur die „*Vereinheitlichung*", der die andern Kennzeichen dienstbar sind. Denn auch das Malerische ist „immer vereinheitlichend", und die Dynamik der Einheit reißt im „Malerischen" auch die „Tiefe" an sich und schlägt hinweg über die vielen, linear begrenzten Formen, sie ins „Unklare" und „Atektonische" herabziehend, sie bis zum Dekorativen entselbständigend. So schlagen alle Kennzeichen im *bindenden Absolutismus* des Barock zusammen. Von einem *dynamischen Zentrum* her fällt alles andere als glänzendes Gewand hernieder. Ein Machtwesen ladet seine repräsentativen Formen aus in der Bewegtheit seiner Erscheinungsfülle; denn nur das Absolute steht fest und setzt eben als dynamisches Zentrum alles Andere ins Relative herab, in jene Scheinbarkeit ständiger Veränderung, jenen Eindruck ungestillten Werdens, den Wölfflin noch am Barock hervorhebt.

Wie Werden und Sinken des Heldentums läßt Rembrandt den Leuchthelm über dem beschatteten Mannesantlitz glänzen, lichtgeboren, lichtsterbend erscheinen seine Gestalten, tragisch wie im Raub der Proserpina. Man hat Rembrandts *Licht*, das die ins Dunkel gebannten Wesen durchleuchtet, als ein Metaphysisches mit der göttlichen Macht verglichen, die diktatorisch die Schöpfung verkündet: fiat lux (C. Neumann, vgl. auch Mutschmann über den gleichzeitigen Milton und das Licht Anglia 30). Im Barock, das auch von Schmarsow als malerisch betont wird, kommt eben zum vollen Ausklang, was einst das parallele Hochmittelalter mit seiner nach optischer Perspektive und Spiegelung verlangenden „*Lichtmetaphysik*" anstrebte (vgl. S. 211), nur noch starrer ins Ueberweltliche emporgerichtet, noch nicht durch den Weltschwung der Renaissance aufgelockert und aufgewühlt. Entstarrter, schwunghafter, *weltdurchrauschter*, bunter steigt nun die Kunst als Malerei neben der beherrschenden Baukunst über die jetzt verarmende Zeichnung und Plastik empor, und Schmarsow findet mit Recht in solcher Verschiebung der Künste gegeneinander das Kennzeichen jedes Zeitstils.

B. DER DENKERSTIL DES BAROCK

1. DIE PHILOSOPHISCHEN BEGRÜNDER DES BAROCK (erste Generation)

Klar ist nun, wie der Denktypus beschaffen sein muß, der solcher Kunstanschauung und der sonstigen Lebensrichtung des Jahrhunderts entspricht. Von einem absoluten dynamischen Punkte, von einer *Dominante* aus werden Welt und Leben monumental aufgerollt und aufgespannt als *System*, als *mechanisches*, in dem das Viele blindlings dem Einen gehorcht als bloßes Mittel, bloße Erscheinung, bloßer Teil, bloße Funktion, Relation, Stufe und Zahl. Das *Eine* und *Ganze*, das *Allgemeine*, Universale herrscht mit unendlicher Macht als Gott und König, Kirche und Staat, Bau und Schule, Gesetz und Ordnung, Methode und Regel, Muster und Idee; das Besondere und Individuelle, Eigene und Einzelne dagegen hat sich jenem dienend einzufügen. Der Mensch geht auf in der Gemeinschaft, die als Staat geregelt, vom Fürst beherrscht, zugleich der Natur zugehört und der göttlichen Ordnung. Vor allem wird ja, wie sich zeigte, der *Staat* in seiner bindenden Einheit, seiner Sozial- und Herrschaftskraft bewußt, er wird *gedacht*, objektiv als ein konkretes Wesen, als *corpus* erfaßt mit einheitlicher Seele, mit besonderen Funktionen und Forderungen, die da sachlich beschrieben werden. Er wird realisiert und rationalisiert, und darum schlägt die starke Politik zugleich in einer reichen Literatur nieder, zumal über Staatsräson, worüber nun am besten Meineckes neues Werk belehrt. Auch ein Richelieu hat in seinem Testament seine Gedanken über die Staatsräson niedergelegt. Sarpi entwickelt in seiner politischen Schrift, wie Dilthey sagt, mit der Kälte naturwissenschaftlicher Prinzipien die Regierungstechnik der venezianischen Oligarchie. Bis zu Fénélon hin mehren sich die Erziehungs- und Beratungsschriften für den Fürsten, dessen absolute Herrschaft sie schon voraussetzen.

Aber dieser Barockabsolutismus bedeutet ja nicht einfach tyrannische Willkürherrschaft, sondern *Vereinheitlichung und Verkörperung des Staates*, eben seine Rationalisierung und Realisierung, seine innere Konzentrationskraft und äußere Expansionskraft. Die Außenpolitik, die im 16. Jahrhundert eher zurücktrat, auch in Th. Morus' Utopia eher ironisch behandelt ward (wie G. Ritter findet), tritt nun hervor bis zum europäischen Zusammenhang (vgl. S. 388), während das 16. Jahrhundert von Machiavell bis Schoppe die Autarkie des Staates und den Freistaat nach dem Muster Altroms oder Venedigs bevorzugte und namentlich an seinem Ende, als die Fragen von Staat und Recht sich lauter melden, die „Monarchomachen" und andere Staatsschriftsteller, wie Bodinus, Gentilis, Mariana, Bellarmin, Hotomanus, Longuet die wachsende Monarchie noch durch Gesetz und Staatsvertrag einschränken wollen. Dieser liberalisierende Zug vererbt sich noch auf den Anfang des 17. Jahrhunderts; aber nun wird die Politik eben *bindender*, *allgemeiner* in doppeltem Sinn. Die praktische Politik wird zu gleich theoretischer ausgetragen, die Gelegenheitsschriftstellerei wächst zur eigentlichen Staatsphilosophie, als deren Kennzeichen im Frankreich des 17. Jahrhunderts Taine drei Elemente angibt: das römisch-cäsarische, das christlich-theokratische und das feudale — drei restaurative Bindungen, die im Gegen-

satz zur Renaissance stehen. Gleichzeitig wird nun der kritische Staatssinn der Renaissance, der mehr auf Freiheit, Selbständigkeit, egoistische Interessenförderung ausging, auf das Allgemeininteresse gerichtet, der Staat auf Gemeinschaft und Massenbeherrschung gegründet und daraufhin *rationalisiert*. Die Staatsräson, im 16. Jahrhundert mehr opportunistisch, skeptisch, mit zwiespältigem Bewußtsein im Emanzipationsdrang des weltlichen Staates von der idealeren Kirche angefochten, wird nun positiv gewertet, begründet als Mittel zum Zweck, aus der Staatsnotwendigkeit, für das öffentliche Interesse, für Vaterland und Volkswohl. Während im 16. Jahrhundert der Individualismus den Staat gefährdet und der Machiavellismus bis Lipsius Staat und Recht, Staat und Kirche, Staat und Moral vielfach scheidet, stützen sich nun Staat und Kirche aufeinander im Gottesgnadentum und Staatskirchentum des Barock (vgl. S. 346 f.), und der Staat wird als höhere Ordnung *ethisiert* und kommt zu Recht und Macht durch den neuen *korporativen* und *kollektiven* Säkulargeist, der zuletzt noch in Locke die Bedeutung der „Gesellschaft" entdeckt.

Jetzt am Säkularanfang gilt es die menschlichen Bande fest zu begründen und in geschlossener Ordnung aufzubauen. Der Neuscholastiker Suarez läßt in seiner Schrift de legibus aus der freiwilligen Einigung der Familien den Staat entstehen, in dem das Volk durch einen Vertrag die Herrschaft einem Einzelnen überträgt, aber als ursprünglicher Souverän sich gegen Tyrannei wehren darf. Der Staat besteht so als eine *Einheit*, als ein corpus politicum et mysticum. Die Einzelstaaten übergreift wieder eine höhere moralpolitische Einheit, auf der das Völkerrecht ruht. Die Einheit der Menschheit vertritt der Papst, dem so eine wenigstens indirekte Gewalt über Staaten und Fürsten zusteht. Wie baut sich hier das System menschlicher Bindungen zur Höhe empor! Neben dem Jesuiten Suarez steht der strenge Calvinist Althusius, der auch der Religionsfreiheit abgeneigt, ebenso prinzipiell die *kollektiven* Bande betont, aber demokratischer, auch noch die Königsmacht an den Volksvertrag bindet als das *Band* des Staates. Die Souveränetät sei einheitlich, unteilbar, und sie liege beim Volk als dem corpus symbioticum. Und nun stellt er das Prinzip der *Genossenschaft*, dieses freien Zusammenschlusses hervor, aus dem er in immer höherer, allgemeinerer Kollektivierung von Familien, Korporationen, Gemeinden, Provinzen den Staat aufbaut als universalis publica consociatio.

Auf das menschlich Allgemeine gründet Althusius den Staat und gründet der schon politisch etwas absolutistischer gestimmte Hugo Grotius bald darauf das Recht. Auch hier der Triumph der *Gemeinschaft*! Sie ist notwendig, weil die Einzelnen zu schwach sind. Sie steigt von der ehelichen Verbindung auf zur vollkommensten Gemeinschaft, die das größte Recht gegen ihre Teile hat, zum Staat, dem subjectum commune der höchsten Gewalt. Der Mensch wird dabei von Grotius nicht mehr in der Linie des 16. Jahrhunderts als Individuum mit egoistischen Privatinteressen betont, sondern als ein Wesen, das durch Sprache und Vernunft zur Geselligkeit bestimmt, den Naturtrieb zur geordneten Gemeinschaft in sich trägt, und darin liege die Grundlage des *Naturrechts*. Ordnung, Vernunft, Sprache, Natur und Gemeinschaft kennen wir bereits als Hochwerte

des Jahrhunderts, in denen es das Allgemeine sucht. Naturrecht ist nach Grotius, was die Vernunft lehrt, d. h. was für alle gilt, d. h. schließlich was die Gemeinschaft der Menschheit konstituiert (Erik Wolf). Und Grotius begründet das Naturrecht in mehrfacher Hinsicht auf seinen *Allgemein*charakter. Es ist Gemeinschaftsrecht, subjektiv wie objektiv. Die Uebereinstimmung aller Völker in einer Norm bezeichnet diese als Bestandteil des Naturrechts. Es ist Gemeinschaftsrecht aber auch darin, daß es fordert, was zur Gemeinschaft notwendig ist und zwar allgemein, zu jeder Gemeinschaft, wie der Gemeinschaftstrieb in jedem Menschen wohnt. Und darum ist es allgemeingültiges Recht, auf die Konstanz des Menschenwesens gegründet, im Gegensatz zum wechselnden Willkürrecht und zwar sowohl zum „göttlichen" wie zum positiven, von Menschen gesetzten. „Recht" bedeutet hier für Grotius, wie Frz. Oppenheimer sagt, nicht Klugheits-, sondern Prinzipienlehre und enthält ihm nicht hypothetische, sondern kategorische Imperative. Es gilt auch ohne Rücksicht auf Nutzen. Während noch im 16. Jahrhundert Montaigne den consensus der Menschen wie die Konstanz des Naturrechts (vgl. S. 332) und damit dieses selbst leugnet, begründet es jetzt Grotius gerade als *allgemeingültig*, als so fest und bindend, so absolut, daß auch Gott es nicht ändern könne, ja, daß es auch gelten würde, wenn kein Gott wäre — so gut „wie 2×2 = 4". Und darum ist es endlich auch darin allgemein, daß es *rational* zu begründen und notwendig abzuleiten ist. „Meine erste Sorge war die Erörterungen naturrechtlicher Fragen auf so feste Gesetze zurückzuführen, daß niemand, ohne sich Gewalt anzutun, sie verleugnen kann", und sie generell zu konstruieren „nach Art der Mathematiker vom Einzelfall absehend". So geht er im *mathematischen* Vorbild der Allgemeinbindung mit dem uns nun bekannten Säkulargeist zusammen (vgl. S. 401 f.). Er sucht das Recht so zwingend, daß er den „gerechten Krieg" fordert und nicht etwa um der Freiheit willen; denn er rät in einem amor fati, der auch sonst in dem der Notwendigkeit sich beugenden Barock wiederkehrt, besiegten Völkern, sich dem Schicksal zu fügen, da die Vernunft das Leben über die Freiheit stelle. Er sucht eben die Vernunft als das Allgemeine, Einigende, als das Band menschlicher Solidarität. So fordert er auch Schiedsgerichte im Völkerstreit. So sucht er auch schon in seiner Frühschrift die Freiheit des Meeres, in Wahrheit die Gemeinsamkeit des maritimen Verkehrs gegenüber einem absperrenden Volk aus dem allgemeinen Natur- und Völkerrecht zu erweisen und sucht dann, bevor er im Naturrecht das allgemeine *Band* der Menschen festlegt, in seiner theologischen Hauptschrift, die den Konfessionen, aber nicht den Leugnern von Gott und Unsterblichkeit Toleranz gönnt, die streitenden Konfessionen auf einen wahren universalen Kern des Christentums zu einigen.

Hier trifft sich der Begründer des Naturrechts mit dem Begründer der *Naturreligion*, Herbert von Cherbury, der in dieser auch die „*universale*", wahrhaft „katholische" Religion der *einen* Menschheit unter dem *einen* Gott als dem *Allen* gemeinsamen Vater kraft der *einen* Vernunft begründen will in klarer Konsequenz des säkularen Einheits- und Bindungszuges. Gewiß will Herbert die Religion wie Grotius das Recht unabhängig von Offenbarung und Autorität

begründen, auf die menschliche Vernunftnatur, und insofern wirkt in diesen Anfängen des 17. Jahrhunderts noch die humanistische Emanzipation und Säkularisierung der Renaissance nach. Aber Herbert ignoriert gerade den im 16. Jahrhundert aufgenommenen „Atheismus“ und zeigt, wie auch Brie zugesteht (vgl. S. 303), eine andere Geistesart als die Aufklärer der Hochrenaissance, und ähnlich Grotius. Ebenso ist im Gegensatz zu den eigentlichen Aufklärern, zum Deismus und moralischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts ihre Grundtendenz nicht religionskritisch und befreiend, sondern gerade *bindend* und *einigend*. Sie bestreiten nicht Autorität und Offenbarung, sie wollen nur Recht und Religion auf noch festere, allgemeingültige Grundlagen bringen, und so ist ihre Säkularisierung in Wahrheit *Generalisierung*. Auch hier sind die mehrdeutigen Prinzipien der Natur und Vernunft wesentlich als solche der Allgemeingültigkeit, eben als einheitliche, feste Bindungen zu verstehen. Herbert sucht mit scharfer Abwendung von dem im 16. Jahrhundert blühenden nominalistischen und skeptischen Individualismus die Wahrheit in der Einheit und Allgemeinheit, in der Uebereinstimmung sowohl aller menschlichen Vernunft wie der menschlichen und der göttlichen Vernunft, wie der Vernunft und der Realität. Er sucht die absolut gewisse Grundlage und erklärt: *unicam* veritatis normam in *necessariis* facimus *consensum* istum *universalem*, qui sine providentia divina non instituitur. „Alle unsre Wahrheit ist conformitas“, sagt Herbert weiter. So kehrt hier nach Diltheys Hinweis das Prinzip der *Konformität* wieder, wie es das 13. Jahrhundert in Thomas, das 15. in Agricola betonte. Es wird nur nach der Hochrenaissance von Herbert naturhafter, allmenschlicher betont; statt auf die umstrittene Autorität wird die Religion allgemeiner auf die Vernunft zurückgeführt, und die Vernunft wieder, die als diskursives Vermögen leicht den Einzelnen in die Irre führt, noch allgemeiner, unmittelbar zwingender auf die Natur als Instinkt zurückgeführt, da die Vernunftprinzipien, die ewigen Wahrheiten angeboren sein müssen, weil sie allgemein sind, und die Wahrheitsnorm ward ja eben von Herbert ausdrücklich „in den universalen Consensus“ gesetzt. Als „notitiae *communes*“, in jedem Menschengeist geltend, sind die religiös-moralischen Grundsätze fest verankert im göttlichen Weltzusammenhang, sozusagen Offenbarungen der universalen Vernunft, „ewige, allgemeine Wahrheiten“, aus ewig gleichen Kräften hervorgehend. Bei allen stoischen Berührungen und Beziehungen, wie sie namentlich Dilthey hervorhebt, steckt doch mehr bindende Dynamik, mehr konzentrative Energie in diesem Denker, der die festen Grundlagen in allgemeinen menschlichen und kosmischen „Vermögen“ seiner Neuerung bewußt als „Prinzipien“ mit *mathematischer* Sicherheit wie „*Bauregeln*“ fixieren will — ganz im Stil des bauenden, mathematisch und dynamisch bindenden 17. Jahrhunderts.

Das Ideal einer friedlichen Einigung der ganzen Menschheit verkündete damals Crucés nouveau Cynée (1623). Wenn aber die Einigung auf geistiger Grundlage ruhen sollte, dann sprach Naudé das Wort der Zeit: la plus *commune* doctrine est toujours la meilleure, dann begreift sich, daß der Einheitstrieb damals zur Restauration, zur Alleinherrschaft der „katholischen“ Kirche drängte und

derselbe Naudé es beklagte, daß man die Reformation nicht schon im 16. Jahrhundert mit List unterdrückte nach der Methode Richelieus, des zentralistischen Staatsmanns, den er idealisiert, wie überhaupt sich der Herrscher am besten *einem* (!) tüchtigen Staatsmann anvertraue. Aber der prinzipiellste Verfechter, ja der eigentliche Philosoph der Konzentration der Herrschaft, des Glaubens und mit ihm der Menschheit, der sie moralisch-religiös in noch festere Bande schloß, ward Naudés Freund CAMPANELLA, in dem man endlich stärker die Züge der *Restauration* als der Renaissance erkennen sollte. Er widmet nicht umsonst eine Tragödie der katholischen Märtyrerin Maria Stuart, und sein theokratischer Sonnenstaat, hinter dem neben dem platonischen das augustinische Vorbild steht, hat selber dem jesuitischen Sozialstaat als Vorbild gedient (Gothein). Er, der noch mit 32 Jahren dem 16. Jahrhundert angehört, vollzieht eine *augustinische Wendung* von der heidnischen Renaissance zur gläubigen Restauration. Er beginnt als ein Skeptiker, der als Jüngling sogar die Existenz Karls d. Gr. in Frage stellte, als ein Anhänger des verfehmten Naturalisten und Individualisten Telesius, als ein kühner Reformator, ja wie Meinecke vermutet, als religiöser Freigeist und als ein Revolutionär, der in Calabrien 1599 einen Aufruhr entzündet haben soll, als ein von der Kirche und den herrschenden Spaniern verfolgter Rebell und Ketzer wie Bruno. Aber nach der Jahrhundertwende schreibt er als der glühendste Prophet der katholischen Hierarchie und als Verkünder und Verfechter der „Monarchia Hispanica". Ja, was für uns noch bedeutsamer ist, die Wendung wird ihm gerade als säkulare bewußt. Denn er glaubt nach Weissagungen, daß gerade mit dem Jahre 1600 nun das goldene Zeitalter anhebe, eben als ein *konzentratives*, daß sich da das Ideal einer christlichen *Weltmonarchie* mit dem Papst als Oberhaupt verwirklichen werde, und er fordert in einem Sendschreiben die deutschen Fürsten auf, in *eine* Herde unter *einem* Hirten zurückzukehren. Gott habe die Schätze der neuen Welt den Spaniern gegeben, damit sie mit allen Mitteln die Ketzer ausrotten und alle Völker Europas in *einer* Religion und unter *einer* Theokratie vereinigen.

Auch Campanella will wie seine philosophischen Zeitgenossen die *Gemeinschaft* der Menschen, aber bis zum Extrem, und darum auch die Gemeinschaft ihrer Güter und darum zuhöchst ihres höchsten Gutes, der Religion. Doch die irdisch-menschliche Einheit führt er noch geschlossener, allgemeiner als kosmisch gehaltene Ordnung in seinem Sonnenstaat aus, den er 1602 im Gefängnis entwirft als Vorbild und Verheißung für die Vereinigung der Menschheit, in aller Not ein heißer Optimist, ein gleichsam vertikal gerichteter hierarchischer Geist, der zu diesem Ideal wie zur Sonne aufschaut. „Gebund'nen Flugs streb' ich zum Sternenschein." Wahrlich ein *Antipode* des so irdisch, so real kritisch, ja pessimistisch gestimmten *Macchiavell* im wildkämpfenden Individualismus der Zeit vor 100 Jahren. An diesen beiden Köpfen kann man den Säkulargegensatz von *Renaissance und Restauration* mit Händen greifen. Macchiavell will die Selbständigkeit des Staates durch die rettende Persönlichkeit, will die altrömische Bürgerfreiheit und die altrömische virtus. Campanella will die überstaatliche Einheit, die neurömische Hierarchie und die christliche Demut. Jener, der ex-

tremste Empiriker und Realist in der Politik, dieser ihr extremster Idealist, ja Metaphysiker. Jener, der reinste Verweltlicher des Staates, dieser der reinste Vergeistlicher des Staates. „An dem Gegensatz zu Macchiavelli hat sich Campanellas politisches Denken entwickelt", darf Meinecke sagen, der hier zugleich den säkularen Rhythmus bestätigt, wenn er findet: „Ein Jahrhundert früher und wiederum ein Jahrhundert später war die Situation günstiger." Ja, Campanellas Zeitalter schwingt eben zwischen Renaissance und Aufklärung in kontrastierender Richtung, und er selber, der Herold der Restauration, entwickelt sich immer weiter im Sinn des Barock, das mit der spanischen Hegemonie begann und mit der französischen endet. Dieser Verfasser der „spanischen Monarchie", der er sich wohl nur widerwillig als Gefangener gebeugt, findet schließlich ein Asyl und freundlichere Resonanz in Paris, wo ja damals italienischer Staatssinn auch sonst erst in breiterem Horizont sich auswirkt (vgl. S. 375), wo nun auch Campanella politisch offener und reifer als kritischer Totengräber der spanischen Weltmacht und im Sinne des bewunderten Richelieu schreibt, der selber auf ihn hört, und wo der greise Barockprophet noch mit einem Hymnus die Geburt des „Wunderknaben" Ludwig begrüßt, dieses Vollenders des Barock und dereinstigen Sonnenkönigs, der alle Hoffnungen der Christenheit erfüllen und den Sonnenstaat aufrichten werde. Ja, Campanella fühlt sich selber Richelieu verwandt, fühlt sich als politischer Gesetzgeber gleich Numa und Lykurg und empfiehlt dabei vielfach grausame Mittel zur Durchsetzung seiner Pläne im Stile Macchiavellis.

Worin sieht er aber nun doch seinen Grundgegensatz zum Macchiavellismus, von dem er die Welt erlösen will? Darin, daß ihm der Zweck die Mittel *heiligt*. Er habe seine Schrift Atheismus triumphatus ebensogut *Antimacchiavellismus* betiteln können; denn Macchiavell kenne nicht die Macht der Religion, da er und alle Fürsten, die ihm folgen, sie nur als Herrschaftsmittel brauchen. So streitet Campanella gegen die Interessenpolitiker, gegen die Weltlichkeit des Staatskults, nicht gegen den Staatskult als solchen, den er vielmehr höher trägt als irgendein Mann der Renaissance. Doch der Wert des Staates liegt ihm hoch über Macchiavells Partikularismus hinaus im Allgemeinen, in seiner sozialen Bindungskraft, und er sträubt sich dagegen wie jener, die Politik vom Grunde der Moral und Religion loszulösen, weil dadurch das Band der Familie, das Band von Mensch zu Mensch zerstört werde. Und der Staat ist ihm nichts Selbständiges, ruht ihm auf der Gesamtheit des Menschendaseins, und die Religion ist ihm die Seele der Politik als das höchste Einigungsband. Also als *bindender* Geist, als *Unitarier* und *Universalist* streitet Campanella gegen Macchiavell wie gegen alle partikularen und individualistischen Interessen. Wohl leugnet der Erbe der Renaissance und speziell der Schüler des Telesius nicht, daß alle Dinge und Menschen einen selbstischen Zug haben; aber er betont, daß sie zugleich den Zug zum Ganzen haben, der ihm der wesentliche, der ideale, religiöse ist. So verbietet er prinzipiell, „daß man den Teil mehr als das Ganze liebe und sich selbst mehr als die menschliche Gattung und mehr als die Welt und mehr als Gott schätze". Kurz, er will das Band, das *Ganze*, *Große*, *Allge-*

meine und verachtet mit dem Monumentalsinn des Barock das Kleine und Ein zelne. Die Menschen dagegen erscheinen ihm wie Käsemilben, die sich einbilden, daß es außerhalb des Käses nichts gäbe. So könnten sich die Macchiavellisten auch nicht zum großen Horizont Richelieus erheben; denn sie achten das Geringe höher als die Fülle und sich selbst höher als die ganze Welt. Doch aller Egoismus erscheint einem Campanella verwerflich und alles Sonderinteresse kleinlich. Macchiavelli habe nur die Schlauheit, Einzelnes zu verstehen, aber nicht Klugheit genug für die großen Schicksale der Menschheit.

Demgegenüber läßt Campanella den Geist des Barock durchbrechen in der großen Aufmachung und Aufspannung des Horizonts über alles frei Menschliche, Individuelle ins Bindende, Allgemeine zum *Schicksal* der ganzen *Menschheit*. Wenn Macchiavelli seinen Helden mit seiner virtù gegen das Schicksal kämpfen läßt, so rät Campanella vielmehr, sich den Zeiten anzupassen, d. h. dem Schicksal zu folgen in einem amor fati, der schon bei Boccalini, Grotius und sonst im Barock anklingt und den er zuerst philosophisch vertieft. Denn was heißt ihm Schicksal? Fatum est series causarum. Damit ist der Bindegeist des Barock und speziell der Gegensatz zu Macchiavell bis ins Letzte, Allgemeinste ausgetragen, bis zur *Weltordnung als Kausalfolge*. „Wenn keine Ursache über uns wäre, würdest du, Macchiavell, uns etwas sagen. Aber da unsere Pläne zusammenbrechen, wenn wir nicht auch alle Ursachen erwägen, so täuschest du, und darum brechen auch all deine Schüler zusammen." „Nicht nur große Elementarkörper, auch menschliche und politische Körper (!) werden geleitet und bewegt von unüberwindlichen Ursachen, während wir in das Theater der Erde hineingesetzt sind." So ist für Campanella alles Menschengeschehen nur eine Szene des großen Weltschauspiels, eingebettet in die allgemeine Weltordnung, begründet im Weltzusammenhang, der Himmel und Erde aneinander bindet, und faßbar nur an der großen Weltkette der Ursachen. Kann man prinzipieller den Gegensatz zu Macchiavell als *Grundgegensatz des Barock zur Renaissance* aufspannen zu einem solchen von *Weltbindung* und menschlicher Lösung, von Subordinationsgeist und Libertinismus, von Universalismus und Individualismus? Campanella sieht und denkt alles aus der universalen Perspektive seines großen Jahrhunderts der Kausalität, der göttlichen Pandynamik, der Weltmechanik, der hohen Dramatik, der Geschehens- und Tatenfolge, des Gehorsams, der Machtwirkung.

Er steht zu Macchiavell wie einst das griechische Barock zur griechischen Aufklärung, wie Platon zu den Sophisten, wie Alexander zu den Partikularisten der Polis, wie das römische Imperium zur römischen Stadtrepublik. Campanella aber preist Alexanders Herrschaft, die auch sonst dem 17. Jahrhundert ideal vorschwebt (vgl. S. 374) als ein Glück für die Griechen, würdigt als geistiger Inaugurator des *Barockimperialismus* die Bedeutung der alten Orientreiche, überschätzt auch die gefährliche Macht des Türkenreichs mit seinem vorbildlichen Janitscharenregiment, und zugleich mit dem Orientalismus des Barock (vgl. S. 357) verficht er erst recht dessen Romanismus (vgl. S. 374 ff.), in dem sich ja der zentralistische, expansive Herrschaftsgeist weiter fortpflanzt. Also das

orientalische, das mazedonische, das römische, das türkische, das spanische, das französische Imperium — das ist die Welt, in der ein Campanella lebt. Wahrlich eine Machtwelt im Sinne des Barock, dessen stärkstes Wort ja Macht heißt, in der Idealtrieb und Realkraft dieses Säkulargeistes zusammenschlagen. Macht steigert, zwingt, bindet, spannt den Gegensatz von Herrschaft und Dienst. Und unser Barockphilosoph verkündet *Macht* als erstes Weltprinzip, als *„erste Primalität* alles Seins", auch des göttlichen, dem Allmacht zukommt. Auch Macht und Eroberung der Fürsten, lehrt er, fließen aus dem unendlichen Gott und können nur im Unendlichen zur Ruhe kommen. Damit hat Campanella den Barockimperialismus mit seinem Expansionsdrang sanktioniert, ihn sozusagen kosmisch begründet und metaphysisch verankert. Ja, er findet den Niedergang der spanischen Weltmacht darin begründet, daß sie nicht, wie Frankreich (im weiteren Barock) zu arrondieren, zu thesaurieren, zu zentralisieren verstand und vor allem nicht wie Rom und schon Alexander ihren Lebensstil den Unterworfenen aufzuprägen, nicht durch Hispanisierung ihre Einheit zur Gleichheit auszuspannen wußte, wie es eben Campanella in seinem *generalisierenden* und *konzentrierenden* Denkstil fordert.

Die spanisch-habsburgische Weltmacht sei ein dreiköpfiges Ungeheuer, nicht nach einem Kopfe regiert wie Richelieus Frankreich, das nun zu voller Einigung strebe, und die Welt sei doch stets bezwungen durch straff *geeinte* Reiche. Spanien habe auch keine der Zeiterfindungen von expansiver Wirkung (Pulver, Druck, Kompaß) gemacht. Es hat Gewalt geübt, aber ungeistige, eben ohne Verständnis für Massenwirkung. Seiner Macht fehle die Weisheit, die ihr doch ebenso nötig ist wie der Weisheit die Macht. Und die *Weisheit* verkündet nun Campanella als die *zweite „Primalität"* alles Seins und erst recht des allwissenden Gottes. Im Jahrhundert der Staatsräson, der Rationalisierung der Politik lehrt so Campanella die Vereinigung von Macht und Weisheit und spezieller noch, wie Meinecke bemerkt, die Verbindung von Militarismus und mechanischer Wissenschaft, auch den literarischen „Krieg" und die intellektuelle Propaganda, wie sie nun Richelieu und Ludwig XIV. betrieben. Denn „wer die Geister der Menschen hat, hat das Imperium". Die Einigung von Macht und Weisheit ist schließlich die Konsequenz jener *Vereinheitlichung des Realen und Idealen*, aus der das Barock seine Kraft und seinen Fanatismus zieht. Schon als Schüler Platons empfiehlt so Campanella als politischen Berater den Philosophen und macht den Metaphysikus zum einheitlichen Leiter des Sonnenstaats, zum Hierarchen. Augustins magnus sacerdos wird ihm Vorbild für diese theokratische Einheitsgestalt, in der ihm Macht, Vernunft und Glaube gemäß dem absolutistischen Ideal der Restauration zur einheitlichen Spitze der Lebensordnung zusammenschlagen.

Höchste *allgemeinste Bindung* sucht er, und darum spannt sich diesem Imperialisten über alle Weltreiche als höchste Universalmonarchie, als Einheitsband der Menschheit die *katholische Hierarchie*. Auf seinen Rat wahrscheinlich hat Gregor XV. die Kongregation für die Glaubenspropaganda gestiftet, und die Unterdrückung der Ketzerei fordert Campanella mit allen Mitteln der List

und der Gewalt, auch mit Kinderraub und Zwangstaufe. Wahrlich nicht aus orthodoxem Fanatismus zur Rettung von Dogmen wird dieser weitschauende Geist zum Terroristen, sondern für die *Einigung der Menschheit*, für die Wiederherstellung einer übermenschlichen und darum heiligen, alles überwölbenden Geistesmacht, die ihm in der una sancta, zuhöchst in der päpstlichen Einheitsgewalt verkörpert schien und der er alles anheimgeben möchte; denn was der Papst besitzt, werde Gemeinbesitz der Christenheit. Mindestens aber wünscht er die katholischen Staaten unter Vorsitz des Papstes in einem Völkerbund vereinigt zu sehen.

Ja, Bund und Gemeinschaft wünscht er, und so wird dieser Absolutist zum *Sozialpropheten*, und dieser Imperialist fordert Frankreich auf, Nationen zu befreien (zumal Italien von Spanien), und er bleibt doch bei alledem sich selber treu. Er will ja den Absolutismus nicht als Willkürherrschaft, nicht als Eigenmacht, nicht als Personenkult; er will in der Einheit die Allgemeinheit, darum die Gleichheit, die Gemeinschaft; er denkt nicht wie Macchiavell an den Fürsten, sondern an die Nation, das Weltreich, die Menschheit. Er denkt bei der Einheit an die *Bindung von Massen*, deren Beherrschung er wie damals Boccalini, Naudé u. a. fordert, und ob er dabei Massenheiraten von Völkern (wie einst Alexander) oder Massenversklavungen, Massenverschleppungen selbst zwischen der alten und neuen Welt empfiehlt, er blickt doch bei alledem auf die Masse, auf die Vielheit der Menschen, und er sieht die Verderbnis Spaniens darin, daß es an Volkskraft einbüßte und sie nicht zu mehren verstand, und er erstrebt planmäßige Eugenik und mit dem Barock (vgl. S. 357 ff.) Populations- und Kolonisationspolitik. Mit all jenen Massenzwangsmethoden aber will er doch ausgleichen, vereinheitlichen, verbinden. Denn nicht umsonst verkündet er als *dritte* „*Primalität*" die *Liebe*. Auch die Liebe bindet, und Campanella denkt sozial wie kaum Einer im Barock. Wer aber zwischen seinem Absolutismus und seinem Sozialismus einen Widerspruch findet, müßte ihn auch bei Platon finden, im jesuitischen Kommunistenstaat und in konservativen Sozialtheorien des 19. Jahrhunderts.

Aber der Widerspruch löst sich schon angesichts des gemeinsamen Feindes, des Individualismus, der doch nach J. Burckhardt der Grundzug der Renaissance bleibt und sich gerade im 16. Jahrhundert vollmenschlich ausgelebt hatte. Demgegenüber erneuert nun Campanella als Philosoph der Restauration und *extremer Bindegeist* den *zentralistischen Romanismus*. Das römische Weltreich schwebt ihm vor Augen und hoch darüber als Menschheitsideal die römische Kirche. Unter dem Kardinal Richelieu sieht er ein neues romanisches Volk zur Zentralisation aufsteigen, nachdem ihn die spanische Weltmonarchie, die er einst als den „Diener des Messias" gefeiert, enttäuscht hatte. Schon Philipp II. habe den Staat über die Kirche zur Herrschaft gebracht gleich anderen Fürsten des 16. Jahrhunderts. Zumal in dem ihm fremden Deutschland, wo der Grundsatz durchdrang: cujus regio, ejus religio, sieht unser Erzromanist (der übrigens auch England, dessen Staatsräson allerdings nach G. Ritter ganz andere Grundlagen hatte, wenig beachtet) den Sitz der Ketzerei; doch diese scheint ihm zuletzt von Macchiavells Staatskult auszugehen, der eigentlich ein Menschenkult ist.

Denn „diese Politiker meinen wegen der Vielheit der Religionen, daß keine wahr, sondern alle eine menschliche, nützliche Erfindung seien". Für Campanellas Bindegeist geht aber der Staat ein ins Reich und das Reich in die internationale Kirche, und geht der Mensch ein in die Menschheit, die Menschheit ins All der Natur und dieses in Gott, dem auch die Tierwelt, dem alles zustrebt als dem Einen und Ganzen. Die macchiavellistische Interessenpolitik aber wie aller Partikularismus, Libertinismus, Individualismus der Renaissance und aller Separatismus der Reformation, kurz, all die Lösungsbewegungen des 16. Jahrhunderts laufen einem Campanella zusammen in eine große Ketzerei, in eine Sünde wider den heiligen Geist der *Weltbindung*, den er in seinem *Gott, Natur und Menschheit*, also Religion, Wissenschaft und Politik zusammenschließenden Sonnenstaat verkündet.

Da baut er in ihm gleichsam ein einziges Weltkloster und darin einen einzigen Schutz- und Trutzbau gegen den Individualismus. Alles ist da konzentriert, subordiniert, generalisiert, *hierarchisch geregelt*, geordnet. Der Priesterfürst vereinigt alle geistliche und weltliche Macht, und seinen Beamten, die allesamt Priester sind, ist unbedingt zu gehorchen; Angriffe gegen die Obrigkeit werden mit sofortiger Hinrichtung bestraft, und als schwerste Sünde gilt der Stolz, der die allgemeine Gleichheit verletzt. Individuelle Liebe, Familie, Eigentum, kurz alles Partikulare ist ausgeschlossen, denn alles ist sozusagen nur öffentlich da, nur gemeinschaftlich, gleichmäßig auch für beide Geschlechter — so die staatliche Erziehung der Kinder in Seminaren, die Kriegsübungen, der Feldbau, die Mahlzeiten nach dem vom Oberarzt aufgestellten Küchenzettel, die Nahrungsportionen wie die Arbeitszeiten alles gleichmäßig. Alles ist da von Stunde zu Stunde geregelt, die Feste sind nach den Jahreszeiten eingesetzt; alles Geschehende wird von den Astrologen nach den Sternen bestimmt, und der ganze Staat erhält seine Sanktion im Kult der Sonne, des reinsten Abbilds der Gottheit, wie schon beim hl. Franziskus (vgl. S. 211). Sichtlich wird hier das Menschliche im *kosmisch Allgemeinen* verankert, und der Staat ähnlich auf die generelle Natur begründet wie bei Herbert die Religion und bei Grotius das Recht. Die Sonne gerade ist ja dem 17. Jahrhundert bis zum „Sonnenkönig" das Bild des Absoluten, das Symbol der einen glänzenden Macht und zugleich der weitleuchtenden Anschauung, der optischen Idealität, die damals durchgehend gesucht wird. Der Staat ein Abbild der Weltordnung, die ein „Spiegel" Gottes ist. Als visueller Geist auch verkündet Campanella mit seinem Jahrhundert (vgl. S. 400) die Anschauung als Quelle alles Wissens, will er die Kinder durch Bilder lehren, die er an den sieben konzentrischen, nach den Planeten benannten Palastringstraßen anbringen läßt, aus denen die Sonnenstadt besteht, durchbrochen von vier Querstraßen, die zum Stadtzentrum hinführen, dem von mächtiger Kuppel überwölbten Sonnentempel. Man sieht, wie der Geist dieser Zeit zur *Architektur* drängte als Ausdruck seines planenden, bauenden Ordnungstriebes, zugleich zur Technik, die dem Sonnenstaat wie dem ganzen Barock wichtig ward, und darum drängte er auch zur *Mathematik*, die Campanella wie mehr oder minder dem ganzen Jahrhundert (vgl. S. 401 ff.) zur Leitwissenschaft wird und die er ausdrücklich als Anfang alles

Unterrichts wie als Ende aller Bildung verkündet. Der Priesterfürst ist da vor allem Mathematiker, Astrolog und Metaphysiker. Den deutschen Ketzern aber, meint dieser Restaurationsphilosoph, solle man statt Griechisch Mathematik beibringen oder sie als Naturforscher nach Amerika schicken; denn im Buche der Natur allein liege die Philosophie offen vor unsern Augen.

So lebt in Campanella der Natursinn der Renaissance; aber die Natur wird dabei so monumental geweitet und geeint, daß sich schließlich wieder ein neumittelalterlicher Himmel darüber wölbt. Telesius wirkt wohl in Campanella fort mit seiner Betonung der Selbsterhaltung und der sinnlichen Wahrnehmung, ja die ganze Spätrenaissance mit ihrem Vitalismus, Sensualismus, Subjektivismus und Skeptizismus tönt noch in den Ausgangspunkten seiner Lehre nach. Doch er überwindet eben all dies durch den konzentrativen Geist eines neuen Thomismus und Platonismus. Er läßt über den von der Renaissance betonten Menschen wie Platon den Staat als großen Menschen emporwachsen und die Welt als Zusammenhang voll Wechselwirkung. Er erhebt sich über den Renaissancedenker Telesius durch ein enzyklopädisches System mit metaphysischer Spitze. Aus dem zweifelnden Ich des Renaissancemenschen zieht er mit Augustin eine neue Gewißheit zumal von Gott, eine neue Einheit von Denken und Sein, eine neue Ontologie. Wir können nach ihm zwar auch das Nichtsein der Dinge denken, aber wir können nicht denken, ohne zu sein. Und unser Erkennen geschieht durch ein gewisses Einswerden mit den Dingen und beginnt mit der Erfassung von Aehnlichkeiten, Gemeinsamkeiten in der sinnlichen Wahrnehmung, die als ursprüngliche Einheiten in der göttlichen Allvernunft begründet sind. Der Weise betrachtet das All, und er kann es fassen, weil er die Urbilder in Gott schaut, weil das Ich und die Dinge ihre einheitliche Quelle haben im göttlichen Absoluten, im allseienden Wesen, von dem unser beschränktes Wesen eine Idee in sich trägt als dessen Stempel, als Garantie seiner Realität. Zu dieser Konzentration aller Erkenntnis wie alles Seins tritt nun ihre Subordination, die neuplatonische Stufenfolge der Wesen vom absoluten göttlichen Weltquell durch die Welten der Ideen, der Intelligenzen, der mathematischen Formen bis hinunter in die zeitlich materielle Sphäre. Aber in dieser kosmischen Rangordnung strebt alles empor, alle Dinge haben Religion; mundus dei vivo statua. So atmet die weltliche Lebendigkeit der Renaissance hier restaurativ aus in eine *Welthierarchie*.

Steht dieser Dominikaner nicht im krassesten Gegensatz zu seinem ketzerischen Ordensbruder Giordano Bruno? Und doch kam Bruno bei seiner revolutionären Durchbrechung aller Schranken am Ende des 16. Jahrhunderts wie gleichzeitig Patritius in der Sehnsucht nach sonnenhafter Einheit der Natur schon dem 17. entgegen. Wie sich aber erst am Anfang dieses Jahrhunderts solche Richtung zum fanatischen Monismus steigert, mag man an Vanini sehen, der in Leben und Lehre vielfach wie eine Karrikatur Brunos erscheint, ihn aber stärker nach der Seite der Einheit und Bindung fortbildet. In seiner ersten Hauptschrift verkündet er Gott wie Campanella als die „Sonne" im ewigen Reich ohne Auf- und Untergang, aber nun klingts *pantheistisch*: Gott ist über allem, außer allem, in allem, vor allem, nach allem, kurz Gott ist alles. In

seiner zweiten Schrift führt er diesen Absolutismus zum reinen *Monismus*, indem er Gott einssetzt mit der Natur, die er dynamisch, lebendig und doch zugleich schon gesetzlich und mechanisch versteht mit jenem Uhrenvergleich, der an der Säkularwende bei Taurellus einsetzend, das ganze Jahrhundert der Restauration durchklingt. Dabei treibt Vanini bereits den *Mechanismus* bis zum Materialismus, auch zum praktischen, wie ihn das merkantilistische Barock zugleich wirtschaftlich entfaltet. Ja, Vanini rechtfertigt es, daß die Menschen am Golde hängen und am Sinnenglück. Tugend und Laster hängen ja doch von unsern Säften ab, und wir sind wie unsre Speise — so greift er dem Materialismus des 19. Jahrhunderts vor. Ein zynischer Schalk aus der Renaissance lacht wohl noch hinter seiner Apologetik. Dennoch lebt schon in ihm nicht nur der absolutistische, monistische, sondern auch der *restaurative* Zug seiner Zeit. Preist er doch wieder Aristoteles als Papst der Weisheit, Diktator aller Wissenschaften und ehrwürdiges Orakel der Natur.

Reiner prägt sich derselbe Geist des neuen Jahrhunderts gleichzeitig in Galilei aus. Hier ist es ein arger Irrtum, den schon Natorp widerlegt, wenn man in Galilei nur den Neuerer der Renaissance und den antiaristotelischen Empiriker sehen will. In Pisa scholastisch erzogen und zumal im „peripatetischen" Hauptsitz Padua gebildet, schätzt er die Allseitigkeit des von ihm genau studierten *Aristoteles* und rühmt sich sogar, ihm in der geforderten Strenge der Schlüsse zu folgen, ja will ein „besserer Peripatetiker" heißen als die Scholastiker, gegen die er wie Kepler kämpft, weil sie dem reichen Erfahrungssinn des Aristoteles untreu wurden und sich nur an Formen der Syllogistik und an Namen und Bücher hängen statt zu schauen. Denn *schauen* will er, der künstlerisch und zumal malerisch interessierte, wie das ganze malerische, theatralische, repräsentative, optische Jahrhundert; aber wie dieses will er im Schauen zugleich *bauen*, das Schauen in ein Gesamtbild binden, zur *einheitlichen Ordnung* ausdenken. Er wirft den modernen Peripatetikern vor, daß sie „statt den erfahrungsmäßigen Bau der Welt gemäß den Vorschriften des ideellen Grundrisses auszuführen, den Plan selbst unvermerkt dem vorhandenen Gebäude anpassen". Gegenüber den Einzelworten der individuellen Autorität will Galilei die Natur als das Ganze sprechen lassen. Gewiß fordert er stets die Bestätigung durch die *Erfahrung*, ja sogar die Voranstellung der Erfahrung, die ihm vera maestra heißt, und er nennt sich einen ebenso neugierigen wie fleißigen Experimentator. Wohl analysiert er das Einzelne, aber um daraus das *Allgemeine* abzuleiten, während er das Einzelne als sinnliche Erfahrung des Menschen oft lückenhaft, ja täuschend findet und geradezu preisgibt, wenn es der Ordnung des *Ganzen* widerspricht wie der anscheinend senkrechte Fall eines Körpers auf die bewegte Erde und vor allem die anscheinende Bewegung der Sonne um die Erde. Vielmehr preist er jene, die dem Kopernikus glauben, weil sie mit „ihrem Intellekt den eigenen Sinnen Gewalt antun" und der *Vernunft* die Ehre geben. Spricht so wirklich in ihm nur die sinnebefreiende Renaissance und nicht vielmehr das Jahrhundert der Gewalt und der strengen, auch geistigen Disziplin? Die Erfahrung der Sinne brachte schon Telesius mit andern Denkern des 16. Jahr-

hunderts zu ihrem Recht. Galilei will mehr, will den einheitlich und gesetzlich geordneten Weltbau, wie Campanella ihm schreibt: „Alle Philosophen der Welt empfangen das Gesetz aus Eurer Feder, weil man in Wahrheit nicht philosophieren kann, ohne ein wahres gesichertes System des Aufbaus der Welt, das wir von Euch erwarten."

Galilei wars, der aus der im 16. Jahrhundert noch wenig beachteten Hypothese des Kopernikus erst die festen Konsequenzen für das Universum zog und ihr dadurch erst die Verfehmung durch die Kirche zuzog (s. Näheres in der Basler Dissertation von Fr. Wieser über Galilei als Philosoph 1919 neben den Schriften von Wohlwill, Goldbeck u. a.). Es ist wohl auch der *optische* Sinn, die Lichtfreude, die erst im 17. Jahrhundert dem kopernikanischen System zum Siege half; der Sieg der Sonne über die Erde ist ein Sieg des Optischen über das Handgreifliche, zugleich ein Sieg des Weltgestirns über das menschliche, irdische Gestirn der Erde, und ein Sieg des Zentralgestirns, d. h. der *Systemeinheit*, wie Galilei die Sonne feiert als das Licht, Wärme und Leben spendende Herz des Universums. Zur Schauerweiterung hat sich Galilei selbst sein Fernrohr konstruiert; dennoch traut er nicht nur, und überhaupt nicht primär, den so verstärkten Sinnen; vielmehr meldet er z. B. bei der Entdeckung der Venusphasen, daß er mit dem Glas beobachte, „um mit den *Sinnen* das zu sehen, woran der *Verstand* nicht mehr zweifelte". Und für die Entdeckung der Mondgebirge genügten ihm ausdrücklich nicht die Sinne, sondern erst ihr Zusammenwirken mit dem Verstand. „Glaube niemand, daß das Lesen der erhabensten Gedanken, die auf den offenen Blättern des Himmelsbuchs leuchtend stehn, damit fertig sei, daß man bloß den Glanz der Sonne und der Sterne bei ihrem Auf- und Untergang angafft, was die Tiere am Ende auch können." So fordert dieser Begründer der Optik, ja dieser große *Synoptiker* ausdrücklich den Ausgleich von Anschauung und Denken (senso accompagnato col discorso). Indem er die Schauwelt in den Bauplan, in das System einordnet, schlägt er die Brücke vom *Empirismus* zum *Rationalismus* und darin zugleich von der Renaissance zur Restauration.

Diese Brücke aber zwischen Schau und Bau, zwischen sinnlichem Bild und geistiger Ordnung gibt die *Geometrie* in ihren allgemeinen Einheitsformen, Konstruktionen und Schematen der Dinge. Das wahre Buch der Philosophie sei das grandiose Buch der Natur, das immer aufgeschlagen vor uns liege; aber seine Lettern seien nicht die des Alphabets, sondern Triangel, Quadrate, Kreise, Kugeln und andere mathematischen Figuren; sonst bleibe nur ein eitles Umhertappen durch ein dunkles Labyrinth, denn es gebe nur le figure i numeri e i moti, also nur mathematisch Faßbares. Mit solchen Sätzen begründet Galilei das *mathematische Jahrhundert*, und er fordert auf den Titel seiner Gesamtwerke zu setzen, daß sie an unzähligen Beispielen den Nutzen der Mathematik für das Urteilen in den Naturwissenschaften lehren und die Unmöglichkeit, richtig zu philosophieren ohne Führung der Geometrie gemäß dem bekannten wahren Ausspruch Platons, dem Galilei auch sonst oft folgt (s. das Register seiner Gesamtausgabe). E. Hoffmann darf sagen: „Es waren echt platonische Denk-

motive, die Galilei das Problem so stellen ließen, daß die Theorie nicht mehr aus der Wahrnehmung abstrahiert, sondern daß durch Hypothesis das Gesetz gefunden werde, dem die Data der Sinneserfahrungen genügten". Mit den Schaufiguren der Geometrie schlägt nun Galilei den Buchstabenkult der Büchermenschen, d. h. nicht nur der Scholastiker, auch der Humanisten, denen die Philosophie eine Ilias oder Aeneis aus der Phantasie eines Menschen sei. Er schlägt auch hinweg über den Phantasierausch eines Bruno, den er nirgends nennt. *Gegen* den *Humanismus* der Renaissance schlägt er auch in anderm Sinne. Wie seine Konsequenz aus Kopernikus die kosmische Perspektive über die menschliche triumphieren läßt, so bedeutet der Sieg der Mathematik in der Wissenschaft, den er proklamiert, zugleich einen Sieg der allgemeinen Natur über den Menschen, recht im Gegensatz zu Paracelsus, der im 16. Jahrhundert die Gestirnwelt nach dem Menschen orientiert (vgl. S. 317). Galilei protestiert *gegen* die *teleologische* als *anthropozentrische* Weltanschauung und findet es eine Anmaßung, das Wirken Gottes durch die Sorge um uns zu begrenzen, alles im Universum, was nicht unserm Nutzen dient, eitel und überflüssig zu nennen und so unsern schwachen Verstand zum Richter über die Werke Gottes zu machen. „Wir dürfen nicht verlangen, daß die Natur sich dem anpasse, wie es uns am besten stimmt und geordnet erscheint, sondern wir müssen unsern Verstand dem anpassen, was jene gemacht hat." Diese Worte mag man sich einprägen, weil hier der Barockdenker genau das *Gegenteil* dessen verkündet, was *Kant* am Ende der Aufklärung formuliert, als er unsern Verstand zum Herrn der Natur, auch zum mathematischen Gesetzgeber macht. Für Galilei aber offenbart sich gerade der „Verstand der Natur" in den Gesetzen der Mathematik. Die Geometrie geht ihm über den Menschen und eigentlich auch über die Dinge, die von ihr bestimmt werden. Das bedeutet aber, daß das Universale, die allgemeine Form herrscht über die partikularen Inhalte.

Galilei verkündet die Macht des optischen Ganzen, d. h. die Macht des Raums über die Körper — verkündet er damit nicht eben, was die *Barockkunst* darstellt (S. 413 ff.)? Gleich dieser Kunst zieht er die Dinge aus ihrem isolierenden Tastwert in ihren optischen Größenwert, stellt er sie rein ins Ganze der visuellen Konstruktion ein, in dem er ihre Eigenkraft des Widerstandes und der Schwere aufgehen läßt. Kurz, dieser Synoptiker denkt *malerisch* wie das Barock. Und wie dieses denkt er „*atektonisch*"; er sucht nicht mehr wie selbst noch Kopernikus im 16. Jahrhundert die „Symmetrie" der Dinge und nicht mehr die „Vollkommenheit" der Sonderfiguren, sondern die des Ganzen, während das Einzelne für die Betrachtung „unabschließbar" und „unerschöpflich" erscheint. Dies hebt Cassirer in Galileis Lehre hervor, in der er auch mit Recht die Umschaltung der Dinge aus ihrer Substanz- in ihre Funktionsbedeutung betont. Darin liegt aber eben ihre Relativierung zugunsten des Ganzen, das Uebergehen der Figuren ineinander zur totalen Kontinuität, die Ueberführung des Seins in die Ordnung der Bewegung, wie des Pendelns, Fallens, Schwingens der Dinge — spürt man nicht wieder die Säkularverwandtschaft mit der Barockkunst, in der die *Einheitsbewegung* die Figuren durchschlägt und die Dinge durch ihren Zusammenhang

und ihre Beziehungen beherrscht werden? Es ist der Sieg der *Kausalität* über die Substantialität, der sich im Denken Galileis wie in der Barockkunst vollzieht. Er stellt statt der Statik die Dynamik voran und führt alle physikalischen Erscheinungen auch in ihren Ursachen oder Kräften auf Bewegungen zurück, die Bewegungen aber wieder auf ihren Zusammenhang, auf ihre Beziehungen, da ihm Bewegung eines Dinges nur etwas Relatives bedeutet: Veränderung eines Dinges in Bezug auf ein anderes. Den Sinn für Bewegung bringt er aus der Spätrenaissance mit; aber es ist bezeichnend: in seiner noch dem Cinquecento angehörigen Frühschrift de motu (1590) kennt er wie Lionardo noch qualitative Unterschiede der Bewegung, Sonderbewegungen der Körper nach ihren Qualitäten ad propria loca, die er später aufgehen läßt in der einheitlich quantitativen *Gesetzmäßigkeit* der Bewegungen. Seine Entdeckungen laufen alle gegen die fester geformte, begrenzte, symmetrische, sozusagen noch tektonische Naturanschauung der Renaissance. Er betont die *Unabgeschlossenheit* unseres Denkens, die Unendlichkeit der Natur, die Unerschöpflichkeit ihres Werdens.

Wie verwirrte er die „Peripatetiker", als sich vor seinem Fernrohr die Plejaden vervielfältigten, die Milchstraße in eine zahllose Sternmasse verdichtete, ein Planet wie Jupiter bewegte Trabanten um sich hatte, der Mond sich erdähnlich, uneben zeigte, durch die Entdeckung eines neuen Sterns der Himmel nicht mehr unveränderlich erschien und vor dem Barockauge, das Schatten im Licht zu erfassen wußte (s. oben), die Sonnenflecken sich auftaten, „diese unbequemen Flecken, gekommen den Himmel zu trüben und noch mehr die peripatetische Philosophie" — lauter Erscheinungen, die das scholastische Dogma von der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit des Himmels zunichte machten. Galilei dagegen findet „unverwischbare Zeichen, wie sehr die Natur aller trägen Ruhe widerstrebt, da sie immer und überall wirke", und er schilt den Haß der Scholastiker gegen die *Veränderung* und darum auch gegen die Erde, die ihnen eben wegen ihrer Veränderlichkeit zur „Hefe der Welt, zur Ablagerung alles Schmutzes" herabsinke. In allem Wechsel der Welt aber bleibt die ewige *gesetzliche Ordnung* — darin teilt, ja begründet er die Grundauffassung des *Barock*, mit dessen Kontrapunktik er es auch viel schöner findet, daß die himmlischen Bewegungen um verschiedene Zentren sich vollziehen, wie der canto figurato mit seinen bewegten Rhythmen so viel kunst- und reizvoller sei als der canto fermo. Wie das Barock die *Bewegung* über die Figuren hinausführt, so bestimmt er auch das Schwimmen der Körper unabhängig von ihrer Gestalt. Weil ihm das Geschehen aus dem Ganzen kommt, die bewegende Kraft aus dem Zusammenhang der Dinge, darum muß ihm das Einzelne beharren und nur von außen her in seinem Zustand verändert werden. Galileis *Trägheitsgesetz* nimmt im Sinne des Barock den *Einzelwesen* die *Eigenkraft*, lähmt sie, bannt sie, mechanisiert sie zu beharrenden, nur von höherer, zwingender Macht getriebenen passiven Objekten des Geschehens und fixiert sie, damit sie als bloße Faktoren in Rechnung gestellt und *gemessen* werden können, gleichsam behauen für den Bauplan des Ganzen. Denn ausdrücklich will Galilei alles Meßbare messen und

alles Nichtmeßbare möglichst meßbar machen, d. h. aber, er will alles aneinander vergleichen, alle Unterschiede auf *ein* Maß, *eine* Skala, *einen* Generalnenner bringen.

Während berühmte Scholastiker ihre Schüler vor der Mathematik warnten, will Galilei die Welt mathematisieren und das heißt am reinsten *konzentrieren*, und er bekämpft als peripatetisch die Anschauung, die an den Einzeldingen oder ihren grundlegenden Unterschieden, ihren substantiellen Qualitäten hängen bleibt, statt sie auf funktionale Quantitäten, auf bloße Unterschiede der Bewegungsgrade zurückzuführen und so das Weltbild barockmäßig dramatisch zu vereinheitlichen. Die Dinge sind ihm nicht, was sie als gesonderte Gattungen und in ihrem Wesen sind, sondern was sie in ihrem gesetzlichen Zusammenhang, in ihrem Verhältnis, kurz, was sie *mathematisch* sind nach Art, Bewegung, Größe, Gestalt, in den allgemeinen Bedingungen ihrer Schaubarkeit oder vielmehr Zusammenschaubarkeit, ihrer optischen Komplikation. Darum gelten sie ihm weder rein geistig als metaphysische Wesen noch rein sinnenhaft nach ihren Farbentönen, Gerüchen usw. Und auch in der Lösung der Farbe von der Figur geht er mit der Barockkunst. Das Mathematische triumphiert hier über das Physische wie über das Metaphysische: die Dinge werden weder nach ihrer äußeren noch nach ihrer inneren Besonderheit betrachtet, sondern nach ihrer allgemeinen Form. Das Mathematische regiert, weil es die *Bindung* als Allgemeinheit bringt, und Galilei sieht die Wahrheit in der *Allgemeinheit* und kennt keine „höhere Wahrheit" für einen Satz, als daß er alle Sondererscheinungen befaßt, so daß die Gegner ihm vorwerfen, daß er die Natur nur nach allgemeinen Prinzipien begreifen wolle und in eine einzige Formel alle denkbaren Fälle zusammendränge und so die Sondererscheinungen in ihr untergehen lasse. Das Mathematische siegt diesem bindenden Barockdenker, weil es *Notwendigkeit* gibt, und Galilei erkennt an den Körpern nur die über die subjektiven Sinne des Menschen hinausliegenden Merkmale, nur die mathematischen als objektive, als „ewige und notwendige" an und sieht in der Natur nur „die wahren und notwendigen Dinge, die sich unmöglich anders verhalten können." So betont er im Notwendigen das Allgemeine nicht so sehr des Seins als des Geschehens, d. h. das Gesetz — damit begründet er eben das mächtige Jahrhundert der Notwendigkeit und *Gesetzmäßigkeit*. „Die Natur ist unerbittlich und unveränderlich und überschreitet nie die Grenzen der ihr auferlegten Gesetze."

Das Mathematische, das die Welt einheitlich zusammenstrafft, den Dingen mit den Sonderkräften auch die Sonderstoffe raubt, wie Galilei mit Demokrit die Einheit der Materie behauptet, das Mathematische siegt endlich, weil es Einheit gibt, Einheit nicht nur der quantitativ abgestuften Weltkonstruktion, sondern Einheit im Letzten, *Einheit* zwischen Metaphysischem und Physischem, Rationalem und Empirischem, zwischen Denken und Schauen, Idee und Materie, deren Auseinandergehen Galilei als reiner Monist durchgängig bestreitet. Er treibt die Uebereinstimmung von Geist und Natur bis zu einer neuplatonischen Metaphysik, in der er die platonische Wiedererinnerungslehre erneuert. Die Natur geht ihm als mechanische ein ins mathematische Gesetz, und die

Grundverhältnisse der Mechanik sind ihm *wirklich*. „Im Buch der Natur sind alle Dinge auf eine einzige Weise geschrieben", und die mathematische „Konstitution des Universums existiert in einer einzigen wahren realen Weise, die unmöglich eine andere sein kann." Wenn ein Osiander im 16. Jahrhundert in seiner Vorrede zu Kopernikus' Werk dessen Lehre nur als Rechenhypothese deutet, so will Galilei sie als *Weltanschauung* fassen und will gegenüber den „reinen Astronomen" ein „philosophischer Astronom" sein, der mehr Jahre auf das Studium der Philosophie als Monate auf das der Mathematik verwendet haben will. Die empirische Schaufülle der Renaissance nimmt er voll auf in die restaurative Bindung durch das Eine, Allgemeine, Notwendige, und die Induktion aus dem Einzelnen dient ihm der Deduktion des Allgemeinen, der Demonstration des Systems, in dem alles Einzelne dem Ganzen gehorcht. Das Denken mit seiner „resolutiven Methode" konstruiert eine Art Vorbild der Tatsachen. Die Welt als *Mechanismus*, deren Grundgesetze Galilei aufstellt, bringt durch die Entkräftung, *Entselbständigung* der Einzelwesen eine weit straffere Zentralisierung, als sie der Vitalismus der Renaissance oder doch der Hochrenaissance bieten konnte. Denn bezeichnenderweise hat Galilei einen Vorläufer solcher Zentralisation im 15. Jahrhundert: Nikolaus Cusanus ist es, dem man bereits die Entdeckung des Beharrungsgesetzes zuschreibt. Auch Lionardo da Vinci, der ja mit 48 Jahren noch dem 15. Jahrhundert zugehört, sucht bereits die Wahrheit in der Mathematik, aus der sich ihm die Notwendigkeit als Band und Gesetz der Natur ergibt; doch mündet er in eine künstlerische Auffassung der Welt als eines beseelten zweckvollen Lebens. Aber das 17. Jahrhundert vollendete erst den Bau in *Konzentration*, *Generalisation* und *Subordination*, und hier erfüllt Galilei das geistige Programm der Restauration im Suchen nach dem Bindenden, Absoluten, das er wie die andern „Begründer" an diesem Säkularanfang im Erfassen der „Grundlagen", der „ersten Voraussetzungen", der absolut gewissen Erkenntnisse, der ewigen unwandelbaren Gesetze, der Einheit und Ordnung der Natur ergreift. Denn Wissenschaft findet er nur möglich von dem, „was in dauernder Einheit sich erhält". *Einheit*, *Ordnung* und *Uebereinstimmung* der Natur entspricht nach ihm der Weisheit des Schöpfers, und er ist durchdrungen auch von der *Einheit* der Wahrheit, in der das Wort und das Werk Gottes, die Heilige Schrift und das Universum „notwendig übereinstimmen müssen".

In dieser Grundauffassung geht mit ihm der andere große theoretische Weltordner jener Zeit zusammen: KEPLER, der nicht umsonst ein Tübinger Stiftler war, der sich als Priester des lebendigen Gottes fühlt, als Organ seiner Offenbarung und dem Schöpfer dankt, daß er ihm sein Werk enthüllt hat als das Abbild seiner Vollkommenheit. Doch dieser *Gott* ist auch ihm kein Gott der Willkür, sondern der Ordnung und auch ihm der Schauordnung. Wie Galilei erklärt, Gott habe alles nach Zahl, Maß und Gewicht bestimmt, so ist auch der Gott Keplers ein Geometer: ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ. Dieser Gott „kommt nicht in die Natur", sondern „die Natur strebt zur Göttlichkeit" (ad divinitatem aspirat), d. h. zur *mathematischen Ordnung*. Solche Vergöttlichung der Mathe-

matik, die das Weltall mechanisiert, scheint dem Glauben an das absolute Wesen zu widerstreiten. Aber sonderbar und doch begreiflich, der *Mechanismus* kommt gerade umgekehrt aus dem *Absolutismus*, aus seinem eigenen Gegenteil, einem primären Dynamismus. Je fester die Einheitsmacht des Absoluten stabilisiert wird, desto tiefer werden die Sonderkräfte der Welt ins Mechanische abgesenkt. Gerade der Mechanismus bedarf des Baumeisters, des Technikers, und wie schon Galilei in einem Frühwerk den Nutzen der Maschinen lehrt, die nach ihm der Naturkonstitution gerade entsprechen, nicht etwa sie betrügen, so schaltet Kepler bewußt und ausdrücklich die Welt in eine „göttliche *Maschine*" um und vergleicht sie statt mit einem „Lebewesen" vielmehr mit einem „*Uhrwerk*" und bringt diesen mit der Säkularwende bei Taurellus und Vanini einsetzenden Vergleich zu prinzipieller Begründung, aus der eben die Mechanisierung wieder als *Konzentrierung* klar wird: „Wie im Uhrwerk alle Bewegungen von der einfachsten abhängig" sind, so will er die „Mannigfaltigkeit" aller Bewegungen von „einer einfachsten Kraft" ableiten, einer absoluten, wie sie gerade im Jahre 1600 Gilbert im *Magnetismus* veranschaulichte, mit seiner Kraft der Anziehung, ohne die Bau und Ordnung des Universums sich auflösen mußten. Er hatte die Erde als „großen Magneten" vorgeführt, und Kepler dachte die Anziehung noch größer, noch allgemeiner als Grundbeziehung kosmischer Massen. Die magnetische Kraft wird da zum naturalis consensus inter corpora planetae et solis.

Consensus — das ists, was sie alle suchen, die großen Begründer des 17. Jahrhunderts, Herbert den consensus in der Religion, Grotius den im Recht, Campanella den consensus in Staat und Religion, Comenius den consensus durch Erziehung und endlich Galilei und Kepler den consensus im Kosmos. Und es ist allen ein consensus der „*Natur*", aber Natur verstanden als das Grundlegende, Absolute, Allgemeinste und darum zugleich ein consensus von Natur und Vernunft, von Sein und Denken, von Realem und Idealem — darin vollendet sich erst der *Einheitszug* des Jahrhunderts. Kepler ist wie Galilei schon vor Spinoza durchdrungen vom Parallelismus der Ideen und der Dinge, von der Harmonie zwischen Geist und Welt, von der Angemessenheit des Intellekts zur Natur. Wie verkehrt ist es in seiner Richtung und Leistung wesentlich den Naturalisten oder nur den empirischen Naturforscher hervorzustellen: er ist gleich Galilei mindestens ebensosehr Rationalist und gleich jenem bewußter Naturphilosoph. Gewiß läßt auch er alle philosophische Spekulation mit der sinnlichen Erfahrung beginnen; aber erst der *rationale Zusammenhang*, eben die philosophische Auffassung, soll der Einzeltatsache Sicherheit geben. „Sobald ich die Reize der Philosophie kennen lernte, umfaßte ich sie in ihrer Gesamtheit mit der größten Begierde, während ich um die Astronomie im Besonderen mich nicht eben viel bekümmerte." Und er hat zeitlebens die Astronomie als Teil der *Philosophie* festgehalten und gerade für die Richtung seiner Astronomie war es entscheidend, daß er ins Allgemeine, Universale strebte, daß er wie Galilei und sein ganzes systematisches und darum so philosophisches Jahrhundert aus der Natur *System* machen wollte (vgl. S. 392 ff. 400. 405) gemäß seinem Grundsatz: „Die Natur liebt

Einfachheit und Einheit", und sie so nach seiner Lieblingswendung uno fasciculo colligere wollte.

Selbst unsre besten Darsteller dieser großen Uebergangszeiten, Dilthey voran, haben diesen *Bindegeist* des 17. Jahrhunderts nicht in seiner scharfen und klaren Differenz gegen das 16. herausgearbeitet und ihn zu sehr in der antischolastisch neuernden, auf Naturerfahrung eingestellten Gesamtbewegung der werdenden Neuzeit aufgehen lassen. Aber es gilt hier zwischen *Hochrenaissance* und *Barock* in der Philosophie einen ähnlich starken, ja denselben *Richtungsunterschied* zu erkennen wie (nach Wölfflin) in der Kunst. Diese Anfänger des 17. Jahrhunderts fühlen sich verwandt; Campanella schreibt eine Apologie Galileis, dessen Freund Kepler ist, der schon den „Stil" Galileis für sich überzeugend findet, und beide finden sich in der Methode mit Gilbert einig. Gewiß, auch sie fühlen sich alle noch als *Neuerer*. Kepler schreibt seine astronomia nova wie Gilbert seine philosophia nova und physiologia nova und Bacon seine nova Atlantis und vor allem sein novum organon; Galilei will in seinen discorsi „völlig neue Wissenschaften" bringen und schon in seiner Schrift über Bewegung novissimam scientiam. Noch Leibniz schreibt sein système nouveau, seine nouveaux essais und mehrere Frühschriften unter den Titeln nova methodus und hypothesis nova. Doch all diese Barockdenker suchen eben als neu wie als Natur nicht so sehr das Lösende, sondern das Bindende, nicht die freie Fülle der Variationen und Individuen, sondern gerade das Absolute, Feste, Allgemeine. Aber nun ist es das Große, daß sie die Variationsfülle der Renaissance nicht reaktionär abweisen, sondern aufnehmen, ja ins Unerschöpfliche steigern als *Bewegtheit* und doch wie eben die Barockkunst beherrschen lassen durch ein allgemein durchdringendes dynamisches Prinzip.

Hier allerdings scheiden sie sich von der Hochscholastik, mit der sie doch den Zug zum Bindenden, Allgemeinen teilen, indem sie statt des Allgemeinen des Seins das Allgemeine des Geschehens suchen, statt der Substanzen mehr *Kausalitäten* (wie Keplers astronomia nova *αἰτιολόγητος*), Prinzipien der Bewegung, d. h. Kräfte, Methoden, Gesetze, auf die nun das ganze 17. Jahrhundert hinstrebt in diesen *Weltgesetzgebern*, die erfüllt vom *Staatsgeist* im Jahrhundert stärkster politischer Konzentration die Verfassung des Kosmos bestimmen. Wie die Campanella, Althusius, Grotius Recht und Staat auf allgemeinste Gesetze bringen, so Galilei und Kepler die Natur, und ihre Naturgesetze sind noch allgemeiner, strenger, unverbrüchlicher; denn sie gelten ausnahmslos. Es sind nicht mehr Typen, Ideen, Formen von himmlischer, idealer, vorbildlicher Seinsgeltung, denen die arme Materie oder die sublunare Welt doch nicht ganz nachkommen kann, sondern wieder *monistischer* gefaßte Gesetze von unbedingter realer Geltung, in voller Einheit mit der Materie, Gesetze vom Zusammenhang des Weltgeschehens, eindeutig und zwangsläufig für den ganzen Kosmos, in absoluter Einheit von Idee und Wirklichkeit, von Gesetz und Erfüllung. Als Gesetze können sie das Viele und Veränderliche umfassen und doch zugleich dem Allgemeinen Zwangskraft geben, indem sie es in das Notwendige verwandeln, das erst recht, ja erst absolut bindend ist. Kepler will nicht bloß wie der

Renaissancedenker Cardanus Kuriositäten einfangen, nicht bloß wie Telesius Natur beschreiben, ja nicht nur Dinge erkennen, sondern ausdrücklich philosophisch das Daß und Warum als *notwendig* und vernünftig aus dem Wesen Gottes begreifen. Hat Spinoza mehr gewollt? Kepler ist in seinen Schlüssen mindestens so streng wie irgendein Scholastiker und vereinigt wie alle Großen seiner Zeit die Induktion mit der Deduktion. Darum gilt ihm zumeist als Vorbild und Grundlage aller Wissenschaft die deduktivste, die am strengsten bindende, die Mathematik. Sie stand seit den Zeiten des alten Orients dem absolutistischen Staatsgeist nahe: Kepler, der Hofastronom, der sich für Kalenderreform interessierte, schreibt bei Ueberreichung seiner grundlegenden Schrift über die Marsbewegung dem Kaiser: er bringe ihm den Kriegsgott gefangen im ehernen Netze der Zahlen. Konnte der Zwangsgeist des Barock tiefer befriedigt werden als durch die *mathematische Deduktion*? Und Kepler fühlt sich „blind" ohne Mathematik; denn auch er will schauen, und darum stellt er die Geometrie aller Wissenschaft voran, und trotz seiner „Arithmetik der Kräfte" bindet er die Zahl an die Gestalt. Aber auch er will eben zusammenschauen, und darum quantifiziert er die Natur, die er durch die Mathematik zu Größenbeziehungen vereinheitlicht. Statt der aristotelischen absoluten Elementargegensätze und statt der Qualitäten der von ihm ebenso bekämpften Paracelsisten hat er im „Mehr oder Weniger" als „Medium" die Kontinuität der Weltunterschiede gewonnen, die Welt als einheitliche Ordnung, als Harmonie begriffen, als Ausgleich der Einheit und Vielheit, als Ausgleich von Gott und Materie, die ihm „nächst Gott das einzige und höchste Objekt" wird, die er als Masse, damit eben als Quantität versteht, der Mathematik zugänglich, sodaß er geradezu erklären kann: ubi materia, ibi geometria.

Durch ihre Mathematisierung wird so die Welt *materialisiert*, aber zugleich *idealisiert*. Denn wie sie mit der Geometrie in die Vielheit der Anschauung taucht, so mit ihr zugleich in die Einheit und Allgemeinheit des Denkens, da in der Mathematik die sinnliche Masse durch rationale Gesetze beherrscht wird. Durch seine mathematische, optisch-rationale Auffassung kam Galilei einerseits unter den Einfluß des Materialisten Demokrit, andrerseits unter den des Idealisten Platon. Bei Kepler tritt dieser das 17. Jahrhundert (wie das 15.) durchziehende *Platonismus*, den man ja bei Campanella, Galilei, Malebranche, der Cambridger Schule, Leibniz und Newton verfolgen kann, noch stärker hervor, wie er in dem ihm „sinnesverwandten" Timäus die höchste Offenbarung des Weltgeheimnisses verehrt. Es ist nicht nur die Schätzung der Mathematik überhaupt als Erkenntnisgrundlage, worin er sich Platon nahe fühlt; er beruft sich auch auf Platons *ἓν καὶ πολλά*, auf seine Einheit als Ursprung und Umfassung der Vielheit, auf seine Weltseele als Sitz des Mathematischen, er beruft sich wie Galilei auf Platons mathematische „Flügel der Astronomie", schließlich aber auch wie wieder Galilei auf Platons uridealistische Lehre der Wiedererinnerung: „Meine Entdeckungen sind nicht vom Himmel mir in die Seele herabgeflossen, sondern sie ruhten gemäß der platonischen Lehre in deren Tiefen, und meine Augen sahen die Sterne, und die Sterne er-

weckten nur insofern jene Ideen bei mir, als sie mich zu unermüdlicher Wißbegier über ihre Natur erregten." So wird ihm der Bau des Auges von der Natur des Geistes bestimmt, dem die „Urbilder" der Weltordnung innewohnen. So schaut der Geist durch das Auge die *Harmonie* in die Welt hinein, die in ihm wie in ihr liegt und so auch zwischen beiden besteht. Die Harmonie entfaltet sich quantitativ, und „die Erkenntnis der Quantitäten" ist der Seele „eingeboren". Daher „kann der menschliche Geist nichts richtiger erkennen als Quantitäten". Es seien auch mathematische *Proportionen*, durch die der Seele ein Gesicht sympathisch, ein Körper schön erscheint, und Kepler ist sich bewußt, daß sie in der musikalischen Konsonanz „instinktiv" dasselbe genießt, was sich ihr in der Harmonie des Kosmos zu gedanklicher Ordnung klärt.

Ja, der *Kunstgeist* seiner Zeit lebt in Keplers Weltharmonisierung, wie er auch Galilei erfüllt, diesen in mannigfaltiger Kunstpflege aufgewachsenen Musikersohn, der die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen an der Seelenwirkung der Kunst erweist und sich auf die Fähigkeiten der großen Meister der Renaissance beruft, die ganze *Schauwelt* in Farben auf einer Fläche abzubilden. Auch Kepler, der eine Optik und eine lange maßgebende Dioptrik entwickelt, will „die Natur der Dinge abbilden". So sind diese großen Naturphilosophen doch wieder Erben der Renaissance? Ja, sie sind es wie eben auch die Meister der *Barockkunst*; aber sie wachsen wie diese über die Grenzen der Renaissance hinaus zum neuen Geistesstil. Zunächst einmal darin, daß sie die Schau ins Ganze und Allgemeine ziehen bis zur Weltumfassung, sie damit zur Spekulation abklären, ihre Konsequenz, ihr Fazit ziehen für den Kosmos, wie es am Ende des Cinquecento schon Bruno beginnt. Galilei interessiert an den großen Malern nur, was zur Nachbildung der ganzen Schauwelt strebt. Die Ordnung und Harmonie der Einzelgestalten im Kunstwerk spannt sich ihm zur harmonischen Weltordnung aus. Das Ganze dominiert nun wie in der Barockkunst; man denkt *baumeisterlicher*, monumentaler, und Kepler will die Einzeltatsache erst durch den systematischen Zusammenhang zur Anerkennung bringen und tadelt die modernen „Peripatetiker", daß sie den Alten in Einzelheiten nachgehen und nicht wie er selbst in der allgemeinen Methode. Er protestiert als *Synthetiker* gegen die bloßen Elementarscheidungen des 16. Jahrhunderts, als man nur die Bausteine ohne ihre Bindung herbeizutragen wußte und den „Architekten" zum Handlanger erniedrigte. Darum verteidigt er auch gegen den vorigen Säkulargeist, gegen die Begriffsdifferenzen eines Ramus wie gegen die Qualitätsdifferenzen der Paracelsisten und gegen den Figurenkult der Symbolisten, die noch keinen begründeten Zusammenhang suchen, vielmehr die Mathematik des Euklid, die Weltkonzentration in Quantitäten. Auch den astronomischen Spezialisten, den „bloßen Rechnern" gegenüber verteidigt er die mathematische Synthese als Weltspekulation, als philosophische Verallgemeinerung der Ordnung.

Die Verweltlichung durch die Kunst in der Renaissance läßt jetzt die *Kunst* zur *Welt*, die Welt zur Kunst auswachsen bis zur Einheit; aber bezeichnend für das Barock ist es die Kunst der *Bewegtheit*, die da vorwiegt, daher die *musika-*

lischen Vergleiche. Zwei Vertreter der beiden Musikvölker bilden das neue Natursystem aus. Galilei, Sohn eines Musikers, selbst musikalisch gebildet und beschäftigt, betont die tiefe Seelenwirkung der Musik, und Kepler lehrt: wie harmonische Töne den Menschen innerlich aufregen, so wirke das Spiel der Weltharmonie unbewußt auf Erde und Menschen. Die Erde stoße bei gewissen Planetenstellungen gewaltsam Dünste aus, und dabei würden die Menschen unruhig, leidenschaltlicher, der Redner reißt sie leichter fort, der kriegerische Mut schwillt — wie es eben geschah im kriegstollen, pathetischen, rhetorischen Jahrhundert, im *Barock*, das nach J. Burckhardt „Affekt und Bewegung um jeden Preis" sucht. Statt der statischen, geometrischen Weltfigur bestimmt Kepler in seinen drei Gesetzen die mathematische Figur der Bewegung. Und so sagt Cassirer: Keplers Welt ist Einheit, nicht kraft ihrer geometrischen Form, sondern kraft der Harmonie ihrer bildenden Kräfte; sie ist eben *dynamische Einheit* nach dem Ideal des Barock. Die Dynamik des Einen bestimmt da als Dominante die Resonanz des Vielen, die Fülle der umspielenden, begleitenden Instrumente. Wenn wie bei Campanella und noch im Bild des Sonnenkönigs die Sonne dominiert im Weltreich des Barock (vgl. S. 427), so vergleicht der Musiker Kepler die Sonne dem Apoll, der den Chor der Planeten als Musen lenkt mit magnetischer Anziehung. Doch eben mit der Dynamik des Absoluten ist das Gleichmaß im Einzelnen, die „Vollkommenheit der Glieder", dieses Ideal der Hochrenaissance aufgehoben. Keplers Naturanschauung wird *atektonisch* wie die Kunst des Barock (vgl. S. 414f.). Er bricht mit der „Gleichförmigkeit" der Natur in festen Gebilden, mit der Konstanz der „vollkommenen" Bahnen, d. h. mit der Vorstellung, daß die Planeten sich mit gleicher Geschwindigkeit und in Kreisbahnen bewegen und entdeckt, daß sie in Ellipsen und mit ungleicher Geschwindigkeit schwingen und daß die Gleichförmigkeit nicht statisch im Sein, sondern im Dynamischen liege, in der Gleichmäßigkeit von Ursache und Wirkung, die an sich verschieden sind, kurz, daß sie höher im Ganzen wohne, in einer Beziehung zwischen den Abständen der Planeten und ihren Umlaufszeiten, in dieser Ordnung und Gesetzlichkeit des Ungleichförmigen, die er zuerst erfaßte, und eben in solcher der Bewegung, die über die Gestalt hinausführt. Entspricht nicht diese Herrschaft des *Ganzen* durch die *Bewegung* über die ungleichförmigen Einzelgebilde hinaus völlig dem Kunstgeist des Barock?

Kopernikus noch konnte dem „Sein" der Kugel nur die Kreisbewegung entsprechend finden und fordert am Himmel Gleichmaß der Gestalt wie der Bewegung. Er dachte eben noch mit der Renaissance symmetrisch, tektonisch, teleologisch. Der ganze Geist des 17. Jahrhunderts aber geht gegen die Teleologie, gerade weil er das Gegenteil begründet, den *Mechanismus*. Die Teleologie orientiert zumal als anthropozentrische das Ganze auf ein besonderes Einzelnes, und solche Orientierung wird eben von Galilei und Kepler bekämpft und verachtet, weil sie die Natur prinzipiell universalisieren, generalisieren, konzentrieren. Die Teleologie läßt psychische Sonderkräfte in die physische Welt ordnend, zweckformend eingreifen; die Mechanistik des 17. Jahrhunderts aber will, wie Kepler sagt, vom Geist auf die Natur übergehen und die Ordnung aus

physischen Bewegungsgesetzen deuten. Hier scheidet er sich scharf vom Idealismus und Vitalismus des 16. Jahrhunderts, an dessen Ende Patritius und Bruno wohl schon in die Einheitsrichtung des 17. einmünden; aber Patritius verachtet die Materie, dieses Medium geometrischer Ordnung bei Kepler, der ihm deshalb mystische Willkür vorwirft, und selbst am Ende des Cinquecento ist der Vitalismus noch so alleinherrschend, daß Bruno keinen angesehenen Philosophen kennt, der nicht die Welt und ihre Einzelsphären als belebt ansehe. Der Mechanistiker des 17. Jahrhunderts aber macht die bewegenden Sonderkräfte der Welt aus lebendigen, beseelten zu körperlichen, und er kann es, weil er sie gar nicht mehr als Sonderkräfte, sondern aus allgemeinen Gesetzen als Mittel und Funktionen versteht, die im Ganzen gebunden sind. Die Mechanisierung der Welt ist ihre *universale Bindung* und darin dem Geist des 17. Jahrhunderts entsprechend, wie er sich eben bei seinen großen Begründern durchkämpft. Das persönliche, individuelle Lebensgefühl der Renaissance mußte erst an ihrem Ende in Bruno und Patritius zum Alleinheitsgefühl aufglühen, damit nun unter der absoluten Herrschaft des Weltganzen das Einzelne erkalte und sich ihm einfüge als mechanische Funktion.

Noch Campanella, ja noch Gilbert, der doch im Jahre 1600 mit der Entdeckung des Erdmagnetismus die Wendung zum Mechanismus vollzieht, sind in halb vitalistischen Vorstellungen befangen. Aber auch Kepler knüpft nicht nur traditioneller noch als Galilei an Thomas an, sondern ringt sich gerade aus tiefer *Mystik*, aus voller Gläubigkeit, aus subjektivstem Bewußtsein, indem er staunend seinen eigenen Genius walten sieht, zum objektiven systematischen Weltbild durch, das nüchternere Geister nicht entdeckten, weil eben die neue Naturanschauung des 17. Jahrhunderts nicht einfach als fremde Negation zur vitalistischen Renaissance kommt, sondern wie das Barock überhaupt als ihr Ausschlagen und dadurch Umschlagen, als ihr eigenes Aufbrechen bis zur Gegenrichtung, als ihre Ueberwindung, die das „Aufgehobene“ noch in sich trägt. Kepler schreibt noch am Jahrhundertende 1596 sein mysterium cosmographicum, glaubt noch früher an Sternseelen und ersinnt eine Cabbala geometrica. Immer mehr aber entwindet er sich im neuen Jahrhundert der astrologischen Phantastik, dem Gespinst der Symbolik. Das Willkürspiel der Phantasie spannt sich zu festen Zusammenhängen, das schwärmende Gefühl, in dem er gleich den Pythagoreern wie im ahnungsvollen Keime die mathematische *Harmonie* vernahm, klärt sich zum universalen Gedanken. Noch *Mersenne* schreibt 1636 pythagoreisierend, von leidenschaftlicher Liebe zur Musik ausgehend, seine schon mechanistische Harmonie universelle. Und auch Kepler, der Autor der „Weltharmonie“ erlebt diese noch in der Hingabe des Gemüts: „Ich habe nicht mehr die Kraft zu rechnen, ich wende mich zur Harmonie des Himmels, in der ich allein Ruhe finde.“

Ja, die *Mystik* mit ihrem Allgefühl, das die Brücke schlägt zwischen dem Subjektiven und dem Absoluten und Universalen, konnte eben in dieser Wendung das absolutistische, universalistische Jahrhundert eröffnen, und so steht neben dem Verfasser des Mysterium cosmographicum der Verfasser des Mysterium

magnum. So fremd sie einander scheinen, der kaiserliche Mathematiker, der große Naturentdecker Kepler und der theosophische Schuster J. Böhme, sie sind doch verwandt in tiefer mystischer Gläubigkeit, in schwerringender deutscher Innerlichkeit, die zu spekulativen Gedanken und zu musikalischen Gefühlen drängt, und sie sind beide Ausspanner der Welt als *Harmonie*. Erst am Ende des Jahrhunderts sollte wieder ein Landsmann von ihnen das Harmonieprinzip ertönen lassen. Dazwischen aber haben die von der absoluten Macht bedrückten Deutschen im Jahrhundert der Mechanik nur zu schweigen. Doch in dessen Anfang redet noch ein kleiner, ungebildeter Handwerker in der östlichen Kleinstadt — und wunderbar, er findet das Wort der Zeit in überzeitlicher Kraft, daß es im säkularen Rhythmus zwei Jahrhunderte später widerhallt in den Lehren eines Schelling und Baader. Als deutscher Spätling erwacht im 17. Jahrhundert mystisch, lyrisch, aus tiefer Subjektivität der *schlesische Geist*, dunkel wühlend im schwellenden, ja schwülstigen Pathos des Barock, in den schlesischen Dichterschulen, in Angelus Silesius und zuerst in J. Böhme. Aber dieser Kleine zeigt sich darin groß, wie er sich durch die „Arbeit des Gemüts" aus dem Dunklen ins Helle, aus dem Subjektiven ins Objektive, aus dem Fühlen zur Anschauung, zur Weltanschauung ausringt. Wohl hat er sich am Lebensgefühl des 16. Jahrhunderts gestärkt, hat als empfänglicher Leser von der Mystik eines Schwenckfeld und sicher eines Weigel gekostet wie vom Vitalismus und Scheidungssinn eines Paracelsus. Aber jener individualistisch gerichteten Mystik, die alles auf den Menschen abstellt, Gott in die Seele ziehen will und alles Objekt nur aus dem Subjekt versteht, gibt dieser Anfänger des 17. Jahrhunderts eben wieder eine Wendung ins Objektive, Universale, Ganze, ins „große Mysterium". „So man will von Gott reden, was Gott sei, so muß man fleißig erwägen die Kräfte in der Natur." Gott wird ihm zum Vater, die Natur zur ewigen Mutter der Dinge. Seine Mystik sucht, wie R. Otto betont, im Gegensatz zu Eckhart (im 14. und Weigel im 16. Jahrhundert), aber gleich Eriugena und Cusanus eine Theosophie, eine Weltordnung. So baut er eine Naturmystik wie damals Herbert eine Naturreligion, Campanella einen von der Sonne gelenkten Naturstaat, Grotius ein Naturrecht, Galilei und Kepler eine Naturgesetzlichkeit. Denn *Natur* ist ihnen allen die universale Ordnung, der große Zusammenhang und Zusammenklang, der consensus der Menschen wie die Konkordanz von Geist und Natur, von Gott, Seele und Welt, und diese drei Sphären klingen bei Böhme in solchem Parallelismus zusammen, daß seine Sprache oft unverstanden bleibt, weil sein Ausdruck zwischen allen drei Sphären wechselt, weil er eben für alle drei zugleich gelten soll.

So fühlt Böhme etwa das „Wollen" der Seele zugleich in Gott und zugleich als „Wallen" der Natur in jenem großen *Einheitszug* des *Barock*, der sich gleichzeitig als *Bewegungsdrang* innen und außen geltend macht. Denn nur als Prozesse können ja die im Sein so verschiedenen drei Sphären sich vergleichen und vereinheitlichen lassen. Böhme hat so die Theosophie barockmäßig entwickelt, d. h. sie zunächst einmal aus dem Ontologischen ins Dynamische umgeschaltet und gemäß Burckhardts Kennzeichen der Barockkunst in „Affekt und Bewegung um

jeden Preis". Böhmes Gott ist kein seiender, sondern ein *werdender* Gott, der sich eben aus einem *Affekt* in den andern bewegt, aus dem Reich des Zorns in das der Liebe, die Böhme zugleich naturhaft als Reiche der Finsternis und des Lichts deutet und deren Gestalten er sich höchst leidenschaftlich auswirken läßt, von der finsteren, „scharf anziehenden" Begier, diesem „Salz" der Natur, dazu der „peinlichen", quecksilbernen, scheidenden, schneidenden Beweglichkeit, ferner der „schrecklichen", schwefelgleichen Angstqual durch den einschlagenden Feuerblitz in den klar sich mitteilenden Wassergeist der leuchtenden Liebe, weiter in den nun verstehenden laut werdenden Hall und Schall bis zu der alles umschließenden Leiblichkeit. Welche stürmische Dynamik bewegter *Leidenschaft* drängt hier zur *Anschauung*!

Wahrlich, man spürt den Trieb der *Barockkünstler* und Barockdenker sozusagen in die dritte Dimension vorzustoßen, alles aus der dunklen „*Tiefe*" ins Licht sich „bewegen" zu lassen, aus Gründen und Hintergründen herzuleiten (vgl. S. 414). Dieser intuitive Denker, der schon als Knabe zwischen roten Bergsteinen einen Schatz aus der „Tiefe" leuchten sah, der nach seinem Bekenntnis „die große Tiefe dieser Welt anschaute", der das Weltmysterium „im Innern als in einer großen Tiefe sah", der seinem Geist durch Gott „die Tore der Tiefe aufgeschlossen" sah, der schon seinen Gott aus dem dunkeln Ungrund, Abgrund, Urgrund gärend hervortreten läßt, der selbst die Trinität visuell so deutet, daß Gott in sich blickt, der Sohn da als Auge, als Spiegel erscheint, in dem Gott sich sieht, und der Heilige Geist als ihr Sehen, ja dieser *spekulative Visionär*, dem die Offenbarung seiner Lehre, die Lösung seines Welträtsels beim Aufleuchten eines Zinngefäßes unter einem Sonnenstrahl im dunklen Zimmer kam und der dabei den tiefsten Grund des Lebens zu schauen meint, den es danach in die Natur hinaustreibt, wo er den empfangenen Weltblick in all ihren *Farben* wiederzufinden glaubt, und der nun seine sieben Naturgestalten mit den buntesten, anschaulichsten Prädikaten vorführt gleich den sieben Farben des „Regenbogens" und sein erstes Buch als „Morgenröte" herausbringt, in der ihm „der Tag von der Nacht" sich aufringend ausstrahlt — ja, er denkt *malerisch* wie die Meister des Barock und schafft gleich *Rembrandt* aus dem Problem des Lichts, der Farben und der Schatten heraus und durchfühlt mit Ruysdael die Wandelstimmung der Natur bis zu den dunkelziehenden Wolken. Denn ausdrücklich die Wolken sinds, die Schatten, all das Trübe und Düstere der Welt bis ins Böse hinein ists, worüber Böhme grübelt. Warum das alles neben dem blauen Himmel und neben dem goldnen Licht? Und malerisch kommt ihm die Lösung des Rätsels, die Entscheidung, die Offenbarung der Weltanschauung als Fingerzeig bis ins Moralische und Religiöse. Wie das Licht Schatten braucht als Folie, um an diesem Gegensatz erst seine Zauberkraft spürbar zu machen, so ist Leid wie Böses als der treibende Stachel notwendig zur Entfaltung des Guten. Auch das Dunkel ist göttlich, denn an ihm erst entzündet sich, offenbart sich das helle Licht. So wird Böhme recht eigentlich der *Philosoph des Helldunkel* und gleich der niederländischen Malerei der Verklärer der Natur, der ganzen Natur, auch mit ihren Schattenseiten und ihren dunklen Winkeln.

So wächst sich der Mystiker hier zum Realisten aus, zum Naturschilderer, und rief nicht die *nordische* Landschaft viel mehr als die südliche zum Malen auf, weil sie nicht wie die italienische als Idealbild stehen bleibt, sondern den Reiz des Geschichtlichen bietet, weil sie in Dämmerung und Wolkenzug, im wechselreicheren Wachsen und Welken ein Werden zeigt, in das sich die Seele mit ihrem Stimmungswechsel leichter einleben und in dem auch der subjektivste Schwärmer sich objektiv wiederfinden kann? So fühlt es Böhme gären, schwellen, „sich auswickeln", gebären wie in der Natur und erlebt Erleuchtungen, ja „Platzregen" und andere Naturprozesse zugleich als Geistesprozesse. „Wie ein Korn in die Erde gesäet wird, so wächst es hervor in allem Sturm und Ungewitter", während „im Winter alles wie tot ist". „Also grünete das edle Senfkorn wieder hervor in allem Sturm unter Schmach und Spott und kam mit hundertfältiger Frucht." „Sobald das Gewächs des neuen Menschen aufgeht, so hat es auch sein Sehen." „In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, selbst an Kraut und Gras Gott erkannt." So schaut er alles in seiner Seele und Gott bis in die unterste Natur hinein. Aber all diese *Einheitsbilder* von *Gott*, *Seele*, *Natur* sind *Werdensbilder* voll dämmerreicher Dynamik, in denen Böhme gegenüber dem Licht und Sonnenkult eines Bruno und Patritius, eines Vanini, Campanella, Galilei das helldunkle Weltbild des Nordens aufspannend emanzipiert damals in dem ja überhaupt nordischer ausgreifenden Barock. Der malerisch-mythische, episch-dramatische Geist des 17. Jahrhunderts lebt in ihm, und man durfte seine Ausmalung des Sturzes Lucifers und Adams mit Miltons Verlorenem Paradies vergleichen. In solchen Bildern bekennt er, wie sein Geist „gewaltig wider alle Höllenpforten stürmte" und schließlich „durchbrach bis in die innerste Geburt der Gottheit", wie da „mitten im Tode das Leben geboren wird". Ja, wie in *Rembrandts* Bildern nach Simmels Deutung des Todes Schatten schon sich ins Leben einschlingen, das so selbst seinen Gegensatz umfaßt, so hält bei Böhme das Lichte, Gute das Dunkle, Böse in sich gefangen, und beide mischen sich ihm in allen Dingen. Den Durchbruch des Lichts durch die Wolken schaut er weiter mit dem *genetischen Universaltrieb* des 17. Jahrhunderts als ewigen und allgemeinen Prozeß in Welt und Gott, die sich beide wieder im *Barockstil* (vgl. S. 414 ff.) als Einheit im Werden darstellen.

Gott als Einheit der Gegensätze hatte gerade schon im richtungsverwandten 15. Jahrhundert der erste deutsche Philosoph auch als Universalmystiker verkündet; aber wenn es damals für den Cusaner noch mehr statisch-mathematische Gegensätze sind (Groß und Klein, Sein und Können), die sich in Gott vereinigen, so sind es bei unserm Barockdenker *dynamische* und *malerische*. „Die dunkle Hölle und die lichtende Helle hallet aus *einem* Herzen, durchs Wort nach der Schrift: ich mache das Licht und schaffe die Finsternis, ich gebe Frieden und schaffe das Uebel. Ich bin der Herr, der solches alles tut, auf daß man erfahre beides von der Sonnen Aufgang und der Sonnen Niedergang, daß außer mir nichts sei." Mit dem *Absolutismus* seines Jahrhunderts lehrt Böhme so Gott als das Welteine und ihm gegenüber das Viele immer als seine Funktionen, seine

Erscheinungsgestalten, seine „Auswirkungen". „Das große Mysterium aller Wesen ist in der Ewigkeit *ein* Ding in sich selber, aber in seiner Auswickelung und Offenbarung tritt es in Gutes und Böses auseinander." So muß die göttliche Einheit, um sich selber offenbar zu werden, in die „Schiedlichkeit" eingehen, in den Streit der Gegensätze. Denn ohne diesen Streit wäre kein Leben, und „alle Dinge ständen stille ohne Bewegnis". Also nicht statisch, sondern eben mit dem Barock dynamisch, als *Bewegungen der Einheit* versteht er die Weltdifferenzen, die er zwar nach Paracelsus als Qualitäten scheidet, aber sogleich genetisch als „Quellen" versteht oder noch deutlicher als Aeste und Zweige, aus *einem* Baum gewachsen. Immer sind es Bilder aus dem Werden der Natur als Entfaltungen einer Einheit, und so phantastisch sie scheinen in ihrem Vitalismus und so unwissenschaftlich, unmathematisch gegenüber einem Galilei und Kepler, sie treffen mit deren Naturanschauung doch in der Grundrichtung ahnungsvoll zusammen. Böhmes Naturgestalten sind eben auch nicht feste Qualitäten und Sondertypen, nicht stehende Idealfiguren im Sinne der Renaissance; sie sind wie Galileis und Keplers Naturerscheinungen als Kräfte, Prozesse, Funktionen *aus dem Ganzen geschöpft*, Entfaltungen *einer Ordnung*, ineinander übergehend und sich gegenseitig bedingend nach den Prinzipien der Relativität und der Kontinuität.

Gewiß, der naive Böhme ahnt nichts von dieser Verwandtschaft; er läßt ausdrücklich seine Naturgestalten nicht nebeneinander stehen wie die Sterne am Himmel (die aber auch gerade bei Galilei und Kepler nicht „nebeneinander stehen"), sondern *ineinanderwirken* wie die Glieder des Leibes, deren jedes immer des andern Kraft zeigt; „ihrer sechs gebären immer die siebente, und so eine nicht wäre, wären auch die anderen nicht. Ueberall muß eins gegen das andere sein, nicht daß sichs feinde, sondern damit es dasselbe bewege und offenbare." Gott ist das „*Band*" dieser Naturkräfte, deren beständige Wechselwirkung eben das *Weltmysterium* ausmacht. Hat nicht gerade Kepler Gott und Welt ähnlich gedeutet? Von der Wechselbeziehung der Weltkörper, die er als Anziehung bestimmt, hat selbst Bruno noch nichts geahnt. Die Qualitätsdifferenzen, die ontologischen Gegensätze sind bei Böhme wie bei Kepler in Uebergängen und Wechselwirkungen aufgehoben, und vor allem haben beide im Gegensatz zur traditionellen Auffassung die *Materie* nicht aus der göttlichen Ordnung ausgeschieden, sondern in den himmlischen Weltprozeß einbezogen. Auch Böhme läßt nicht mehr den Geist in die Natur einwirken und reißt sich wie Kepler los von dem himmlischen Idealkreis noch der Renaissance, von der Vorstellung, „daß das allein der rechte Himmel sei, der sich mit einem runden Cirk, ganz lichtblau hoch über den Sternen schließt, in Meinung, Gott habe allein darin sein sonderlich Wesen und regiere nur in Kraft des Heiligen Geistes in dieser Welt." Nein, Gott ist ihm nun das „Band" der ganzen Welt, das Band auch von Licht und Finsternis.

So siegt der *Bindungsgeist* dieses Jahrhunderts zumal bei Böhme als ein *versöhnender* Geist. Ist doch das erste, was schon den frommen Wandergesellen bekümmerte, daß da beständig die Katholiken mit den Protestanten, die Luthe-

raner mit den Calvinisten streiten. Aber, so findet er schließlich: „Das ist alles Babel, was sich miteinander beißt und um den Buchstaben zankt; denn diese stehen alle in *einer* Wurzel, dem Geist *Gottes*. Wer richtet die Vögel im Walde, die den Herrn mit mancherlei Stimmen loben, ein jeglicher in seiner Weise? Ihr aller Hall geht aus Gottes Kraft, und vor ihm spielen sie. Darum sind die Menschen, so um der Wissenschaft und um Gottes willen zanken und einander verachten, thörichter denn die Vögel im Walde und unnützer als die Wiesenblumen —. Was sollen sie lange um den zanken, in dem sie leben?" So findet Böhme Erlösung, Tröstung und Versöhnung, indem er von der Menschen Zank hinausschaut auf Wald und Wiese, auf das Liebesspiel der Naturgestalten, indem er mit den besten Denkern und Künstlern des *Barock* hinschaut auf die weite, bunte Gotteswelt, auf die *malerische Natur*, die sich ihnen als *Einheit* darstellt in aller Differenz, als Zusammenhang, ja Zusammenklang in stärkster Bewegtheit. Und darum liebt Böhme noch subjektiver, vitalistischer wie sein Zeitgenosse Kepler das *musikalische* Bild und Vorbild. Er kennt auch schon den für den Säkulargeist charakteristischen Vergleich des Uhrwerks, aber für die bloßen Buchstaben der Schrift; er aber möchte sie dynamisch anschlagen, beleben wie ein „*Orgelwerk*", und er möchte der Menschen Glaubensstreit gleich dem Vogelsang im Walde ausklingen lassen. Und er vernimmt „die Musika, die durch den göttlichen Schall aufgehet von Ewigkeit zu Ewigkeit" — so daß dagegen der Zusammenklang von „tausend Instrumenten und Saitenspielen" abfällt wie ein „Hundegebell". Und seine sieben Naturgestalten „bleiben in einer Konkordanz gleich einem lieblichen Gesang". Und wie der sterbende Goethe nach mehr Licht gerufen haben soll, so heißt der sterbende Böhme die Tür öffnen, damit die schöne Musik, die er zu hören glaubt, voller hereindringe. Ja, Jakob Böhme, dieses Kindergemüt, wird zum Grübler, zum schweren großen Denker, weil die Dissonanzen der Welt auf ihm lasten, und er ringt und ruht nicht, bis er sie aufgelöst zur „*Konkordanz*", bis er in seiner Weise das „Spiel der Weltharmonie" vernimmt, das Kepler aus der mathematischen Ordnung des Kosmos entgegentönte.

Bacon

Doch die Musik dieser deutschen Harmoniesucher ward bald umdröhnt von den Schlägen der *Macht*; aber der Trieb, die Vielheit zur Einheit zu binden, waltete fort das ganze Jahrhundert hindurch, und das Programm der „*Weltharmonie*" ward gleichzeitig gerade durch den eigentlichen Denker der Macht, durch den großen Bacon verkündet, der selber, wie er sagt, die „Instrumente der Musen stimmend", allegorisch in der Pansflöte diese kosmische Harmonie veranschaulichen möchte und „ihre ersten Akkorde in den Analogien der Natur vernehmen" will, während der beschauliche Böhme sie mit dem Herzen innerlich erlauscht. Es sind wahrlich Antipoden, der Lordkanzler und der Schuster, der lauteste und der stillste Denker, der weltlichste, praktischste, der technisch die Breite der Empirie aufspannt, und jener andere, der gläubig sich in die Tiefe der Spekulation versenkt, der große Machtsucher und Streber des Hofes und Parlaments

und der bescheidene Grübler in der dunklen Kammer, der ganz im Ethos lebt wie jener ganz im Pathos. Und doch schlagen sie beide mit ihrem Zeitgeist aus dem Einzelnen und Persönlichen um zu einer universalen Dynamik, und Böhme, der übrigens gerade in England starke Wirkung auch auf Karl II. übte und frühe Nachfolger fand, weitet seinen Subjektivismus im hohen Pathos seines mysterium magnum zur göttlichen Allnatur, und Bacon reinigt ethisch seinen Egoismus, indem er in seiner instauratio magna „einen Tempel gründen will im menschlichen Geist nach dem Vorbild der Welt". Wie Böhme aus dem Reformationsgeist, so ist Bacon aus dem Renaissancegeist hervorgewachsen, als dessen Vollender ihn Taine betrachtet und auch z. B. Frischeisen-Köhler darstellt. Doch der Subjektivismus und Individualismus des 16. Jahrhunderts schwillt eben mit dem Beginn des 17. über sich selbst hinaus und schlägt um ins Objektive und Universale, ins Eine und Absolute. Die Persönlichkeit wächst sich im Barock aus zur Macht, und schließlich wächst die Macht über die Person hinaus ins *Sachliche* und *Allgemeine*.

So hat es Bacon selber erlebt in den drei Stufen des Ehrgeizes, die er unterscheidet. Die erste Stufe sei der schlechte Ehrgeiz, der die eigene Macht in seinem Vaterlande mehren will; auf der zweiten Stufe suche man des Vaterlandes Macht innerhalb der Menschheit zu mehren; der dritte Ehrgeiz als der erhabenste und vernünftigste, suche die *Macht* der *Menschheit* über das *Universum* der Dinge herzustellen und zu vermehren. Indem er so den Ehrgeiz des einzelnen Menschen sich verallgemeinern und versachlichen läßt zur Macht der Menschheit über die Welt, reinigt sich schließlich Bacons Persönlichkeit von ihren Schlacken in Bacons Philosophie, und er kann in seinem Vorwort verkünden: „Ich schweige von mir selbst, aber von der Sache, um die es sich handelt, verlange ich, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein Werk ansehen und überzeugt seien, daß wir nicht für eine Schule und beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit die Grundlegung suchen." So überwindet er die Subjektivismen und Individualismen des 16. Jahrhunderts im gleichen Verlangen nach *Universalität* und monumentaler Grundlegung, wie es die andern geistigen „Begründer" jener Generation erfüllt. Und er, der noch am Ende des vorigen Jahrhunderts leichter mit Essays nach dem damaligen Muster Montaignes begann, erklärt jetzt, daß er mit solchen Skeptikern nur in den Anfängen übereinstimme; denn er will das Wissen neu und fest begründen, und seine kritischen Zweifel richten sich nur gegen die bisherige Philosophie und da speziell gegen jene subjektiven Horizontverengungen, die er Idole schilt und denen gegenüber er eben zum *Objektiven*, *Allgemeinen* durchbrechen heißt.

Tatsächlich bekämpft er in den Idolen den subjektiven Geist, der seine Vorurteile vorschiebe und einmische in die reine Betrachtung der Natur; denn auch Bacon und er gerade als Programmatiker seines malerisch-realistischen Jahrhunderts will schauen und schildern, will in der Wissenschaft ein *Abbild der Welt* geben, oder sogar drei Abbilder nach den verschiedenen Geisteskräften. Er will alles abbildend erfassen, mit der *Realistik* der niederländischen Malerei auch die geringfügigen und häßlichen Dinge erfassen — auch die Sonne beleuchte

ja auf gleiche Weise Paläste und Kloaken und besudelt sich dadurch nicht. „Was wert ist zu sein, ist auch wert gewußt zu werden; denn die Wissenschaft ist das Abbild des Daseins." Mit dem *malerischen* Säkulargeist (vgl. S. 418 ff.) will er in der Natur die einfachen Qualitäten aufsuchen „wie Farben auf der Palette". Er wählt auch als Beispiele seiner prärogativen Instanzen, seiner schlagendsten Fälle die Farben als Modifikationen des Lichts, die an prismatischen Erscheinungen am deutlichsten werden, und als Beispiel der Naturformen überhaupt das *Licht*. Er ist kein Romantiker, sondern strebt aus der „Höhle" des subjektiven Idols und aus dem dunklen „Wald" der Tatsachen ins „Licht der Erkenntnis" der allgemeinen Gesetze. Er betont das „lumen" auch geistig bis in die Ethik hinein und heißt den Moralisten möglichst „die Tugend malen", um ihr Bild wirksam zu machen. Er heißt auch in der Geschichte statt der vielen Urteile aus der Herren eignem Geist die Zeiten objektiv nach den Quellen darstellen, auch in einer Geschichte der Wissenschaften ein „Abbild vom Abbild" der Welt liefern. Er kennt selbst die Poesie nur als Abbild, als epische oder dramatische oder allegorische Darstellung; aber er kennt keine Aussprache des Subjekts, er kennt keine Lyrik; denn auch alle Dichtung ist ihm nur *Spiegel der Welt*, nicht der Seele, und vor allem für die Wissenschaft will er den „Spiegel des Geistes klar und eben schleifen", damit er nicht „seine Natur mit der Natur der Dinge vermische" und ihr Bild nicht subjektiv gefärbt oder verzerrt, sondern rein wiedergebe.

Der *Schaueifer* des 17. Jahrhunderts, den Bacon nach alledem sichtlich teilt, ist nicht einfach die Sinnesfreudigkeit der Renaissance, nein, es ist eher ein Sieg dieser malerischen Schau, der bildschaffenden, aufweitenden Perspektive mit ihrem Pathos der Distanz gegenüber den engeren subjektiven Sinnen, und die Schau wird nach Bacons Forderung noch geweitet durch Instrumente und korrigiert durch den Verstand, dessen Verbindung mit der Wahrnehmung ihm Erkenntnisgesetz ist. Mit dem malerischen, theatralischen, *repräsentativen Barock* (vgl. S. 354. 400) ist Bacon ganz auf die Schau eingestellt, auf die große Aufmachung und effektvolle Inszenierung. Wie er an des Königs Stelle in prächtigem Aufzug die fremden Gesandten empfängt, wie er verschwenderisch baut und wirtschaftet, so lebt er in allem für den *großen Schein*, wie O. Liebmann es ausdrückt, „zweidimensional" d. h. eben malerisch. Es gilt einen Sieg der breiten Fläche über die tiefen Hintergründe, einen Sieg der Extensität über die Intensität, der objektiven Ausspannung über die subjektive Einhaltung, einen Sieg der *Gesamtschau* über die einzelnen Empfindungen. Er freut sich, daß am Thermometer das Auge die subjektiv täuschenden Wärmeempfindungen kontrolliert. Wenn Galilei schon das Sinnliche, soweit es nicht perspektivisch bewältigt ist, ins Subjektive zurückweist, so drückt es Bacon noch tiefer herab. Ist er nicht geradezu der *Feind des Subjektiven*, er, der keine Lyrik kennt, der in der Seele kein Gefühl, nur Verstand und Wille sieht und daher zu ihrer Ausbildung nur Logik und Ethik fordert, während ihm das Aesthetische in die Körperlehre absinkt? Ja, er ist der wahre *Antimystiker*, und wenn im 16. Jahrhundert Weigel die Erkenntnis aus „unserm Auge", unserm Verstand herausquellen ließ in den „Gegenwurf", ins Buch, so

fordert Bacon umgekehrt „reine Interpretation" des objektiv Gegebenen „ohne Antizipationen" des Subjekts. Er verbannt in seinen vier Idolen wesentlich das Subjektive, wenn man näher zusieht, das Menschliche, Allzumenschliche, wie es individuell oder generell, konventionell oder autoritär den Blick verengt.

Aber er kritisiert das Subjektive nicht etwa nur des menschlichen Geistes, sondern auch der menschlichen Sinne. Dieser Empiriker übt, was meist verkannt wird, mit seiner Induktionslehre geradezu *Sinneskritik*. Der Sieg des Objektiven oder der „Natur" im 17. Jahrhundert und speziell bei Bacon ist nicht einfach ein Sieg der Sinne, sondern in Wahrheit ein Sieg des *Allgemeinen*, des Universums über den Menschen, den gerade die Renaissance in der Fülle und Freiheit seiner Subjektivität, auch seiner Sinne zum Siege geführt hatte. Bacon aber betont, daß die Sinne uns täuschen und erklärt es für „falsch, den menschlichen Sinn für das Maß der Dinge zu halten" (wie es doch gerade alle Jahrhunderte der Aufklärung taten). Alle unsere Wahrnehmungen, sowohl die der Dinge als die des Verstandes, meint er, seien nach Analogie des Menschen statt nach dem Universum gebildet; doch der Mensch sei ein dunkler Mikrokosmos, und die Wahrheit sei nicht aus der kleinen, sondern aus der großen Welt zu schöpfen. Zumal die Zwecke habe man aus der menschlichen Natur, nicht aus der des Universums in die Weltbetrachtung eingemischt, und aus dieser Quelle fließe das unglaubliche Verderben der Philosophie. So hegt er schon den charakteristischen Haß seines Jahrhunderts gegen die Teleologie (vgl. S. 439). Und der erste Führer dieses Jahrhunderts kann nun zeigen, was es so philosophisch machte: daß es ins *Universale* atmete, wie noch der letzte, der von ihm sonst so verschiedene Leibniz, der eine Mathesis universalis, eine Characteristica universalis, eine scientia universalis, eine harmonia universalis suchte. In keinem aber, selbst in Leibniz und Comenius nicht, ging wohl dieser Atem so hoch wie in Bacon, der da „den Preis der Professionswissenschaften herabdrücken und in Wertschätzung bringen will Philosophie *oder* Universalität". Der Spezialismus habe die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge verhindert, und den Einzelforschern ruft Bacon zu: „Seien wir nicht Kümmelspalter in den Wissenschaften und multiplizieren wir nicht die Einteilungen ins Unendliche." Gewiß brauche die Wissenschaft Einteilung ihrer Gebiete, aber nicht, um sie zu trennen und zu zerreißen, sondern so, daß „durchgängig die Auflösung des Zusammenhangs in den Wissenschaften vermieden werde"; denn diese habe die einzelnen Wissenschaften leer und unfruchtbar gemacht und in die Irre geführt, weil die gemeinsame Quelle und das gemeinsame Feuer sie nicht mehr nährten und läuterten. Von allen Seiten sollten die Bächlein ins Meer der Philosophie münden zur *Einheit* des Wissens.

Aus solchem *bindenden* Geist heraus, als ein Hauptbegründer der säkularen *Konzentrationsrichtung* schlägt nun Bacon wieder gegen das 16. Jahrhundert, gegen seine logische wie gegen seine chemische Scheidung. Da schilt er den Dialektiker Ramus mit seiner kleinlichen divisio die verderblichste Motte der Literatur und höhnt den Chemiker Paracelsus: „wie vortrefflich sind doch deine Interpunktionen, deine Spezien, mit denen du die Einheit der Natur zerrissest!"

Ja, die *unitas naturae*, die auch für andere Anfänger des 17. Jahrhunderts, für Galilei, für Kepler, wie für Böhme Leitprinzip war, ist für Bacon das höchste Gesetz der Erscheinungen, das allgemeinste Axiom der Natur, Gegenstand und Ziel der prima philosophia. Man habe zu wenig beachtet, wie die Natur ihre Einheit bezeuge, indem sie ihre Arten verbinde durch Uebergangsformen zwischen Pflanzen und Tieren, Fischen und Vögeln usw. „Bisher erging sich der menschliche Fleiß mit Vorliebe in den Varietäten der Dinge und suchte gern die Verschiedenheiten im Reich der Pflanzen, Tiere und Mineralien.“ Doch diese Varietäten seien größtenteils Spiele der Natur und fördern nicht die wirkliche Einsicht. Statt jener sucht Bacon vielmehr „prärogative“ Instanzen, die rascher und schlagender uns zur Einheit der Natur hinführen, und da sind es „die *Analogien*, die die Natur vereinigen und den Anfang wirklicher Wissenschaft machen“. So sucht er in jedem Gebiet, aber auch zwischen allen Gebieten Parallelen; ob er nun die südlichen Erdteile vergleicht oder Gehirn und Wurzel, Spiegel und Auge, Mathematik und Logik, physikalische und politische Gegensätze, ob er vergleichende Anatomie oder vergleichende Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie fordert, er sucht überall Aehnlichkeit und Verwandtschaft und sucht schließlich alles in *einem* Stammbaum als *eine* Familie zu verstehen, alles aufgehen zu lassen in der großen *Weltharmonie*. Die Einheit der Natur nach dem Gesetz der Analogie klingt noch am Ende des Barock bei Leibniz (mit der Weltharmonie) an und schon bei Aristoteles, an den sich der Antischolastiker Bacon wie andere Restaurationsdenker viel mehr orientiert, als er zugeben will. Hänßler in seiner Basler Dissertation über die Analogie findet sie nach einer gewissen Rolle in der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts in Deutschland gerade erst wieder im 17. verbreitet. Das Vorwiegen der *vergleichenden* Kombination und das Zurücktreten der Unterscheidung, das auch Bacons Herausgeber Spedding bei ihm so auffallend findet, gehört eben zur bindenden Grundrichtung seines ganzen Geistes, ja schon seines ganzen Jahrhunderts, und dazu stimmt selbst der emphatische Bilderreichtum seines Zeitstils und zumal der baconischen Rhetorik; denn wer *metaphorisch* spricht, denkt analogistisch und fühlt eben von allen Seiten die Bilder als Aehnlichkeiten auf sich einströmen.

Und Bacon sucht überall das *Band*, das Band der Worte wie der Gedanken, das Band zwischen Verstand und Erfahrung, das Band der Natur und das Band des Wissens. Und das Buch der Natur und das der Offenbarung sollen übereinstimmen wie Gottes Macht und Gottes Wille. Scheidung und Streit aber sind Bacon verhaßt; er verpönt den Streit von Staat und Kirche, und er haßt wie den wissenschaftlichen Spezialismus so den politischen Partikularismus und den religiösen Separatismus. Die Glaubenszersplitterung hat nach ihm zur Glaubenszersetzung geführt und sei schuld am Atheismus, den er schon in zwei Frühschriften theoretisch wie praktisch bekämpft, eben aus *Einheitstrieb* und Bindungsstreben. Denn undenkbar sei es, daß viele kleine Teilchen (die epikureischen Atome) ohne einen Lenker die Welt bilden sollten. Zudem stehen der Ausbreitung des Atheismus Staat und Gesellschaft entgegen; denn die Religion sei „ein vorzügliches Band der menschlichen Gemeinschaft“, und darum müsse

sie in den geziemenden Banden wahrer Einigkeit und Liebe bleiben. Und wie die *religiöse* sucht er die *staatliche Bindung*, und er plant eine Geschichte Englands von der Vereinigung der Rosen bis zur Vereinigung der Reiche. Der ganze politische Konzentrationstrieb des *absolutistischen* Jahrhunderts lebt in Bacon nicht nur als Staatsmann, sondern auch als Denker, und die *Philosophie* selber ist ihm nur dieser universal gewordene *Staatsgeist*. Er spreche von der Philosophie wie ein Lordkanzler, sagt Harvey von ihm; aber er sprach von ihr so schon, als er noch kein Staatsamt hatte und suchte. Er versichert seinem Oheim, daß er nur bescheidene bürgerliche Ziele verfolge; dafür habe er „die ganze menschliche Erkenntnis" zu seiner „Provinz" gemacht und werde den Plan nicht aufgeben, „jenes Reich in Flor zu bringen". Er sieht es durch Räuber bedroht, wie er noch später den „Einfall" der Teleologie ins physikalische Gebiet „eine jammervolle Entvölkerung und Verwüstung dieser Provinz" nennt. Vor allem sollen alle Idole „durch einen beharrlichen und feierlichen Beschluß für immer vernichtet und ausgeschlossen werden"; Erfahrung und Vernunft aber sollen „ein festes und unverletzliches Bündnis eingehen". So fordert im *Diktatorstil* Bacons novum organon, das er elfmal umschrieb, bis es dastand als eine „Urkunde philosophischer Gesetzgebung". So kann man von Bacon auch als Denker sagen, was man von ihm als Redner sagte: „er kommandierte, wo er sprach". So fordert er auch, daß wir die Natur, der wir jetzt „unterworfen" sind, „kommandieren durch die Praxis" (vgl. zum „Kommandieren des Barock" S. 350 f.).

Dieser *Staatsgeist*, in dem er die Philosophie begründen will als ein regnum hominis, tritt in mehrfacher Bedeutung hervor; in jeder aber geht er mit dem Geist des Jahrhunderts. Er kann zunächst in jener reichlich gekennzeichneten *Vorherrschaft des Allgemeinen* über das Individuelle gefunden werden. Doch darin würde Bacon auch noch mit der *Scholastik* zusammengehen, die er doch haßt. Warum aber haßt er sie? „Die Kenntnisse dieser Leute sind so eng als ihre Zellen, als die Klöster und Klosterschulen, worin sie ohne Kenntnis der Welt, der Natur, des Zeitalters eingeschlossen leben." Also die Scholastiker sind ihm gerade nicht *universal* genug. Aber er haßt ja auch ihre gewiß universale Autorität *Aristoteles*, dessen Philosophie, wie er wieder mit politischem Vergleich findet, sich eine Alleinherrschaft angemaßt habe, nachdem sie ihre Rivalen umgebracht habe. Dennoch orientiert sich der Verfasser des novum organon, mehr als er zugibt, an dem des alten. Er will auch ausdrücklich die alten Termini festhalten und nur ihre Bedeutung ändern. Doch er nimmt zumal mit dem aristotelischen Grundbegriff der „Form", dessen schillernde Bedeutung bei ihm H. Heußler erläutert hat, mehr als einen Ausdruck mit. Er hält in den Formen noch absolute Qualitäten fest; denn er ist noch nicht ganz in den quantitativ bindenden Geist des 17. Jahrhunderts hineingewachsen. Was ihm gegenüber dessen jüngeren Führern noch fehlt, ist, kurz gesagt, das Vorbild der Mathematik. Er glaubt noch an Wesenheiten des Seins, und so kann Cassirer von ihm sagen, daß „sein Denken noch völlig in dem Begriffssystem der Scholastik" befangen ist. Gehört er damit nicht gerade ins Jahrhundert der *Restauration*?

Er preist nicht nur die Erziehung der Jesuiten, er heißt auch die übernatürlichen Offenbarungen so positiv annehmen, wie sie gegeben sind; ja, je ungereimter ein göttliches Geheimnis sei, das wir als wahr annehmen, um so glänzender der Sieg des *Glaubens*, dem für die Heilsordnung das Wissen sich unterzuordnen habe. Er will gerade nicht wie hundert Jahre früher Pomponatius ein Prometheus sein, nicht als aufgeblasener Menschengeist ins Schwanken geraten zwischen „zwei geschauten Sonnen", dem göttlichen und dem natürlichen Licht. Allerdings er will auch nicht den Gewissenszwang, unter dessen Forderung sich ihm der Egoismus versteckt, und nicht den Aberglauben und Fanatismus, weil da das Volk den Meister spiele und die allgemeine Ordnung umstürze, die er eben wieder als politisch konservativer *Absolutist* festhalten will. Und dabei soll der *Staat* und nicht die Kirche das Schwert führen, damit nicht im Kampfe beider „eine Tafel des Gesetzes an der andern zertrümmert werde". Kurz, er will das Gesetz, die Ordnung, die Einheit und dafür die Kirche doch mehr nur als Ergänzung des Staates. So ist es wieder der im Barock eben mächtiger gewordene politische Geist, der Bacon von der Scholastik trennt. Die Weltlichkeit der Renaissance lebt darin fort, aber gezügelt, gebunden, gleichsam in einer weltlichen Hierarchie, in der absolutistischen *Subordination*, die sich wieder gern mit der kirchlichen Sanktion verband (s. S. 347 f.).

Bacons ganze Weltauffassung ist nun einmal nicht zu verstehen ohne den Geist der *Restauration*. Die Renaissance rauscht da nach mit ihrer Fülle der Individuen, ihrer Buntheit der Einzelheiten, aber sie werden nun zusammengeschlossen vom sammelnden Bindegeist des Barock. Bacons entscheidende *Induktionsmethode* führt von den Einzelfällen zum *allgemeinen Gesetz* — führt sie damit nicht vom Grundinteresse des 16. Jahrhunderts über zu dem des 17., das ins Universale strebte und Gesetze und Regeln suchte für Staat und Natur, Poesie und Sprache, Religion und Recht? So sicher es sein mag, daß die baconische Induktion mit der Priorität des Einzelnen dem *Individualismus* entstammt, den Bacon ebensosehr aus der Grundrichtung des englischen Geistes wie aus der Renaissance mitbringt, so sicher ist es, daß diese Induktion dem *Allgemeinen zu*strebt als dem Ziel der Erkenntnis, ja die Herrschaft des Allgemeinen proklamiert, dem das Einzelne unterworfen ist. In der Praxis regiert für Bacon die Deduktion, und ist nicht die Praxis bei ihm der Grund und Zweck der Erkenntnis? Aber auch in der Erkenntnis selber entscheidet bei ihm so wenig die reine Empirie, daß seine Induktionsmethode sie gerade überwinden will und gerade eine *Rationalisierung der Empirie*, ihre Sichtung durch den Verstand bedeutet. Schon die aristotelische Induktion sucht gerade nicht den einzelnen Fall, sondern vergleicht sich einer Truppensammlung, gleichsam einer Phalanxbildung, die nun im Jahrhundert Wallensteins erneuert wird. Aber Bacon will mehr als „sammeln", will mit dem Barock *bauen* und dazu muß er, um sicheren Grund und festes Material zu gewinnen, die variablen Fälle, in denen eine gesuchte Erscheinung bald eintrifft, bald nicht eintrifft, ausscheiden, wobei nur das wirklich Gültige, Feststehende übrig bleibt. Denn nach dem *Festen* und *Sicheren*, *Konstanten* und *Notwendigen* strebt er mit seinem ganzen Jahrhundert, das in Des-

cartes und Leibniz die Konstanzgesetze für Masse, Bewegung und Kraft aufstellte. Auch Bacon verkündet wörtlich wie der älteste absolutistische Denker Anaximander: ex quo aliquid fit, in illud iterum resolvitur. Das Neue und Besondere seiner Induktionsmethode beruht ja darauf, daß sie im Wechsel der Fälle die konstanten Ursachen festlegen, durch die Gegeninstanzen das Positive erst sichern will und darin weniger Empirie als *Korrektur der Empirie* liefert.

Es ist wohl der Staatsmann und Parlamentsredner, dem man die strenge Ordnung der Gedanken nachrühmte, der zugleich die Methode des Für und Wider zuerst erprobt haben wird, wofür er auch in seiner eigenen Behandlung der Rhetorik Beispiele liefert. So veraltet uns heute diese baconische Methode erscheint, wie schließlich auch die Staatsverwaltung und Kriegstechnik des Barock, unverkennbar bleibt darin die weite *Perspektive* und Kraft der *Konzentration*, die auch die Staatslenker und Heerführer dieses Jahrhunderts auszeichnet. Schwerfällig, massiv, in strenger Ordnung, gleich einem *Barockheer*, schreitet diese Induktionsmethode aus mit ihrer Offensivtruppe von positiven und ihrer defensiven Reserve von negativen Instanzen, mit der artilleristischen Technik der Experimente und der kavalleristischen Aufklärung der „prärogativen Instanzen". Als „Trompeter, der zur Schlacht ruft" fühlt sich Bacon, und Krieg führt er gegen die falschen Beweise, die „Schutzwehren und Befestigungen unserer Vorurteile". Krieg führt er aus dem Geist des Ganzen, aus der *Bindung des Objektiven*, Allgemeinen gegen alles Subjektive, Individuelle, Willkürliche und Zufällige. Er will unsere Einsichten, Bestrebungen und Erfindungen nicht dem Einfall des einzelnen Menschen oder dem Zufall des einzelnen Moments überlassen, sondern will eine *allgemeine Ordnung* gewinnen: als Ueberschau, Methode, Sammlung und System — das sind die vier Aufgaben der vier Bücher seines Hauptwerks, und alle zeigen sich als Grundziele des Jahrhunderts, als Formen der Konzentration. Erst die große *Heerschau* der *Wissenschaften* in der „Enzyklopädie", die er im Gegensatz zur französischen des folgenden Jahrhunderts nicht in lauter Sonderartikeln darbietet, sondern als Aufbau des Ganzen, als universelles Repositorium, als globus intellectualis, den er mit all seinen „Provinzen" beschaut; dann im novum organum die „Methode", d. h. die Vereinheitlichung und Verallgemeinerung der Behandlung des Vielen und Einzelnen, dann das „Magazin" oder „Schatzhaus" der Wissenschaften, die große Stoffsammlung, für die er mit dem Organisationstrieb des 17. Jahrhunderts (s. S. 383, 385) die Mittel von Königen und die Kräfte von Körperschaften fordert, wie er auch sonst die Gründung von Akademien, Forschungsinstituten, kurz wieder die „Vereinigung" wissenschaftlicher Arbeit empfiehlt. Endlich stellt er, allerdings nur im Plan, die eigentliche Philosophie heraus als rational geordnetes System. Daß er so *enzyklopädisch*, *methodisch*, *summarisch* und *systematisch*, insgesamt konzentrativ dachte, hebt diesen Anfänger des Barock über die Hochrenaissance.

Je mehr aber der konzentrative Geist des neuen Jahrhunderts seiner selbst bewußt wurde, um so mehr mußte er die strengste Bindung in Form der *mathematischen* Deduktion anstreben, die, wie gesagt, bei Bacon noch zurücktritt. Doch zeigt seine Induktion nicht schon mathematischen Ansatz darin, daß sie

als Aufzählung (Enumeration) kommt, ferner darin, daß sie die positiven und negativen Instanzen als Plus und Minus gegenüberstellt und das Resultat als „Subtraktion" gewinnt, endlich, daß sie noch eine „Tafel der Grade" aufstellt, die das Mehr oder Minder in den Bedingungen der Erscheinungen registriert? Aber drängt nicht auch der Barockgeist überhaupt schon zur Quantität, sofern er Steigerung, Pleonexie, Expansion bis zum Imperialismus sucht? Und hierin zeigt sich nun Bacon als der echteste oder doch als der programmatische Denker des Barock, das sich durch seine Dynamik, durch das ursprünglich ja politische *Machtprinzip* sowohl über die Renaissance wie über die Scholastik erhebt. Bacon aber ist der erste und lauteste Verkünder dieses Machtprinzips und hat die Wissenschaft erneuert durch die Orientierung auf diesen Leitstern; denn er hat die Erkenntnis nur gesucht im Dienste der Macht (potentia = scientia). Er hat damit das Ideal der griechischen Aufklärung umgekehrt, die in Sokrates die Praxis zum Wissen führen wollte wie Bacon das Wissen zur Praxis. Kein Hauch von hellenischem Humanismus wohnt in seiner Brust, sondern das *Neurömertum* des 17. Jahrhunderts mit seinem rhetorisch-politischen Sinn, gerichtet auf soziale Praxis, geltende Nützlichkeit und reale Durchsetzung, auf Herrschaft, Ordnung und Gesetz. Man hat beobachtet, daß er Augustus und namentlich den von ihm (gegenüber Brutus) gern gepriesenen Cäsar ähnlich schildere wie *Shakespeare*, der ja auch neben seinen Königsdramen Römerstoffe bevorzugt. Nicht umsonst sind beide ja auch im Zeitalter des englischen Machtaufschwungs aufgewachsen. Auch Bacon, dem Königin Elisabeth nachsagte, er brenne beständig, hat die Handlung, die Dramatik in den Mittelpunkt der Poesie gestellt und für das Drama gefordert, was Shakespeare vor allem bot und was ja nach J. Burckhardt die Kunst des Barock „um jeden Preis" anstrebte: Darstellung von Affekten, und unter ihnen hat Bacon bezeichnenderweise Ehrgeiz und Herrschsucht vorangestellt, während er ebenso bezeichnend die Liebe am tiefsten stellt. „*Große* Seelen und *große* Unternehmungen vertragen sich nicht mit dieser kleinen Leidenschaft (wobei er nur wieder eine römische, welthistorische und auch bei Shakespeare wiederkehrende Ausnahme zuläßt: Mark Anton).

Ja, *Größe* und immer wieder Größe ist das Ideal dieses Verfassers der instauratio *magna*, auf den man nach Heußlers Nachweis am häufigsten das Prädikat der „Großartigkeit" und des „großen Stils" anwandte. Ist es nicht eben der Stil des steigernden *Barock?* Harvey schon vergleicht Bacon mit seinem Zeitgenossen Campanella: Beide erhöben sich durch die Größe ihrer Pläne bis in die Wolken und setzten Dinge ins Werk, die beinahe die Macht des Menschen überstiegen. „Wie kann ein Mann große Dinge bewältigen, der seinen Verstand zu viel zum Beobachten von Kleinigkeiten erniedrigt", die „keine Würde" haben — so ruft Bacon den Spezialisten zu und schreibt selber über die „Würde der Wissenschaften" und nennt sein Werk temporis partus maximus. Er schreibt im schwungvollsten Bilderrausch, im himmelhohen *Pathos* des Barock (vgl. S. 367), im Lapidarstil eines Gesetzgebers, mit der Würde eines Fürsten und der Wucht eines Diktators, und er entbietet als „Delegierter der Menschheit" da der Mitwelt wie der Nachwelt seinen Gruß und versteigt sich schließlich zu biblischem Stil mit biblischen Zitaten.

Die Philosophie führt auch diesen Absolutisten und Imperialisten zuletzt zum Glauben: sie zeige den letzten Ring der Kette der Dinge hängend am Throne Jupiters. Ja, die Welt ist auch diesem Barockdenker eine *Kette,* ein festes Band in den Händen der *absoluten Macht.* Gott ist ihm wie einem Galilei oder Kepler vor allem der Weltbaumeister, der Weltordner, der Weltherrscher, wie der Herrscher ihm ein Gott ist, dem er im Prozeß Essex seine Freundschaft, zuletzt in seinem eigenen Bestechungsprozeß seine Ehre „opfert", dem er auch sonst mit einem im Barock selbst auffälligen *Servilismus* dient und schmeichelt, wie die Einleitung seiner Enzyklopädie von byzantinischem Weihrauch duftet, wie er auch den Herzog von Buckingham in einer besondern Schrift über das Verhalten eines königlichen Favoriten belehrt.

Aber all dies geschieht ja bei ihm nicht aus Demut, sondern gerade aus Ehrgeiz, dem die Unterwürfigkeit nur ein *Mittel* zur Macht ist. Dieser *Erzstreber* gehört in das Jahrhundert, in dem mehr und bewußter als je der Zweck die Mittel heiligte. Er beugt sich und biegt sich und schmiegt sich und hängt mit dem beweglichen Schwung des Barock (vgl. S. 354 f.) den weiten Mantel stets nach den Winden der Macht. So will er ausdrücklich nicht die tadeln, die sich an die Rockschöße der Mächtigen und Glücklichen hängen, wohl aber die knorrige Natur, die zur freien Bewegung untauglich sei; denn diese Zähigkeit und Renitenz der Seele sei für die Geschäfte und das Glück der Menschen sehr verderblich, und nichts sei politischer als die Räder der Seele mit den Glücksrädern konzentrisch zu machen und sie in gleichzeitige Umdrehung zu bringen. Spürt man nicht, wie dieser *Opportunist* sein Leben kühl an die Macht bindet nach einer Art *Attraktion* und *Mechanik,* wie sie sein Jahrhundert eben für den Kosmos entdecken sollte? Auch in ihm selber reinigt sich ja das Strebertum, indem es philosophisch ausatmet ins Objektive und Allgemeine. Sein *höfisches* Rezept wendet er auf die Welt an und behandelt die *Natur* wie ein Favorit den König, dessen Launen, Leidenschaften und Gewohnheiten er studiert, um sie für sich nutzbar zu machen. „Man *beherrscht* die Natur nur durch *Gehorsam*" — das ist ein echter Satz des herrscherlich dienenden Barock, den Bacon praktisch erlebt hat und den er nun zur Grundlage seiner Theorie macht, die eben fordert der Natur sich zu beugen und sie in ihren Kräften und Gesetzen treulich zu belauschen, um sie für sich wirken zu lassen. Hingebendste Objektivität wird hier eingeführt noch im Dienste des Subjektiven, das von der Renaissance her aufschwillt und ausschwillt zum Machttrieb.

Doch es liegt im Wesen der Macht, daß sie als dynamisch nicht beharrt, sondern Steigerung sucht, bis sie ausschlägt ins Universale. Steigerung als solche ist ein Kennzeichen des Barock, eben als Ausdruck seines Machtzuges. Die sich über die Person hinaus steigernde Macht aber braucht Mittel. dienstbare, darum feste, in sich beharrende Instrumente. Gerade die *Dynamik* wird so die *Quelle der Mechanik,* wie schon der altorientalische Absolutismus die Technik forderte und förderte, während die freien Griechen erst erfinderischer wurden im monarchischen Alexandrien. Prinzipiell wird nun für Bacon die Wissenschaft *Machtsteigerung* durch *Technik.* So wenig er dabei die mechanische Naturwissenschaft

durch eigene Entdeckungen weiterführte, das Programm der *Mechanik* als Wissenschaft und *Weltanschauung* hat er aufgestellt und einseitig verfochten, wie es nur möglich war im Zeitalter nicht bloß eines Galilei und Kepler, sondern der μηχανή überhaupt, der großen „*Mittel*" im Zeitalter des Absolutismus (vgl. S. 398), der großen Diplomaten und der feinen Jesuiten, auch wenn diese nicht den Grundsatz aufstellten vom Zweck, der die Mittel heiligt. Die klassische Mechanik und die sie verabsolutierende Lehre Bacons konnten nur erstehen in einem Zeitalter, das in der Spannung von *Herrschaft* und *Dienstbarkeit* lebte. Hier sollte man nun endlich historische Gerechtigkeit üben im Gleichmaß des Urteils: indem Bacon vom Geist Unterwerfung unter die Natur forderte als Mittel sie zu beherrschen, hat er die Wissenschaft mit gleichem Fanatismus zur Magd der Technik gemacht, wie einst die Scholastik sie zur Magd der Theologie, der Dogmatik machte. Dieser hypertechnische Geist gehört nicht mehr in die Renaissance, sondern in die durch sie hindurchgegangene *Restauration*, in die verweltlichte Gotik des Barock, in eine selbstisch und praktisch gewordene neuscholastische Bindung und Subordination. Hat nicht gerade die Hochscholastik einen ihm verwandten Geist, seinen von technischer Erfindungslust strotzenden Vorläufer Roger Bacon hervorgebracht? Und mehr noch gehört Francis Bacon ins Jahrhundert der Inquisition und *Tortur* und überhaupt des Zwangs. Weit entfernt, sich mit der Renaissance in die lebendige Natur einzufühlen, will er sie kalt mechanisch beherrschen, ja ausdrücklich sie „foltern" durch das Experiment. Denn „die Natur offenbart sich weit deutlicher, wenn man ihr kunstgerecht Zwang antut, als wenn man sie frei sich selbst überläßt", so „wie Proteus einst seine Gestalten nur wechselte, wenn man ihn fesselte und gebunden festhielt", und „wie man die natürliche Gemütsart eines Menschen nur erkennt und auf die Probe stellt, wenn man sie erregt und herausfordert". Ja, so eben steigerten die großen Dramatiker dieses *terroristischen* Jahrhunderts mit Kunstgewalt die Charaktere, daß sie sich in der Entladung von Affekten offenbarten, und man erinnere sich wieder der platonischen Assoziation von Tragödie und Tyrannis (vgl. S. 367).

Das Barock sucht die Kunst, die *ars*, nicht nur ästhetisch, sondern auch politisch, pädagogisch und technisch bis zur Künstelei, weil es eben dynamisch das Können in der Steigerung suchte. Bacon gibt den künstlichen Körpern einen Platz neben den natürlichen und rechnet in die Naturgeschichte die Technologie. Er treibt so auch die Medizin zur technischen Erfindung künstlicher Mineralwässer. Er suchte zuerst die „*Kultur*" als Steigerung und dadurch Beherrschung der Natur, durch künstliche, sozusagen *forcierte* Anwendung der Naturgesetze. Im Jahrhundert der Kunst und der Methode (s. S. 392 ff.) fordert er die ars inveniendi, die *Methode* der Erfindungen als die „Erfindung der Erfindungen", so wie er die sylva sylvarum und die Geschichte der Wissenschaften als „Abbild des Abbilds" forderte. Für diesen Barockdenker *potenziert* sich eben alles, und *potentia* selber ist ihm ja der Zweck der Wissenschaften. Er denkt nur dynamisch in Sequenzen und Konsequenzen, in sich erweiternden Zusammenhängen. Weil er der Philosoph der *Macht* ist, der Macht über die Natur, wird er der Philosoph der *Technik* und hierzu wieder der Philosoph der *Naturnachahmung* und dazu der Philosoph

der *Naturwissenschaft* und darum endlich der Philosoph der *Erfahrung*. Weil er wirken will, verwandelt sich ihm die Folge in die Wirkung, für die er nun die Ursache sucht als Mittel. Im Sinne des Barock, das so viel weltlich reale Kraft, so viel dramatische, politische, pädagogische und technische Praxis entfaltet, hat Bacon die geistige Statik der Scholastik, ihre substantiale Weltauffassung umgeschaltet in eine dynamisch funktionale, in eine *kausale* Methode.

In den scholastisch benannten „Formen" sucht seine Induktion statt Seinsformen *Wirkensformen*, sucht sie tatsächlich Ursachen und Gesetze. „Wenn ich von Formen spreche, so verstehe ich darunter nichts anderes als die Gesetze und Bestimmungen des reinen Aktes, die das Wesen einer einfachen und allgemeinen Naturerscheinung ausmachen." Ursachen und Gesetze bestimmen, binden eben Akte, *Bewegungen*, nichts Seiendes, und die kausale Bindung ist im Gegensatz zur ontologisch-scholastischen nach Gattungsbegriffen eine ungleichartige. Bacon legt die Dinge sozusagen nicht mehr in die Schachteln des Allgemeinen, sondern hängt sie an die Nägel des *Notwendigen*, das sein ganzes Jahrhundert über sich hängen fühlte, gleich einer haltenden Macht, aber auch gleich einem Damoklesschwert. Die Ursache oder Bedingung aber, die Bacon sucht, ist dem Bedingten oder der Wirkung nicht mehr so gleichartig wie das Allgemeine dem Einzelnen. Wenn die Alten noch das Feuer der Kolonie am Staatsherd der Mutterstadt entzündeten, Gleiches an Gleichem, so holt sich die seit dem Barock kausal denkende Neuzeit das Feuer aus ungleicher Ursache. Entspricht nun nicht die baconische *Dynamik*, die Ungleichartiges zusammenführt in der Bewegung und die Natur nicht aus einzelnen Standmomenten, sondern in durchgehenden Bewegungskräften fassen will wieder der Kunst des Barock (s. S. 414 ff.)? Und im *Barockstil* greift er als Beispiel die Wärme auf, gleichsam den physischen Affekt, den er als Steigerungsprozeß deutet und entstofflicht zur expansiven, aufwärtsstrebenden Bewegung.

Weil Bacon die Bewegung, die Wirkung sucht, darum wertet er viel mehr als die Scholastik die *Zeit*, zu deren Ersparnis er sogar die Erfindung einer Stenographie empfiehlt. Aber er wertet die Zeit anders als die Renaissance, die in Hutten die Gegenwart feiert, in Macchiavelli die Jungen preist und die den Moment genießt. Bacon ist gewiß auch durchdrungen von der Größe seiner Zeit, vom Bewußtsein des Neuen; aber wenn der Verfasser des novum organon einen Neubau der Wissenschaften von Grund aus fordert, so ist ihm eben das Neue nicht ein Seinsgenuß, sondern eine Zukunftsforderung und die Zeit ein bindender Zusammenhang. Die beiden Grundzüge der baconischen Geistesart, die Kuno Fischer im Zug auf das Ganze und im Trieb nach Neuem findet, ich möchte sagen im *Monumentalen* und im *Expansiven*, hängen eben zusammen wie der Titel der baconischen Enzyklopädie die „Würde" und die „Mehrung" der Wissenschaften zusammen ausruft. Es ist eben die Macht, die durch Konzentration erobern, sich erweitern, fortschreiten will. Das Neue muß zum Ganzen werden, damit das *Ganze* um so mehr *Neues* bringt. Die Erfindung muß für Bacon System werden, um wirklich fruchtbar zu werden. Wenn Bacon den Scholastikern vorwirft, daß sie in der Klosterenge dahinleben, ohne Kenntnis der Welt, der Natur,

des Zeitalters, so blickt er in Zeit, Welt, Natur hinaus schon als in eine universale Ganzheit, und er sieht in der Zeit auch schon einen *Zusammenhang der Zeiten*; er bindet die Gegenwart an Vergangenheit und Zukunft und denkt *geschichtlich*; er faßt die Dinge in ihrem Werden, aber nicht in der Freiheit, sondern in der Bindung ihres Werdens; er faßt sie kausal von ihren *Quellen* her. So treibt er zuerst den Historiker zur „Urgeschichte“ wie den Mediziner zur „Krankheitsgeschichte“. Er sieht die Wissenschaften wandern „wie die Völker“, und er fordert vom Geschichtsschreiber, daß er auch deren Entstehung aus nationalen und sonstigen Bedingungen erkläre und den Genius jenes Zeitalters erwecke, das Bacon eben als ein Ganzes faßte. So wird ihm die Geschichte zur *Kulturgeschichte*, zum sozialen Zusammenhang in zeitlichen Zusammenhängen.

Selbst die Wahrheit ist ihm nicht ein gesondert Feststehendes, individuell Verkündetes, Einzelnen Offenbartes, d. h. sie kommt ihm „nicht von der Autorität“, sondern „die Wahrheit ist die Tochter der Zeit“, d. h. ein *Werdendes* aus einem *Ganzen*, und diese Ganzheiten, diese Zeiten schließen sich seinem vergleichenden Blick wieder zusammen, sodaß unsere Zeit ihm nicht nur als die „neue“, sondern zugleich als die „älteste“ erscheint, aus der ganzen Erfahrung früherer Zeiten gewachsen. So atmet sein Gegenwartsgefühl bewußt aus der Vergangenheit in die Zukunft, und er wird nicht so sehr revolutionär oder skeptisch wie die Renaissance, nicht wie sie ein bloßer Verkünder des „Neuen“ oder des geschichtlichen Kreislaufs wie damals Macchiavelli, sondern ein Verkünder des „*Fortschritts*“, des kontinuierlichen Aufstiegs im Werdenszusammenhang, der nicht bloß neuert, nicht bloß wiederholt, sondern steigert in schräger Höhenkurve gleich der Barockkunst. Im Jahrhundert der Restauration warnt er ausdrücklich vor politischen Neuerungen, wünscht aber, daß in Künsten und Wissenschaften alles von Fortschritten rings erklinge wie in den Bergwerken, eben zur Mehrung der Schätze in einem *geistigen Merkantilismus*. Während die Scholastik, die nach Bacon nur welkes Laub von den Bäumen der Erkenntnis schlage, an der Vergangenheit hängt, während die Renaissance im freien Vollgefühl der Gegenwart lebt, hat die Dynamik des Barock, die zur Entfaltung, zur Steigerung drängt, den Atem der Neuzeit ausgespannt für die *Zukunft*. So entbietet Bacon im Eingang seines Hauptwerks ebenso den Zukünftigen wie den Lebenden seinen Gruß; denn, so bekennt er am Schluß der Vorrede: wir glauben auch nicht, daß unser Werk im Laufe eines Menschenalters vollendet werden könne, sondern übergeben es der Zukunft. So spricht er stolz als Prophet und doch zugleich bescheiden im überindividuellen Menschheitszusammenhang, nur im Vertrauen auf die Nachkommen, die selbst zu seinen hygienischen Vorschlägen Besseres erfinden würden. So will er nur ein „Herold“, ein „Zeiger“ sein, nicht ein Vollender, nur ein „Aussäender“, nicht ein Erntender, nur ein „Glockenläuter“, der zuerst aufgestanden, und dieser große Programmatiker blieb auch nur ein *Mann der Verheißung*, der da starb an einem Ostermorgen. Mit der Weissagung Daniel XII läßt er in der Titelvignette sein Schiff ausfahren zur „Umsegelung“ des globus intellectualis der „alten und der neuen Welt“, nicht mehr als ein Entdecker — das Zeitalter der Entdecker scheint ihm jetzt, eben nach der Renais-

sance abgeschlossen —, eher als Kolonisator, als *Begründer*, Baumeister im Neuland, als Festiger der Bewegung im Sinne des Barock.

In seinen genialen Studien über die Erkenntnis des Menschen und über das Natursystem der Geisteswissenschaften vom 15. bis zum 17. Jahrhundert hat Dilthey in einem Zuge ohne säkulare oder sonst typische Scheidung die Renaissancebewegung über das Barock hinweggeführt und die stoisierende Emanzipation des geistigen Menschen, die sich im 16. Jahrhundert vollzieht, noch als Haupttendenz ins 17. einschlagen lassen. Doch hier siegt vielmehr die Natur als Ordnung, das universale System über den freien Menschen. Und trotz aller Seneca-Zitate ist Bacon schon als Mensch wahrlich das *Gegenteil eines Stoikers*. Ein Cäsar ist ihm lieber als ein Brutus; sein Ideal ist die *Einheitsmacht*, sein Zweck nicht der homo, sondern das regnum hominis, sein Erkenntnisziel die gehorsame Einschmiegung des Menschen in die Gesetze der Natur, deren Verständnis wir gewinnen sollen gerade nicht nach dem Menschen, sondern nach dem *Universum*. Aber auch die Anthropologie begründet er ausdrücklich nur als Teil unter Teilen der Wissenschaft, da der Mensch nicht Ausnahme, sondern Teil der natürlichen Welt sei. Auch die sittlichen Ordnungen stehen ihm, wie Dilthey weiß, unter einem Naturgesetz, das dem Menschen wie bei Bacons Zeitgenossen Herbert als Instinkt der Natur eingeboren sei und sich erst im consensus der Menschen bezeuge. Wenn da manches an den auch universal ausgespannten stoischen Individualismus erinnert, so sind doch die Akzente und Richtungen sehr verschieden und schließlich entgegengesetzt.

Bacon stellt da sogleich in der Anthropologie die Betrachtung der *Gesellschaft* gleichwertig neben die des Individuums, und auch dieses will er da weniger geistig befreien und festigen wie der Stoiker als vielmehr steigern und zur Macht erziehen. Seine ganze Anthropologie ist nicht zu verstehen ohne das Ideal des *Gentleman* als *Staatsmanns*. Nicht gerade stoisch entwickelt er unter den vier Körperkünsten, die er neben den geistigen fordert, die Kosmetik und die Kunst zu genießen, findet er auch in den andern die Mäßigkeit oft überschätzt (gerade von den Stoikern) und sucht er (entgegen der stoischen Todesverachtung) Makrobiotik, für die er im Sinne des Barock vor allem körperliche Bewegung empfiehlt. Dann ist seine Logik nach ihrer Dispositionsfolge (Gedankenerfindung, Gedankenordnung, Gedankeneinprägung und Gedankenaussprache) ganz auf die Ausbildung eines *Parlamentsredners* zugeschnitten, wie seine zu den Leidenschaften sprechende Rhetorik ganz auf den Effekt zielt. Und Affekt und Effekt bestimmen weiter seine Ethik, die in der Betonung sowohl des *Aktiven* wie des *Genetischen* wie des *Sozialen*, kurz in ihrer umfassenden Dynamik von der mehr auf individuelle Statik abgestimmten antiken und gerade auch stoischen Ethik durchaus abweicht. Er will das Sittliche nicht bloß wie die Alten in persönlichen Idealen des Guten, sondern in sachlicher Arbeit, in der Ausbildung und Auswirkung des Guten zeigen; er will nicht bloß Aeneiden, sondern Georgica schreiben, so daß er, wie Macaulay sagt, einen Schuster als Praktiker dem Stoiker Seneca vorziehen würde, dessen Schriften gegen den Zorn noch keinen Zornigen besänftigt hätten. Er will auch das Gute nicht in seinem Vernunftziel, sondern in seinem

Werden kausal aus seinen Trieben verstehen, und er will dabei im ausdrücklichen Gegensatz zum Stoiker Epiktet das soziale Glück über das individuelle stellen, da es ihm höher gilt, „bei edlen sozialen Bestrebungen keinen Erfolg zu haben als in allem, was sich nur auf das Glück des Individuums bezieht, beständig seinen Wunsch zu erreichen".

Den antikisierenden Individualismus der Renaissance läßt er also weit hinter sich; das *Gemeinwohl* bleibt ihm das höchste Ideal, ohne das der Mensch nur ein unruhiges elendes Gewürm sei, wie ihn eben Montaigne und andere Denker des 16. Jahrhunderts brandmarkten. Und ihre doch gerade so stoischen Mahnungen: gebrauche nicht, damit du nicht begehrst; begehre nicht, damit du nicht Sorge hast — dergleichen findet Bacon kleinlich und ängstlich, und er rät eher unsere Affekte sich kräftig auswirken zu lassen. Der beschauliche Geist sei ein passiver, nur erhaltender und stehe darum zurück hinter dem aktiven Trieb, der ein weites Feld öffne und mit dem Vermehrungstrieb zusammengehe. Ohne ausgreifende Pläne sei das Leben fade, und alles Fortschreiten erfülle mit Freude. So spricht eben der *expansive, dynamische, potenzierende* Geist des Barock, der in Bacon auf frühere Philosophen als furchtsame, weltfremde Privatleute herabblickt und lieber von Dramatikern und Historikern die Kenntnis der Charaktere und Affekte kennen lernen will, die jene eben im Gegensatz zu stoischen Doktrinären in der Steigerung darstellen; denn — und hier reißt nun jedes Band mit der Stoa völlig ab — die Seele ist ihm gerade nicht eine Vernunft, die die Affekte niederkämpft, sondern (mehr als der Renaissance) selber ein ganzer *Zusammenhang von Affekten*, die Bacon vielmehr positiv einstellt als Kräfte. Und als solche läßt er sie die Charaktere bewegen gleich den Stürmen des Meeres und sie nicht durch die Vernunft, sondern nur durch sich gegenseitig bändigen, wie der Jäger ein Tier durch das andere jagt — alles wieder im Sinn der affektiven, stürmisch auftreibenden, durch komplexe Mittel wirkenden, zwangskräftigen Dynamik des Barock. Und er fordert auch für den Geist eine Gesundheit, Schönheit, Tatkraft und lebensheitere Frische, die das Gegenteil stoischer Melancholie und Enthaltung sei.

Endlich dürfte seine besondere Gesellschaftslehre einem auf sich selbst gestellten stoischen Charakter wenig gefallen mit ihren sozialen Rücksichten, ihrem diplomatischen Raffinement, ihren Scheinkünsten und Hintergedanken (vgl. hierzu die politische Kunst des Barock S. 398). Sie lehrt nicht stoische Weisheit, sondern Klugheit im Umgang, in Geschäften, in der Politik. Unser Benehmen soll da — wie in den repräsentativen Barockporträts — einem weiten Gewande gleichen, das unsere Vorzüge hebt, unsere Mängel verbirgt (vgl. S. 354, 368), und die Staatskunst sei eine Geheimkunst, von der er nur einige deutlich merkantilistische und imperialistische Ziele verrät: ökonomische Hebung, Kriegstüchtigkeit des stehenden Heers und zum Erwerb der Schätze Indiens Herrschaft zur See. *Macht* ist so das letzte wie das erste Wort dieses *Barockpropheten*.

Descartes

Aus Bacon sprach erst die glänzende Außenseite des Barock, das selber noch aus tieferen Hintergründen sprechen sollte und mit der ehrlichen Wucht des puritanischen Fanatismus eines Cromwell das glänzende Scheinwesen baconischen Machtkults stürzte, um schließlich doch wieder dem merkantilen Absolutismus sich hinzugeben. Aber die Dynamik des Barock sollte sich geistig ausspannen, sich ausdenken zum System, nicht nur baconisch von außen her, aus ihrer Wirkung, sondern auch von innen her aus der Tiefe der Geisteskraft. Hier tönt nun nach den hellen Heroldsfanfaren eines Bacon, der da mitten aus höfischer Weltpolitik, aus den Wogen des Parlaments, aus der sanguinischen Hoffnung feurigen Wirkens die Menschheit zur Herrschaft über das Weltall aufruft, die tiefe, melancholische Baßstimme des zarten DESCARTES, der von der Welt sich abschließend in der Stille des Zimmers meditiert, nur von Freunden zum Schreiben gedrängt, der vollkommenen Geistesruhe als seinem Ideal nachstrebend mit dem Lebensmotto: bene qui latuit, bene vixit! Welche Gegensätze treibt doch dies spannungsreichste Jahrhundert hervor — allerdings nicht in einem Atem, nicht ganz zur selben Zeit, noch am selben Ort und doch im Zusammenhang! Der Gegensatz, der in der Hochscholastik sich spannte zwischen der scotistischen Praxis der englischen Franziskaner und der thomistischen Kontemplation der Pariser Dominikaner erneuert sich zwischen Bacon und Descartes, die sich so anders mit andern Motiven und andern Organen zur Welt stellen. Der *Theoretiker* Descartes *demonstriert*, wo der *Praktiker* Bacon *kommandiert*; jener *begreift* zur „*Klarheit*“, was dieser *ergreift* zur „*Macht*“.

Aber die Macht geht dem Engländer Bacon, der mit ihr bereits hinauswirken will und Schiffahrt, Handel, Technik im Auge hat, ins Materielle, auf Dinge. Der Franzose Descartes aber blickt noch als Fortsetzer der romanischen Renaissance hinauf zum persönlichen Ideal des *Ruhmes*, und so sehr er ihn als einen Feind der Ruhe zu hassen behauptet, er bekennt doch: „ich habe nie gesucht, meine Handlungen wie Verbrechen zu verbergen und auch keine besondere Vorsicht gebraucht, um unbekannt zu bleiben, sowohl weil ich gemeint hätte, mir Unrecht zu tun als auch, weil mir dies gerade eine Art Unruhe gemacht hätte.“ Und da „ich nicht habe verhindern können, einen gewissen Ruf zu erwerben, so meinte ich mein Bestes tun zu müssen, um wenigstens keinen schlechten zu haben“. Man übersetze dies Bekenntnis aus allen Negationen dieser auch sprachlich sich zügelnden Natur ins Positive, und man sieht, wie viel Verlangen nach persönlicher Geltung hier doch durch die geschlossenen Zähne blitzt. Er schrieb, sagt Dilthey, als ob nie ein anderer vor ihm geschrieben hätte. Er schrieb, indem er sich auf sich selbst zurückzog und nicht aufhörte von sich zu reden. Man zähle die „*Ich*“ im discours de la méthode und in den Meditationen und frage sich, ob diese Zahl je von einer Schrift eines andern Denkers erreicht ward. Und hat nicht Descartes diesen egozentrischen Charakter schließlich selber zum Prinzip erhoben, indem er die Erkenntnis ganz auf die Person begründete und als ersten sichern Pol und Quell alles Wissens einzig das Selbstbewußtsein bestimmte? Bacon

aber beginnt ja sein Hauptwerk mit der Erklärung: „ich schweige von mir selbst; doch die Sache“ usw. Will man nun etwa den Unterschied ins Gewissen schieben, Descartes' Lehre aus der ihm wie seiner Nation vorgeworfenen „Eitelkeit“ (die man sogar in seinem Bilde von Hals, wie mir schien vergebens gesucht hat) erklären und andererseits Bacons Lehre aus der Streberseele eines englischen Imperialisten, die schon mancher an ihm brandmarkte? An solcher äußerlichen „Erklärung“ mag sich der Positivist, Relativist und Skeptiker genügen lassen, der sich für seine „Objektivität“ gern durch billiges Moralisieren entschädigt. Wer aber noch an eine fortschreitende Wahrheit glaubt, der sieht eher, wenn es gilt bestimmte Ideen herauszusetzen, den Geist der Geschichte die auf sie angelegten Völker und Menschen mit ihren dafür tauglichen Vorzügen und Einseitigkeiten aufrufen. Bei solcher Perspektive sieht man nun Bacon und Descartes sich treffen und ergänzen als verschiedene Momente desselben Säkulargedankens.

Beide gehen ebenso wie ihre Zeitgenossen Campanella und Galilei aus von den Resultaten der beweglichen, lebendigen *Renaissance*, von der Kritik an der traditionellen Auffassung, von der Neuerung und Lockerung des Geistes, vom philosophischen Zweifel, den selbst Galilei schätzt als den „Vater aller Erfindung, sofern er der Aufdeckung des Wahren Bahn bricht“. Alle begrüßen und betonen damals noch mit der Renaissance Originalität, Selbständigkeit der Entdeckung und überhaupt eigenes Urteil, wie Descartes im 6. Teil des discours bekennt, daß fremde Belehrung ihn zum Finden weiterer Wahrheiten unfähig gemacht und dieses Werk nur durch ihn hätte vollendet werden können. Alle diese Vertreter der ersten Generation des neuen Jahrhunderts gehen noch irgendwie vom Menschlichen, Endlichen, Individuellen, vom Einzelerlebnis aus, aristotelisch zu reden vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, aber sie zielen alle auf das *πρότερον φύσει*, alle bereits auf das *Prinzipielle, Allgemeine* und *Ganze*, auf die Praecepta generalia (wie noch spät im selben Jahrhundert ein Schriftentitel von Tschirnhaus lautet). Sie kommen alle aus der Lösung und suchen die Bindung; sie überwinden erst alle die Skepsis, mit der das 16. Jahrhundert endete und suchen vielfach noch (wie Kepler, Galilei, Descartes) im Subjekt eingeborene Prinzipien, aber sie alle suchen sie als „feste Grundlagen“ und „Ordnungen“, ob nun für Recht, Staat, Religion wie Grotius, Campanella, Herbert oder für die Welterkenntnis wie Galilei, Kepler, Bacon und Descartes. Sie suchen das „Allgemeingültige“, „Notwendige“, „Sichere“, Zwingende, eben *Bindende* und darum *Einheitliche*. Sie wollen konsolidieren und konzentrieren, sie suchen im Zeitalter der Restauration wieder die *Ordnung* des *Systems* (vgl. S. 392 ff.) — aber nun alle nicht in bloßer neuscholastischer Reaktion, nicht eine Ordnung und Bindung des Seins, nicht ein statisches System, sondern, indem sie das bewegliche Leben der Renaissance mitnehmen, nur zügeln, ein *dynamisches* System im Barockstil, eine Ordnung und Bindung des *Werdens* in Welt und Erkenntnis, und darum suchen sie statt der bloßen scholastischen Substanzen auch Funktionen, statt der Klassifikation vielmehr Methode, statt der bloßen Begriffe vielmehr Gesetze und Regeln.

Allesamt sind sie Neuerer und Gesetzgeber der *Methode*. Auch Descartes beginnt ja seine Schriftenreihe mit „*Regeln* zur Leitung des Verstandes“, mit

regulae generales und fährt fort mit „Abhandlungen über die Methode", in denen er,, Regeln" und „Ordnung" vorweisen will. Ja, schon im gesellschaftlichen Weltleben seiner Frühzeit kann er nicht Musik, nicht Fechten, nicht Hazardspiele betreiben, ohne zu versuchen all diese Bewegungen durch methodische Regeln zu binden. Es ist bezeichnend, daß ihm in den Regulae Zahlenspiele und die Künste der Teppichweber und der weiblichen Handarbeiten den Geist mehr zu schulen scheinen als die Sophismen der Dialektiker, weil jene doch Ordnung und Regel zeigen. Dieses dynamisch methodische Säculum sucht alles auf eine „Kunst" zu bringen (vgl. S. 395). Wie Bacon (und noch Tschirnhaus) die *ars inveniendi*, so fordert Descartes, unter dessen Einfluß die Schule von Port Royal die Logik als l'art de penser (1662) herausbringt, prinzipiell die Gedankenfindung par art — beide im Gegensatz zum „Zufall", der eben als einzelner sporadisch kommt. Statt dessen fordern Bacon und Descartes das Finden im *Zusammenhang*, das systematische, methodische Finden. Beide verachten das scholastische wie das populäre Denken als unmethodisch, und das unmethodische Denken findet Descartes schlimmer als keines; denn es verderbe den Wahrheitssinn und trübe den Geist. So verachtet er auch die Vielwisserei, die aus bloßer Neugier Raritäten sammelt, wie Bacon die bloße Induktion als unkritische Sammlung verachtet. Die Methode ist ein System, aber sozusagen ein wanderndes, ein *System* als *Gang* und *Folge*, und diese systematische Folge entspricht eben als *Bindung der Bewegung* ganz dem Grundtrieb des Jahrhunderts. Descartes betont namentlich in der Schrift über die Regeln die Denk*bewegung*, die aber eben methodisch gebunden, kontinuierlich" sein, eine „undurchbrechliche *Kette*" bilden soll, die immer wieder durchlaufen werden müsse, wie er im Schreiben an Picot die „Prinzipien" mehrmals zu lesen empfiehlt, um die „Kette der Gründe" zu erfassen, und er schreibt schon als 23jähriger von der „Kette der Wissenschaften". Er sieht auch in der ersten „regula" alle Wissenschaften verknüpft und so aneinanderhängend, daß es weit leichter sei alle als eine einzelne zu lernen und daß der ernsthafte Wahrheitsucher sich nicht auf eine Einzelwissenschaft einstellen dürfe. Er sucht wie Bacon und alle Führer des Jahrhunderts entgegen dem Spezialismus eine „*universale*" Wissenschaft kraft einer universalen Methode. Er lehrt einen Zusammenhang aller Wissenschaften in der allumfassenden rationalen Einheit des Wissens.

Gewiß, Bacon und Descartes wandern nach verschiedenen Zielen, und doch wollen beide das Wissen als Zusammenschluß, Folgeverkettung, System, eben als dynamische Bindung. Gewiß, der Praktiker Bacon sucht *reale* Verkettung, Bedingungen, an denen er die Dinge ergreift, Ursachen, aus denen etwas *erfolgt*. Der Theoretiker Descartes dagegen sucht *logische* Verkettung, Bedingungen, aus denen er die Dinge begreift, Gründe, aus denen etwas *folgt*. Aber das Eisen des Jahrhunderts klirrt in beiden, ob nun die Ketten als Ursachen ziehen oder als Erkenntnisgründe. Doch die logischen Ketten halten noch fester als die realen. Der jüngere Descartes ist eben noch tiefer eingetaucht in den Geist seines strengen Jahrhunderts als Bacon, in dem noch leichtblütiger die Renaissance nachschwingt mit ihrer variablen Lebensfülle, wie er erst aus der Vergleichung

der bunten Qualitäten und aus der Sammlung von Einzelfällen den einheitlichen Zusammenhang, das allgemein bindende Gesetz gewinnt; die Konsequenz des säkularen Denkens aber drängte aus den Qualitäten zu einer quantitativen Auffassung, weil sie konzentrativer, bindender ist.

Descartes fühlt sich als Bürger seines *mathematischen* Säkulums (vgl. S. 401 f.); er fühlt (trotz aller Kritik) Achtung vor den tüchtigen Geistern „unseres Jahrhunderts" und preist namentlich einige Erneuerer der wahren Mathematik in „unserm Jahrhundert". Und die Mathematik wird für Descartes das von früh an und immer wieder verkündete Vorbild aller Wissenschaft, weil sie fester und in Regeln und Schlüssen bindet, weil ihm die Wahrheit eben in der bindenden Ordnung liegt. „Ich lasse in der Physik keine Prinzipien zu, die nicht auch in der Mathematik zulässig sind, um alles, was ich ableite, durch Beweise stützen zu können." So erhebt er die Mathematik aus einer bloßen Formwissenschaft, als die sie ihm zu wenig bietet, zu einer Weltwissenschaft, die (nach dem Schluß von Princ. II) allein alle Naturerscheinungen bestimmt und erklärt, oder platonisierend zu einer „*Universalmathematik*", die zugleich Astronomie, Musik, Optik, Mechanik umfasse, also außer Zahlen und Figuren auch Gestirne, Töne und alles, dem sonst noch „Ordnung und Maß" zukommt, zu Gegenständen habe. Denn *Ordnung*, Ordnung tönt immer wieder durch Descartes' regulae als Hauptforderung, Hauptwert und Hauptziel seiner Methode, Ordnung in der Bewegung und vor allem in der *Deduktion*. Cartesische Deduktion und Baconische Induktion sind ja beide Verkettungen und Verallgemeinerungen der Erkenntnis, Folgerungen, Ableitungen, Bindungen; aber wie schon Aristoteles lehrt, ist der deduktive Schluß *strenger* als der induktive. So mußte nach einem Bacon ein Descartes kommen, als der Säculargeist sich vollenden sollte in schärferer Konsequenz, festerer Konzentration, und er rief einen Franzosen auf, als er die Erkenntnis zu jener absoluten *Zentralisation* bringen wollte, wie sie gleichzeitig der französische Staat unter Richelieu erreichte.

Ob Bacon die Praxis ausbauen wollte oder Descartes die Theorie, der große Stil, der Monumentalsinn, kurz der *Baugeist des Barock* lebt in beiden, aber in Descartes eben absolutistischer, in höherer Vereinheitlichung. So findet er, der im discours mindestens fünfmal den Baumeistervergleich anwendet, „daß in den Werken, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt sind, oft nicht so viel Vollkommenheit sei als in denen, woran ein Einziger gearbeitet. So sieht man, daß die Gebäude, die ein einziger Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind als die, die mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute Wände benützten". So ähnlich warf schon sein älterer Zeitgenosse Galilei den „Peripatetikern" vor, daß sie die Tradition flicken, statt einen neuen Bauplan auszuführen, und auch Bacon wollte „von Grund aus" neu bauen. Aber Bacon, Campanella und andere aus der Renaissance erst aufsteigende Anfänger des Jahrhunderts bauen, wie Harvey sagte, in die Wolken, d. h. sie planen mehr, als sie bauen. Descartes findet bei den Früheren den „*Grund*" des Baus noch nicht fest genug; gar die alten Moralisten scheinen ihm „Paläste auf Sand zu bauen". Als seine ganze Absicht

aber im discours bezeichnet er es zur Sicherheit zu kommen und losen Sand zu beseitigen, um Fels oder Ton zu finden. So will er die funditus evertenda a primis fundamentis primum et mansurum stabilire, und er sucht überhaupt die *fundamenta* des Wissens, und er suchte sie aus der straffsten Konzentration des Geistes, für den er mit dem Barock den Bau aus *einem* Guß fordert.

Der *zentralistische, diktatorische* Geist eines Louvois, Colbert, Turenne lebt schon in Descartes, der Unternehmersinn des absolutistischen, merkantilistischen Zeitalters, der in der Erkenntnis auf *Expansion* ausgeht, auf Erwerb, Erweiterung, Eroberung. „Steigerung", „Mehrung", „Fortschritt" betont er wie Bacon, nur mehr für die Theorie und konsequenter als mathematisch zu bestimmende Plusmacherei. Entdeckungen mehren sich wie Reichtümer und Siege immer leichter, so findet dieser Barockgeist, der sich nicht nur als Baumeister fühlt, sondern auch als Heerführer, als Generalissimus der Erkenntnis und der die Intuition preist und wünscht, die mit *einem* Blick, gleichsam einem *Feldherrnblick* ein Ganzes überschaue oder unterscheide. So vergleicht er ausführlich die wissenschaftlichen Entdecker mit den Feldherrn, deren Kräfte mit den Siegen steigen und die wahre Schlachten gewinnen müssen, um alle Schwierigkeiten und Irrtümer zu überwinden. Was er selber gefunden habe, seien nur Folgen und Ableitungen von fünf oder sechs überwundenen Hauptschwierigkeiten, die er als siegreiche Schlachten rechne, und er sage ohne Scheu, daß er nur noch zwei oder drei solche Erkenntnisschlachten zu gewinnen habe, um mit seinen Plänen völlig zustande zu kommen. *Plan* und *Kampf* ist ihm die Erkenntnis, gleichsam ein langer zusammenhängender Krieg wie der dreißigjährige, an dem er ja selber freiwillig teilnahm, und in dem er sich besonders für Kriegsmechanik und Belagerung interessierte, für die Macht der Mittel, für das Planen im Kampf — ein echter Sohn des Jahrhunderts der langatmigen hohen Spannung, der kriegerischen wie der dramatischen, in dem das Barock mit seiner hochgesteigerten Baukunst, Kriegskunst und *Dramatik* nach innen geschlagen ist. Ein monologisches Drama darf K. Fischer die Meditationen Descartes' nennen, und man wird außer Platons Dialogen schwerlich ein Buch finden, in dem das reine Ringen des Geistes im wechselreichen Anstieg spannender, ergreifender zum Ausdruck kommt.

Aber wenn dies Drama eben monologisch ist und den Kampf nach innen führt, wenn dies Buch in der Stille geschrieben ist, aus der Sehnsucht nach Ruhe, wenn es seine Lehre gründet rein auf die subjektive Selbstgewißheit, fällt es dann nicht mit alledem heraus aus der affektvollen Bewegtheit des Barock, aus dem ganzen fortissimo der dynamischen Entfaltung dieses Jahrhunderts, das so laut und grell ins Praktische, Oeffentliche, Allgemeine und Objektive drängt zur vollen Realität und Weltschau und in den universalen Zusammenhang? Aber man verkennt Descartes völlig, wenn man ihn als idyllischen Einsiedler, als Weltverächter und Zärtling, als geistigen Selbstgenießer aus seinem Jahrhundert heraussetzt. Man versteht ihn nur, wenn man in ihm den säkularen Trieb ins Absolute steigert, wo er sich bloß noch im Geistigen entladen konnte. *Schauen* will Descartes so leidenschaftlich, daß er zur Praxis keine Zeit mehr hat, daß er ausdrück-

lich bei den Weltkomödien nicht acteur, sondern spectateur sein will. Schauen will er so scharf, so objektiv eindringlich, daß er vom Metzger sich Tierstücke holt zu anatomischen Studien, daß er den Blick einsenkt in Schneeflocken und Salzkörner, um sie zu durchschauen. Schauen will er so methodisch, daß er sich wissenschaftlich in die Optik vertieft und durch Schriften die Dioptrik fördert und speziell die Erklärung des Regenbogens, die Lehre von der Refraktion des Lichts behandelt, wie er auch in seinem Buch über die Welt von der Natur des Lichts ausgeht. Schauen gehört so tief zu seiner Natur, ist ihm so unmittelbarer Grundakt der Seele, daß er überhaupt nur bildmäßig erlebt. Und als Wohnort bevorzugt er Holland, wo alles zum Schauen und darum zum *Malen* einlud, wie auch seine Schriften nicht zufällig mitten in der niederländischen Kunstblüte erwachsen, und mit den Malern vergleicht er sich als Weltschilderer im discours: „ebenso wie die Maler, da sie im Flächenbild nicht alle verschiedenen Ansichten eines dreidimensionalen Körpers darstellen können, eine der hauptsächlichen wählen, die sie allein ins Licht setzen, während sie die übrigen nur so weit erscheinen lassen, als man sie bei Betrachtung der Lichtseite sehen kann", so habe er vom Licht aus und vom Menschen als Zuschauer die Welt, die farbige, transparente und leuchtende dargestellt und Licht und Schatten richtig abzubilden gesucht. Sind es nicht die Barockmaler (vgl. S. 413 f.), die mit *Rembrandt* ihre Gestalten durch Beleuchtung in die Tiefe, in Licht und Schatten und Farben einstellen, mit denen er hier zusammengehen will? Es sind keine Plastiker, sondern Meister der malerischen Perspektive.

Descartes' Hauptwerk, die „Prinzipien", handelte größtenteils über „die sichtbare Welt" und „die Erde" und untersucht gar viele Schaustücke der Natur. In den regulae fordert er das Gesagte durch Figuren zur äußeren Anschauung zu bringen und spricht dort vom körperlichen und geistigen Schauen, von der Intuition als geistigem Auge, und sein „geistiges Auge" hat „Vorstellungen" von Dreiecken. Er schaut und schaut, sieht, nach seinem eigenen Bericht, „am Fenster Leute vorübergehen" und sieht ihre „Hüte und Kleider"; er wandert durch die Amsterdamer Märkte, die Menschen wie Bäume betrachtend, so daß er das dingliche Dasein, die Materie gar nicht in ihrer Erdenschwere und greifbaren Härte erfaßt, nicht taktil, sondern visuell, rein als Ausdehnung und figurale Raumerfüllung. *Schauen* will er, muß er bis ins *Geistige*, bis ins Göttliche, so daß ihm in Neuburg ekstatische Visionen aufblitzen, „das Licht einer wunderbaren Entdeckung aufging" und er zuletzt geblendet Gott erschaut als das unermeßliche *Licht*, als die höchste *Vision*. Wie seine älteren Zeitgenossen Campanella und Vanini Gott als die *Sonne* des Alls feiern und Bacon die Erkenntnis der Sonne vergleicht, die überallhin leuchtet, so auch Descartes, der eben im Licht- und Sonnenkult des Barock (vgl. S. 417. 427) den Menschengeist gleich der Sonne verschiedene Objekte beleuchten läßt. Gottes Existenz zumal ist ihm so klar und deutlich und darum so gewiß wie die eigene Seele und die mathematischen Vorstellungen. Denn *Klarheit* und *Deutlichkeit*, diese *optischen* Vorzüge werden ihm so prinzipiell zu Kriterien der Wahrheit; die Erkenntnis wird ihm zur lichtvollen „*Demonstration*", die Wahrheit leuchtet ihm entgegen

wesentlich als „*Evidenz*“, in geistiger Schau, intuitiv gewonnen, die Vorstellungen werden ihm wesentlich zu *Abbildern*, die er prüfend, suchend nach der höchsten Idee wie eine Galerie durchgeht und deren Gehalt oder „Realität“ er nach ihrem Original abschätzt, so daß die höchste Idee nur vom höchsten Meister selber stammen kann und ihn bezeugt, der sie uns eingeprägt haben müsse ausdrücklich wie der Künstler seine Signatur seinem Werke. Wie Descartes einmal im Dialog den Verstand in ausführlichem Vergleich als tüchtigen Maler vorführt, wie er im discours sein Leben wie in einem Gemälde darstellen will, so erhebt er schließlich Gott zum höchsten der Maler und zugleich zum höchsten *Bilde*, und er will die Schönheit dieses unermeßlichen Lichts so weit sein geblendetes geistiges Auge es vermöge, anschauen und voll Bewunderung anbeten. In bloßer Betrachtung besteht ihm schon jenseitige Seligkeit, und in unvollkommner Betrachtung schon höchstes irdisches Glück. Wenn er im Zweifel die Wirklichkeit in Traum zurücknimmt, so läßt er selbst im Traum uns „Malereien erscheinen“, in denen doch die Künstler Wirkliches nachbilden oder in denen, selbst wenn sie reine Phantasien enthalten, doch wenigstens die Farbe wirklich sein müßte. So ist ihm alles *Erkennen* ein *Erleuchten*, ein Suchen im Licht. Besser aber, meint er, gar nicht suchen als im Dunkeln suchen; denn das schwäche die Sehkraft, und die unklaren Köpfe seien schlimmer als die unwissenden. Wenn aus den Gründen der Nebel steige, werde der ganze Himmel trübe. Fremd erscheint uns wohl heute Descartes' Gottesbeweis, ungenügend seine Auffassung der Materie, überwunden seine „Abbildtheorie“, bestreitbar selbst seine Wahrheitskriterien der Klarheit und Deutlichkeit. Und doch hängt alles wunderbar konsequent zusammen: *bildhaft* faßt er den *Körper*, bildhaft die seelische *Vorstellung*, und ebenso bildhaft leuchtet ihm die *Wahrheit* und das Zeugnis der Gottesexistenz in unserm Geiste; kurz, man kann Descartes' ganze Lehre nicht verstehen, wenn man sie nicht als prinzipiell *visuelle* nimmt im „malerischen“ Barock, als reinste Ausladung des tiefsten *Schautriebes*.

Doch dieser Schaudrang steigert sich ihm weiter im *universalistischen* Zuge seines Jahrhunderts zur *Weltanschauung*. Er benennt sein erstes Hauptwerk „le monde“, den er „nach mathematisch-mechanischer Ordnung“ erfassen will, und astronomisch in der Bahn Galileis von Licht und Gestirnen ausgehend, kommt er da erst über die Erde und die organische Natur schließlich auf den *Menschen*, und verachtet daher gleich den andern Weltdenkern seiner Zeit die anthropozentrische Teleologie. Die Zweckursachen sind ihm für die Physik bedeutungslos; denn es wäre verwegen, „wenn ich die Absichten Gottes ausforschen zu können meinte“. Zudem „habe ich in dem All der Dinge nur die Bedeutung eines Teiles“, und man dürfe nicht ein einzelnes Ding für sich betrachten — da könne es höchst unvollkommen erscheinen, während es als Teil des Weltganzen vielleicht höchst vollkommen sei. Man dürfe auch nicht Gott nach dem Menschen oder für den Menschen verstehen; denn wir dürfen uns nicht überschätzen und uns etwa einbilden, daß die Welt unsertwegen geschaffen sei, was vom Standpunkt der Naturwissenschaft lächerlich erscheine. Praktisch und theoretisch bindet so Descartes wie seine Zeitgenossen Bacon und Campanella

das Einzelne an das *Ganze* und gibt den Menschen der Welt hin. Eine seiner Maximen fordert lieber sich selbst zu besiegen als das Schicksal (vgl. zum amor fati des Barocks S. 424) und lieber seine Wünsche als die Ordnung der Welt ändern. Seine Methode solle zur Erkenntnis *aller* Dinge führen, solle Vollständigkeit suchen in der Aufklärung und nichts dem Geiste verschlossen halten. Von Anfang an wollte er „im großen Buche der Welt lesen", und darum ließ er seinen Lehrschriften lange Wanderjahre vorangehen. Er hat wahrlich die Welt seiner Zeit geschaut wie Wenige; von Holland bis Siebenbürgen, von Rom bis Stockholm dehnte er seine Wanderschaft aus; er hat dabei den größten, grauenvollsten Krieg der Neuzeit durch halb Europa mitgemacht, hat dazu die herrlichsten *Weltschauspiele* genossen, die Kaiserkrönung in Frankfurt, die Hochzeit des Dogen mit dem Meer in Venedig, die Feier des neuen Jubeljahres in Rom, und er hat das Welttreiben nicht bloß in Paris, sondern an vielen Höfen gekostet.

Wie aber stimmt nun zu all diesem objektiven Schaudrang, all dieser Weltliebe und Weltwanderschaft doch wieder jenes Festhalten an Ruhe und Stille, jenes Schöpfen rein aus persönlicher Selbstgewißheit? Aber kann man es nicht verstehen, wie gerade dieses sturmbewegte Jahrhundert nach dem ruhigen Port ausschaute, wie es gerade aus der Fülle seiner dunklen Gewalten zum Lichte strebte? Wie im Kontrast des *Helldunkel* lebt das Barock in der *Polarität* von Bewegung und Ruhe, von Relativem und Absolutem, schwingt es seine Dynamik aus zwischen dem Peripherischen und Zentralen, die sich da gegenseitig bedingen. Gerade aus der wilden *Flucht* der *Erscheinungen* sucht sein Denker den ruhenden *Pol*, gerade aus dem Chaos des dreißigjährigen Krieges, aus der ganzen drängenden Weltfülle um ihn her sucht Descartes den Wendepunkt zum geordneten Kosmos und kann ihn nur eben wie das dynamische *Zentrum* als einen absoluten und inneren finden. Er sagt es selbst: „Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben. Auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das Kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht." Also um die bewegte Welt zu beherrschen, aus der *absolutistischen Dynamik* seines Säkulargeistes fordert er die *Fixierung* des absoluten Punktes, gerade weil sich seinem beweglichen Geist alles in Bewegung, alles schwankend, alles relativ, d. h. eben für den Geist alles zweifelhaft zeigt. Suffossis fundamentis collabitur in profundum gurgitem delapsus ita turbatus, daß er keinen Fuß fassen kann. Aus der heftigsten Erschütterung, aus den bewegtesten Affekten des Barock, aus dem Extrem des Schwankens, dem *Ende* des *Zweifels* kommt ihm der *Anfang* der *Gewißheit*. Mit dem Steigerungsdrang, ja dem *Fanatismus* seines Jahrhunderts reißt er, alle Skeptiker überholend, eine Geltungssphäre nach der andern, die ganze objektive Welt in die Wirbel des Ungewissen, macht er den Zweifel selber methodisch und konsequent.

Doch um die zerstörte Welt wieder aufzubauen, sie in Ordnung zu beherrschen, muß er *Distanz* von ihr nehmen, muß er wie ein Herrscher *exklusiv* werden, sich von der Welt zurückziehen, um den Weltplan zu entwerfen. Wie sein Vorbild Archimedes darf er sich „seine Zirkel nicht stören lassen", die doch eben zugleich

die Zirkel der Welt sein sollen. Hat nicht auch Archimedes für dieselbe Belagerung, deren Opfer er ward in Weltabkehr, selber Wurfmaschinen erfunden? Gerade um die Welt zu fassen, mußte Descartes Abstand nehmen von der Welt. Ja, dieser einsame, ruhesüchtige Theoretiker denkt in Wahrheit mindestens so *souverän* und *weltgierig* wie Bacon. Schlägt er doch selber (im 6. Abschnitt des discours) baconische Töne an, fordert gleich jenem gegenüber der sterilen Schulphilosophie praktische, nützliche Erkenntnisse zum allgemeinen Wohl der Menschen, auch der zukünftigen, die dadurch zu Herren der gewaltigen, umfassenden Natur würden, Erkenntnisse, die von Sinneserfahrungen ausgehen, auch durch Experimente in Zusammenarbeit gesteigert werden sollen. Aber statt der weltbeherrschenden Technik Bacons ist es hier schließlich wesentlich die Medizin, für die da der kränkliche Descartes aus der allgemeinen Naturerkenntnis „sicherere Regeln" zu gewinnen hofft; doch im Grunde fordert er dabei nur „Ungestörtheit", und er hat sich schon im 3. Abschnitt abgewöhnt, von der Welt etwas zu verlangen, und sei es auch nur für die eigene Gesundheit und sich eine andere „Macht" zuzuschreiben als die über seine eignen Gedanken. Diese *Gedanken* aber gehen eben auf die *Welt*, und darum hält es ihn nicht „länger in der Stube", drängt es ihn zu den Menschen in die Länder hinaus, und er „sammelt Erfahrungen" als „Stoff für sein Denken" und ausdrücklich in den „Zerstreuungen der Welt" mehr als aus den Büchern, bis er findet, „daß zu viel Reisen im eigenen Lande fremd mache", und er nun von sich aus die Welt aufzubauen sucht.

Wie nun Bacon zu subjektiv praktischen Zwecken gerade die objektivste Methode, die Hingabe an die reine Erfahrung fordert, so umgekehrt der Theoretiker Descartes, der doch die Welt objektiv begreifen will, gerade die subjektivste Methode, die Konstruktion von der *Selbsterfassung* aus, die aber für ihn — das muß man ernstlich betonen — nicht Ziel, sondern eben nur *Mittel* ist. In beiden Antipoden offenbart sich das Jahrhundert der großen Mittel, der kühn gebogenen, zu entgegengesetzten Zwecken, weil eben damals der Zweck die Mittel heiligt. Und in diesem Jahrhundert auch des geistigsten Mittels, der *Methode* (vgl. S. 392 ff. 397) zeigt Descartes die höchste Spannkraft, den längsten Geistesatem, indem er sein Leben selber ganz methodisch einrichtet als Mittel zur *Weltfassung*. Erst treibt er in langen Jahren die Weltschau und Weltwanderschaft bis in die äußerste bewegteste Weite, dann vollzieht er durch Jahre, ja Jahrzehnte den Rückzug aus der Welt bis in die innerste Enge und Stille, und beides nur, um sie zu fassen und sie zu ordnen, diese wilde, weite Welt. Er hat sich vollgesogen mit den größten Weltschauspielen, mit der Betrachtung von Festen und Schlachten, Höfen und Märkten, Ländern und Sternbildern. Umrauscht von der Weltgeschichte, bestürmt von Fragern der Pariser Gesellschaft, reißt er sich los, zieht er sich aus der großen Welt und der großen Nation ins kleine Holland zurück, dort in ein kleines Städtchen, weiter in ein von der Stadt durch einen Graben getrenntes Schlößchen, dort ins Zimmer, ja ins Bett, das ihm von der Schulzeit her, als der kränkliche Knabe später aufstehen durfte, „die Wiege der Gedanken" ward. Kann er es weiter treiben in der Exklusivität, im *Rückzug* aus der Welt *auf sich selbst*? Welche *Ueberwindungskraft* gegen sein Land wie gegen seine Zeit, gerade um sie

zur Konsequenz zu bringen, zeigt hier der große Geist, der wieder seinen eigenen Gegensatz in sich aufnimmt: ein Großer des Barock, der aus der praktisch bewegten Oeffentlichkeit in stillste Einsamkeit einkehrt, ein Franzose, der Paris verleugnete als den „Ort der Chimären", ein Romane, der in der schwäbischen Heimat Hegels und Schellings sein faustisches Ringen um Erkenntnis beginnt, der in Holland sein System und seine Schriften ausarbeitet und in höchsten Ehren in Schweden endet! Im Barock wie schon in der Gotik hat sich das *Romanentum* nordisch *germanisiert*. Holland zumal hat damals die Kunst aus der großen Oeffentlichkeit von Kirche und Staat ins Zimmer getragen und auch das kraftvollste, bunt bewegteste Leben im *Bilde* zur *Ruhe* gebracht — so eben will es Descartes.

Weiter berichtet er von der Geburtsstunde seiner Lehre, wie er in einem schwäbischen Nest im Winter, „fern von aller Zerstreuung, von allen Sorgen, von allen Leidenschaften den ganzen Tag allein im Zimmer eingeschlossen blieb". Und auch später, bei Beginn seiner „Meditationen", sieht er sich am „Ofen sitzen", im „Winterrock", das „Papier mit Händen greifend". Wie fern vom sonnigen, plastischen Hellas und von der südlichen Renaissancenatur setzt dieses *nach innen gezogene Denken* ein! Wie Kant in der Dämmerstunde am Fenster sitzend meditiert, wie Fichte am Ofen stehend sein Prinzip des Ich entdeckt, wie einem J. Böhme im dunkelnden Zimmer der Augenblick der Erleuchtung kommt, so ward auch die Lehre Descartes', in dem der Geist der Neuzeit zum bewußtesten Durchbruch kommt, im *Zimmer* geboren. In der Fremde, im Winter, in der Kleinstadt hinter Mauern, in der Einsamkeit der stillen Stube, ja im Bette, so immer mehr aus der Uebermacht der Welt, im engsten Lebenskreis auf sich selbst zurückgezogen, hatte er *von sich aus* die *Welt* gedacht, als *Objekt* für ein *Subjekt*, als bloßes Bild für den *Schaudenker*, so wie sie ihm auf dem Morgenlager, aus dem Schlummer wie aus dem Nebel aufstieg als schwankes Traumbild, an dessen Wahrheit er zweifeln konnte. Sonderbar, gerade in diesem eisernen, grausam praktischen, massiv wirkenden Jahrhundert härtester Realität läßt Descartes die Welt zum *Traum* erweichen und verschweben! Ist's nur eine Ausnahme oder ein Widerspruch? Nein, es ist das Jahrhundert, das auch Keplers „Traum", Quevedo Suenos „Träume" und Calderons „Leben als Traum" gebar und selbst den harten Hobbes im Leviathan c. 2, über den Traum philosophieren läßt und ihn auch bei Malebranche als Folie der Wirklichkeit prüft. Es liegt darin bei Descartes kein größerer Widerspruch, als daß dieser klarste Denker aus dem Schlummerlager der dunklen Nacht seine Gedanken spinnt, daß dieser willensstärkste Geist sich über den zartesten, kränklichsten Leib erhob, daß dieser strengste Denker über die Leidenschaften meditiert, dieser stillste Denker den wildesten Krieg aufsucht, dieser männlichste Denker von zwei fürstlichen Frauen begünstigt und verstanden wird, dieser ernsteste Denker voll Interesse allerlei Spiele betreibt, dieser wahre Denker der Notwendigkeit, die ihm allein Wahrheit gibt, seinen Geist in „Freiheit ausschweifen" läßt zu allerlei Möglichkeiten, zu all den Fragen, „Suppositionen" und den vielen „Vielleicht" der „Meditationen". Ja, er läßt seinem Geist, der gaudet aberrare, die „Zügel

schießen", um sie dann um so fester „anzuziehen". Neben dem schweren Descartes tänzelt im französischen Barock eine *Mme. de Sévigné*. Welcher Kontrast! Und doch läßt sie sich selber in Descartes einführen und „will diese Wissenschaft lernen, etwa wie man L'Hombre lernt, nicht um selber zu spielen, sondern um spielen zu sehen". Ist's nicht wie eine Karikatur Descartes' selbst, der spectateur, nicht acteur der Weltkomödie sein will und früh schon die Regeln des Spiels beobachtet? Ja, dieses Jahrhundert entfaltete eben seine *Dynamik* am *Gegensatz*, brauchte für seine leuchtende Bildkraft wie bei Rembrandt, wie bei Böhme die Folie, den Schatten, den dunklen Hintergrund, stieß gerade aus dem Verlangen nach greller, massiver Wirklichkeit, nach festester notwendiger Realität alles Uebrige in bloße Möglichkeit, in Schwanken und Traum zurück und eroberte sich gerade aus dem weitesten Zweifel den höchsten Triumph der Gewißheit.

Warum aber mußte Descartes die Gewißheit nur in *einem* Punkt und gerade im *innersten* suchen, im *Ich?* Beides hängt zusammen. Descartes war von der Welt zurückgetreten, um sie zusammenzufassen, um sie im Bilde zu konzentrieren, aber das Weltbild, noch so sehr zusammengezogen auf den Zimmeraspekt, schließlich auf die Vision im Bett, auf das bloße Bewußtsein, das man ja selber in seiner Enge mit einer Kammer vergleicht, gibt wohl die äußerste Weltreduktion. Aber es ist noch nicht genug, daß Descartes sich die objektive Sphäre verkleinert, in Land, Stadt, Haus, Zimmer, Bett; er fühlt auch da noch seine Hände, seine Augen, die Bewegung seines Körpers; doch all diese letzte Vielheit kann noch Traum sein, bloßes Objekt der bloßen Vorstellung, und alle Betrachtung der Objekte kommt nicht zur Ruhe der Gewißheit, bis sie die letzte Isolierung, den *Konzentrationspunkt* erreicht hat im *Betrachter* selbst, im *Subjekt*; denn alles Objekt ist noch als peripherische Vielheit ausgespannt und hat seine Einheit nicht in sich, sondern in dem, vor dem es ausgespannt ist, im Subjekt. Nicht also aus subjektivistischem, sondern aus konzentrativem Trieb kommt Descartes auf die Betonung des Ich. Er sieht sich ganz *unindividuell*; er sucht gar nicht sein Eigenwesen, er sucht nicht sich selbst, er sucht sich nur als cogitans, er sucht in sich nur das *Bewußtseinszentrum*, die Einheit der Erkenntnis, die er ebenso in seinem Ich findet wie gleichzeitig der *Absolutismus* des Barock die Einheit des Staates im Ich des Monarchen. Es ist derselbe zentralistische, absolutistische, souveräne Trieb, der hier praktisch, dort theoretisch das Selbst auf den Thron setzt. Wie Descartes selber auch die Einheit des praktischen Plans aus dem Kopfe des einen Feldherrn, des einen Baumeisters fordert (s. S. 463 f.), so fordert er, daß auch die Erkenntnis der Wahrheit, da sie nur eine sei, aus *einem* Punkte abgeleitet werde, und ausdrücklich bekennt er als sein einziges Verlangen die „Welt auf *einem* Grunde aufzubauen. der ganz in mir liegt".

Und ausdrücklich ein archimedischer Punkt soll es sein, d. h. ein Punkt außerhalb der Erkenntniswelt, der sie als vis-à-vis, als Bild, als Objekt vor sich hat und der nach alledem nur das Subjekt sein kann. Gerade das *Weltbewußtsein* bedingt hier das *Selbstbewußtsein*; gerade die Weltweite fordert die Einspannung in die Seelenenge; gerade, weil er ins *Universale* strebt, muß er sich *konzentrieren*;

gerade weil er schauen und die Fülle in Einheit schauen will, kurz gerade, weil er perspektivisch denkt, muß er den einheitlichen Quellpunkt der *Perspektive*, den Standpunkt des Subjekts betonen. Gerade vom Schau- und Baugeist des Barock, der die bewegte Fülle der Aspekte zusammenfaßt, gilt, was Wölfflin in der Kunstcharakteristik des 17. Jahrhunderts betont: diese malerische Architektur rechne immer mit dem betrachtenden Subjekt. Der Schautrieb dieses Jahrhunderts schärft, steigert, zentriert das Sehen als Kunst auf reine Bildlichkeit und durch optische Technik und Mechanik bis zur Rationalisierung des Ausblicks, d. h. der bewußteste Sinn spannt sich über die Sinne hinaus zum reinen Bewußtsein, zum cogitare, und die höchste Spannung des Bewußtseins, seine Zuspitzung zur Einheit liegt eben im Selbstbewußtsein, auf dem daher Descartes notwendig fußen muß. Wer *schauen* will, lebt im vis-à-vis, in der *Spannung*, im Dualismus von *Subjekt* und *Objekt*, die eben das Bewußtsein ausmacht und die im Barock bis zum Absoluten gesteigert ist. Das dynamische Jahrhundert sucht in der Einheit das Absolute, d. h. das Ewige, Notwendige, Bindende; und weil ihm die Welt nichts *Absolutes* bietet, nur *Relatives*, weil ihm alle Objekte so wechselnd, so schwankend, so spielerisch erscheinen, kann damals Descartes den ruhenden, sicheren, zwingenden Punkt nur im isolierten Subjekt finden; denn alle Objekte sind auswechselbar, sind nicht notwendig, nur möglich und darum bezweifelbar. Aus allen Zweifeln aber ist nur der Zweifler nicht wegzudenken, der nun allein übrig bleibt als unbezweifelbar, notwendig und gewiß.

Descartes' Leben wie sein Denken ist nur eine *Zusammenziehung* der *Welt* in sich als *Beschauer*, doch eben als Beschauer dieser *schwankenden Welt*, darum als *Zweifler*, d. h. als Denker. Er überwindet wie Galilei und Kepler die sinnenfreudige Renaissance und fordert oft genug Erhebung über die Sinne, die uns ohne den Verstand kein Ding klar und sicher machen. Er zieht die Konsequenz des zugleich malerischen und absolutistischen Barock, nicht nur, indem er die Welt in ein Bild zusammenfaßt, sondern indem er damit gerade die Gefahr auf sich nimmt, daß die Welt nun bloßes Bild, Vision, Einbildung des Subjekts, des Betrachters wird, der ja allein beim Betrachten nicht fehlen darf, also notwendig *feststeht*, während alles Betrachtete *variabel* und darum dem Zweifel zugänglich ist. Der Menschengeist sei eben die eine Sonne, die verschiedene Gegenstände beleuchtet. Nur im *Subjekt* wohnt die *Einheit*, die ihm eins ist mit Konstanz, Festigkeit, Gewißheit. Nur im Subjekt ist der *absolute Punkt*, vor dem allein aus alles Objekt sich ihm relativiert. Das Objekt ist nach seinem bezeichnenden Beispiel ihm „Wachs", wechselnd in seiner Gestalt als Vielheit und Masse.

Diese *Barockspannung* der absoluten Einheit des Subjekts als Machtzentrums und der beweglich rauschenden peripherischen Vielheit der bildlichen Objekte schärft sich nun bei Descartes aufs äußerste. Die Welt ist, wie sie sich dem Einheitsstandpunkt des Geistes darstellt, nur wechselnde Schaufülle, Masse der Objekte ohne feste Einheit, daher auch als Korpuskeln ins Unendliche teilbar ohne letzte Einheiten in Atomen. Die Welt ist bloße Vielheit, bloße *Ausspannung*, Expansion, Extensität, bloße Räumlichkeit, nichts als ein Auseinander austauschbarer Figuren ohne Eigenqualitäten, die nur als perspektivische Quantitäten,

nur geometrisch zu fassen, aber nun eben mit dem Barock nicht statisch, sondern dynamisch zu nehmen sind als Figurenbewegtheit, *Raumvarianten*, die von der Invariante des souveränen Geistes, dieses absoluten Punktes als Bewegtheit relativer Punkte, als funktionierendes, spielendes Koordinatensystem erfaßt werden. Wie der konzentrierende und darum reduzierende Geist die Welt erst entkörperte und verbildlichte, so hat er sie weiterhin entbildlicht in abstrakte Momente und hat dabei die Qualität aus Maß in Zahl verwandelt und so die analytische Geometrie entdeckt; dabei wird nun die Welterkenntnis erst recht *mathematisch*, Aufrechnung der Vielheit in die Einheit und durch die Einheit. Der Geist allein hat Einheit und darin souveräne Kraft, Dynamik des Bewußtseins, Spontaneität des Denkens. Die Welt dagegen bleibt bloß Vielheit der Objekte, bloß Stoff und Masse und darum rein mechanisch, ohne Eigenkraft der Bewegung, ohne Leben. Lebendig, dynamisch ist nur der Geist als Einheit des Bewußtseins, als Selbstbewußtsein, als denkende Vernunft und damit nur der Mensch als Denker; alles andere aber, alles Vernunftlose, die ganze Natur samt den Tieren und Pflanzen sinkt dagegen herab ins seelenlose, leblose Dasein, in bloße Bewegung toter Massen, in reine Maschinerie. Es gibt für Descartes wie für das Barock nur die *Pole* des Daseins, nur Macht und Masse, reinste Dynamik und reinste Mechanik, reinste Kraft und reinster Stoff, Souveränität des Subjekts und Kadavergehorsam der Objekte, Denken und Gestoßensein; denn ein *Denker* steht da vor der *Weltmaschine* in völliger Fremdheit; nur die *Mathematik* schlägt die *Brücke* zwischen dem Rechnenden und dem zu Errechnenden, zwischen der Einheit des Subjekts und der Vielheit der Objekte. Die *Extreme* des Idealismus und Materialismus sind hier als *Rationalismus* und *Mechanismus*, als sich bedingende Gegensätze zusammengeschlossen durch die Mathematik. Die Seele wird entseelt auf das reine Subjekt, das bloße Seelenzentrum, der Körper wird entsinnlicht auf das reine Objekt als peripherisches Auseinander. Es ist die schärfste, unmystischste Spannung des Bewußtseins im Schaudenken, die reine Distanzierung des denkenden Subjekts zur objektiven Schaufläche. Wie der Körper nur Ausdehnung ist, so „besteht die ganze Natur des Geistes im Denken". In diesem zwingenden Jahrhundert gilt nur das Letzte, *Notwendige*: an der Seele nur die rationale Funktion, die schärfste Konzentration des Geistes, am Körper nur die expansive Funktion, die nackte Ausdehnung; alles Andere dazwischen wird ausgestoßen, alle Qualitäten, Empfindungen, Gefühle, alles wirkliche Leben wird abgestrichen — nur ein *souveräner* Denker starrt auf eine *tote* Maschine. Kann man das *absolutistische Pathos der Distanz* im Sinne des Barock weiter treiben?

Dennoch ist noch ein letzter Schritt möglich, ja notwendig zur Vollendung des *Absolutismus* — und Descartes vollzieht ihn, indem er sich selbst überwindet wie Augustin. Der subjektivistische Absolutismus ist noch nicht der höchste; das Absolute muß über das Subjekt selbst emporsteigen, und hier zeigt sich Descartes erst recht als echter Denker der *Restauration*. Oder hat er sich nicht selbst zu ihr bekannt? Er sei der politischen wie der religiösen Neuerung gründlich abgeneigt und wolle nichts zu tun haben mit „jenen unruhigen, verworrenen

Köpfen, die ohne durch Geburt oder Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, beständig darin nach Ideen reformieren wollen". Er würde es bedauern, wenn er nur ein Wort veröffentlicht hätte, das ihn „in den Verdacht solcher Torheit" brächte. Die Sitten der Völker und gar die Ansichten ihrer Verbesserer findet er so verschieden, daß ihm Aenderungen erlaubt erscheinen nur durch solche, die Gott zu Herrschern oder Propheten bestimmt habe. In seiner letzten Schrift über die Leidenschaften nennt er als einen der beiden Gründe seines Schweigens über Ethik: daß es nur Sache mächtiger Personen wie der Fürsten sei, Gesetze für die andern aufzustellen. Als seine „erste Maxime" bekennt er (im discours) den Gesetzen und Sitten seines Vaterlandes, auch den zweifelhaften zu gehorchen, sich nach den Verständigsten zu richten und überhaupt nach denen, mit denen er zu leben habe, und Extreme zu vermeiden, besonders aber an der Religion festzuhalten, in der er erzogen sei. Auch er strebe nach dem Himmel und verehre unsere Theologie, und er hat ja auch seine „Prinzipien" zuletzt der *Autorität der Kirche* unterworfen. Denn vor allem, bekennt er, sind es „die Glaubensvorschriften, die bei mir stets die ersten an Ansehen waren", und da er hört, daß Galilei verurteilt sei wegen des Anschlusses an die kopernikanische Lehre, in der auch sein eigenes Weltbild verankert ist, so will er seine Schrift lieber unterdrücken; denn „ich will um keinen Preis der Welt eine Schrift von mir ausgehen lassen, in der auch nur das kleinste Wort von der Kirche gemißbilligt würde". Ein französisches Wort über Descartes sagt drastisch: er fängt damit an, alles zu bezweifeln und endet damit, alles zu glauben.

War es nun wirklich, wie selbst ein so feiner Psychologe wie Dilthey meint, nur äußere Anpassung, nicht innere Gesinnung, was diesen souveränen Geist vor der Kirche, der Tradition und der Macht sich beugen läßt? Man mag sich wohl heute schwer hineinversetzen in den *Weihrauchduft* jenes Jahrhunderts, in seine zugleich erhebende und schwül drückende Atmosphäre von Imposanz und Respekt, in seine ungeheure *Vertikalspannung* zwischen oben und unten, in Kraft und Druck seiner gewaltigen Machtentfaltung, seiner regimentalen Zucht. Und nun gerade Descartes, der aufgewachsen in hierarchisch-bürokratischer Subordination und Tradition, Sproß einer vornehmen Familie, Sohn eines hohen Juristen, Verwandter eines Erzbischofs, eng verbunden mit dem Franziskaner Mersenne, den man seinen Residenten in Paris nannte, und selber Musterschüler einer Jesuitenanstalt, die er nicht nur als eine der berühmtesten Europas preist, sondern einem Freunde sogar als die beste für Philosophie empfiehlt, und er hat die Beziehung zu den *Jesuiten* auch festgehalten und sich selbst mit seinem Kritiker Bourdin wieder versöhnt. Gleichzeitig fühlt er sich den großen Feldherrn, Bauleitern, Ordnern, kurz gerade den strengen Regulierern der Restauration verwandt (s. S. 463 f.), und er selber sucht im Sinne seines Jahrhunderts strengste Bindung, Verkettung, *Subordinierung* und *Regulierung* — nur eben im Geiste, in sich selbst. Doch eben damit hat er diesen Säkulargeist erst zur letzten Strenge gebracht, die nun einmal logisch ist, und ihn vertieft, bis die Bindung eine innerliche ward.

Aber hat er sie nicht mit solcher *Subjektivierung* zugleich individualisiert, sie der freien Eigenbewegung überantwortet im Sinne der *Renaissance?* Ja, er ist nicht einfach ein scholastischer Reaktionär; er hat aus substantial-ontologischer Deduktion und Klassifikation dynamische Funktion gemacht, und er zeigt seine Größe wieder darin, daß er seinen Gegensatz in sich aufnahm, daß er die Renaissance fortsetzt, um sie zu überwinden. Und hier in der großen schwer überwindenden Wendung vom *Individualismus* zum *Absolutismus* trifft er mit dem Glaubenskämpfer *Augustin* zusammen, den man damals schon im Ausgang von der Gewißheit des Selbstbewußtseins als seinen Vorläufer erkannte. Wenn Augustin die Menschen getadelt, die über das Schauen der Weltwunder sich selbst vergessen, so hat Descartes gerade wieder die Wendung von der Weltweite zum Selbstbewußtsein vollzogen, und seine „Meditationen" gleichen Augustins „Konfessionen" in der Tiefe und Kraft des *seelischen Ringens*. Und er rang mit dem Zweifel in einsamer Kammer bis zu ekstatischen Visionen. Für die Erlösung aus dem Dunkel zum Licht aber gelobt er der heiligen Jungfrau die Wallfahrt nach Loretto, und er hat dies Gelübde nach vier Jahren erfüllt — alles nur aus Anpassung an die kirchliche Tradition?

Nein, er *glaubte*; er sucht Schauen im Glauben als *klarstem Schauen des Absoluten*; denn er hängt all sein Denken an *Gott*, der ihm nicht nur gewiß, sondern der Quell aller Gewißheit ist, fons veritatis. Alle Gewißheit und Wahrheit erklärt er für abhängig von der Erkenntnis des wahren Gottes; erst die Wahrhaftigkeit Gottes öffnet ihm das Tor der Außenwelt und garantiert ihm, daß die Körperwelt real und nicht alle Sinneswahrnehmung Trug ist. Aber es gebe keinerlei Gewißheit selbst für die Geometrie, solange ich nicht weiß, daß Gott kein Betrüger ist. Descartes' Erkenntnisweg ist ein wahres *Jakobsringen* mit Gott, den er nicht losließ, es sei denn, er segnete ihn durch Erleuchtung. Da, im *Helldunkel* des Barock schwebt ein leidenschaftlich ringender, schwankender Mensch zwischen Gott und Sinnenwelt, zwischen *Himmel* und *Erde*, zwischen Licht und Nacht, zwischen Wachen und Traum. Und es ist wie im Barock ein Kampf zwischen *Neugotik* und *Renaissance*, zwischen Glaubensstärke und Sinnenfreude; Descartes ist kein Mönch und kein Mystiker mehr, der nur in Gott eintauchen will, nein, ein Schaudurstiger, der Klarheit sucht über die Welt; doch gerade um der Weltklarheit willen braucht er Gott, reißt er sich los von der Welt, führt er einen beständigen Kampf mit den Sinnen, die uns Gott schwer erkennen lassen, einen Kampf, der nicht mehr bloß theoretisch, der zugleich moralisch-religiös zu verstehen ist; denn er grenzt an Askese, ja ist selber geistigste Askese. Gleich den Anachoreten sucht Descartes die *Einsamkeit* so *fanatisch*, daß er schon in Paris seine Wohnung längere Zeit verheimlichte und jeden Tagesausgang vermied und in Holland 13mal den Wohnort wechselt, um verborgen zu bleiben, schweigsam und abgestorben für die Welt, wie es gerade in diesem Jahrhundert die Trappisten sich zum heiligen Prinzip machten. Und dann in der Zimmerenge will er seine „Augen schließen", seine „Ohren verstopfen", all seine „Sinne abwenden" im Rückzug auf sich selbst. Und dann kämpft er in der Stille wie ein heiliger Antonius noch mit den Bildern von der Welt als Versuchern. So reißt er sich in

steigender Selbstkasteiung die bunte, blühende Vorstellungswelt aus der Seele, nicht nur die Vorstellungen von andern, auch vom eigenen Körper, und er will sich so ansehen, als hätte er „keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, noch irgendeinen Sinn"; kurz, er reißt sich in der Vorstellung alle Stücke seines Leibes herunter, bis er sich den Leib selber wegdenken kann von seiner Seele, und auch in dieser noch zerrt er an den am meisten festgewurzelten Allgemeinvorstellungen, selbst an den geliebtesten, den mathematischen, und er reißt sie alle nicht nur in den *Zweifel* hinab, nein, um der Versuchung nicht immer zu verfallen, heißt er (in den „Meditationen" wie in den „Prinzipien") das Zweifelhafte sogar als falsch ansehen, d. h. er will die Vorstellungen „ins Gegenteil wenden" und sich zwingen, sie als Trug und Traum anzusehen, eingegeben statt von einem Gott vielmehr von einem bösen *Dämon*. „Als ich noch an den Sinnen hing", seufzt er — Ist nun diese „mühevolle" Umkehr noch bloße Erkenntnisrechnung und nicht wie eine harte Bußübung, diktiert vom *Märtyrerwillen* eines ebenso gläubigen wie grausamen Jahrhunderts?

Nachdem er so all seine Vorstellungswelt sich als Verführung ausgepeitscht hat, behält er nichts als sich selbst, seine schweifende, schwankende, denkende Seele. Doch im Rückzug aus der Welt findet er schließlich nicht nur sich, sondern in sich auch *Gott*. Man erkennt gewöhnlich seinen ersten Nachweis, daß auch beim Zweifelhaftwerden, ja Trügerischwerden aller Dinge doch der Betrogene, der Zweifler selber wirklich sein müsse, als einfach und zwingend an und findet den zweiten Schritt zur Existenzsicherung Gottes scholastisch, künstlich, bedenklich, wie er allerdings teilweise in Descartes' Darstellung erscheint. Und doch ist dieser zweite Schritt genau so einfach wie der erste und mit ihm gegeben. Wohl sichert der Zweifel den Zweifler, doch eben bloß als solchen. Gewißheit findet er nur in sich selbst, in seiner eigenen Existenz, in seiner denkenden Seele; aber sich selbst, sein Denken findet er eben als zweifelnd, darin schon als unvollkommen, als *ergänzungsbedürftig* durch eine andere Existenz, durch ein *vollkommnes* Wesen. Derselbe Zweifel, der die Dinge vor mir klein macht, macht mich klein vor Gott; denn zweifeln ist zwar ein cogitare, aber ein solches, das sich selbst nicht genügt. Der Zweifel sichert mit dem Zweifler zugleich den Quell der Gewißheit. In meinem Zweifeln liegt schon meine Gottbedürftigkeit, in meinem zweifelnden Selbstbewußtsein ist schon mein Abstand von einem vollkommenen Wesen, also die Idee Gottes mitgegeben. „Wenn ich den Blick auf mich selbst richte, sehe ich nicht nur mein Ungenügen an mir selbst, meine Abhängigkeit von Anderm, mein unendliches Streben nach Größerem und Besserem, sondern auch, daß der, von dem ich abhänge, all dies Größere unendlich in sich hat, also Gott ist." So heißt es in der vierten Meditation: „bedenke ich, daß ich zweifle, *also* ein unvollkommnes, abhängiges Wesen bin, so stellt sich mir ganz klar und deutlich die Vorstellung eines unabhängigen und vollkommenen Wesens, d. h. Gottes dar." Der Zweifel setzt die Dinge relativ gegen den Zweifler, dessen Traum sie sein können, setzt aber zugleich den Zweifler relativ gegen den absolut Wissenden. Mit meiner Relativität bin ich mir zugleich *des Absoluten bewußt* — das ist's, was Descartes sagen will und sagen darf, und damit ist

ihm Gott wahrlich mehr als eine „angeborene" d. h. im Sinn der Aufklärer als Vorurteil eingewurzelte Idee. Nein, die Idee des *Endlichen*, Unvollkommenen verlangt die Idee des *Unendlichen*, Vollkommenen, an der gemessen ich mich erst endlich und unvollkommen finde. Und Gott ist ihm eben dieser unendliche Vollkommene. Nun könnten ja die Vollkommenheiten sonst in der Welt verteilt sein, „ohne in einem einzigen Wesen vereinigt zu sein". Aber, antwortet Descartes: „ich erkenne gerade in der *Einheit*, Einfachheit, Unteilbarkeit eine Haupteigenschaft Gottes." In metaphysischer Vertiefung des konzentrativen Barockabsolutismus sucht Descartes in Gott die *höchste Konzentration* der Welt, das *Absolute*. Darum läßt er die Welt zum Traum verblassen im zweifelnden Menschen, dem erst von der Gotteshöhe her der Lichtstrahl der Gewißheit zufällt.

Es ist ein wundersamer konsequenter, kreisläufiger Gang, den Descartes hier vollführt, ja wirklich zum erstenmal ein *Gang*, nicht ein statisches System, sondern eine dramatisch logische Folge, indem er erst die Welt ganz auf sich bezieht, dann sich auf Gott bezieht und endlich Gott wieder auf die Welt bezieht als den Garanten ihrer Existenz kraft seiner „Wahrhaftigkeit". Es gab Weltdenker, Ichdenker und Gottdenker; es gab auch solche, die sich zwischen zweien dieser Richtungspole bewegten, und es gab endlich Mystiker, denen alle drei, Welt, Seele, Gott in eins zusammenschlugen. Descartes aber, der Barockdenker, entbindet sie gerade zu klarer Ausspannung und Folge und kostet alle *drei Dimensionen* bis zum Extrem aus, die Breite der Welt, die Tiefe des Ich und die Höhe Gottes. Wie er äußerlich das Körperliche wesentlich als Ausdehnung spannte, d. h. als „alles, was Breite, Tiefe und Höhe hat", so spannt er auch geistig die drei Dimensionen in voller Distanz und kostet sie aus in doppeltem Durchringen: er *überwindet die Welt in sich und überwindet dann sich in Gott*, um Gott dann aufstrahlen zu lassen wieder als *Licht der Welt*. Descartes braucht die Versenkung in *sich* als *Durchgang* zwischen *Welt* und *Gott*, zwischen Realität und Idealität, und solcher Durchgang scheidet ihn von seinen Vorläufern in verwandten Zeitaltern, die in ihm sonst wiederheraufklingen, vom Platonismus des 11. Jahrhunderts, aus dem er Anselms ontologischen Gottesbeweis aufnimmt, von dessen Erneuerern im 13., vom Cusaner im 15. Jahrhundert (den auch Cassirer öfter zum Vergleich für Descartes heranzieht); dafür teilt er die subjektivistische Anwendung des ontologischen Beweises mit einem Zeitgenossen im 17. Jahrhundert, das ja gleich andern konzentrativ gestimmten Zeitaltern die *Ontologie* anstrebte als die Lehre der Einheit von Denken und Sein: *Campanella* wie Descartes finden diese Einheit erst im Subjekt: der Zweifler kann an seiner Existenz, der Denker an seinem Sein nicht zweifeln; doch dieser zweifelnde Denker findet sein eigenes Sein als ein Unvollkommenes; das menschliche Subjekt findet sich als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein — so lehrt Descartes wie Campanella.

Beide aber lechzen nach dem absoluten Sein, beide erneuern im Jahrhundert der Subordination eine *neuplatonische* Skala von Realitätsstufen. Wir Heutigen in unserer Demokratisierung des Geistigen neigen meist dazu in der dem cartesischen Gottesbeweis dienenden Abstufung der Ideen nach fünf Seinsgraden eine ver-

altete Künstelei und Selbsttäuschung zu sehen. Die modernen Nurdenker verstehen eben nicht mehr die *Machthaltigkeit* des *Barockdenkens*, die Dynamik seiner *Ideen*, die wie das ganze Jahrhundert realitätssüchtig war. Descartes hat die alte Ontologie in Kosmologie, die substantielle Folge in kausale, eben dynamische umgeschaltet, indem er die Ideen selber, um ihre Realität zu prüfen, als Wirkungen versteht und sie nun abfragt, ob sie etwa nur Ideen, nur Gedachtes und damit nur Wirkungen des Denkens sein können oder ob eine Idee den bloßen Denkkreis sprengt und eine reale Ursache außerhalb ihrer fordert. Das dynamische Jahrhundert hat nun einmal die *Kausalität* zu seinem obersten Prinzip erhoben und auch in seiner quantitativen Steigerung die Herrschaft der Ursache über die Wirkung festgehalten. So ist es dieser kausale Machtgrundsatz, auf dem Descartes seine Erkenntnis aufbaut, daß die Wirkung nie größer sein darf als die Ursache, die ihr entweder als formalis gleich, oder als eminens überlegen sein muß — aber für die Barockdenker noch eher eminens als im klassischen Sinne formalis. Das relative Denken kann nur relative Gedanken hervorbringen, aber keine absoluten. Das Denken kann viel; der Denker könnte die ganze Welt erdacht haben, aber nur nicht Gott; denn die absolute Idee kann nur Wirkung eines absoluten Wesens sein — dann erst ist nicht nur der Identität von Denken und Sein Genüge getan, sondern auch der Kausalität; sonst denke ich da etwas, was ich weder selbst sein noch wirken kann, also nicht aus mir selbst haben kann.

Der menschliche Geist trägt nun einmal sein Ideal in sich, eine Idee, die über ihn selbst hinausweist, ein *Kriterium* als Maßstab, an dem er sich selbst unvollkommen findet. Ich zweifle — also bedarf ich zur Gewißheit eines Anderen, Höheren. Ich begehre — also genüge ich nicht mir selbst. „Wäre ich aus mir selbst, so würde ich nicht zweifeln noch begehren." Ich finde mich endlich, abhängig — also messe ich mich an einem unendlichen mächtigen Wesen, und so „geht die Vorstellung Gottes der des Ich voraus". Nicht nur mein *Denken* wie mein *Wollen*, auch mein *Sein* schreit nach Gott; denn ich kann mich weder schaffen noch „erhalten", das von Descartes als fortgesetztes Schaffen verstanden, d. h. wieder barockmäßig aus dem Sein in Bewegung, aus dem Substanziellen ins Dynamische umgedeutet wird. Hätte ich mich geschaffen, so hätte ich mir alle Vollkommenheiten gegeben, die ich mir ausdenke. So ist also in mir ein Zwiespalt zwischen meinem Sein und meinem Verlangen, zwischen der *Realität* und der *Idealität*, die nach einem Ausgleich, einer Vereinigung rufen im absoluten Wesen. So ist's der ganze Steigerungsdrang, der *absolute Höhenzug* des Barock, der hinter Descartes' Beweisen steckt und ihn zur Anerkennung Gottes führt. Findet man, daß sie nur eine zeitliche, subjektive Nötigung enthalten, unverbindlich für andere Zeiten und Menschen, so vergißt man, daß es nicht minder eine zeitliche, subjektive Anlage ist und gewiß keine größere, sondern eher kleinere, wenn wir solchen Zug nicht fühlen, sondern am sinnlich Gegebenen oder an uns selbst Genüge finden. Ich zweifle nicht im mindesten, daß Descartes einer höheren Macht, vor allem seines Ideals gewisser war als seiner selbst und daß ihm wirklich „klarer und deutlicher" als sonst irgendeine Wahrheit dies einleuchtete: das *Relative bedarf des Absoluten*. Und dieser Gedanke mag von ihm

ebenso übersteigert worden sein, wie er von andern übersehen wurde: eine Wahrheit bleibt er doch für alle Zeiten.

Descartes' ganzes hochstrebendes Wesen wie das seiner Zeit lebt und webt in der *Sehnsucht nach dem Absoluten*. Er findet schon in den „Regeln" göttliche Offenbarungen sicherer als alle Erkenntnisse, und er kann noch in den „Prinzipien" die Macht des Schöpfers „nicht genug" erheben und will da der „göttlichen" Autorität mehr als dem „eigenen Urteil" vertrauen. Er beginnt seine Meditationen mit dem Bekenntnis seines Irrens und endet sie wie die „Prinzipien" mit dem Bekenntnis seiner Schwäche. So hängt er an *Gott* als der *Erfüllung seines eigenen Wesens*; denn das Bewußtsein seiner Bedürftigkeit gibt ihm die Gewißheit von einem unendlichen, vollkommenen Wesen. Aller *superlativische Unendlichkeitsdrang* des *Barock* mußte ausatmen in Gott als Höchstem, Einem, nicht in der Welt, deren Unendlichkeit für Descartes zweifelhaft, für Kepler bedenklich ist, während sie doch am Ende des 16. Jahrhunderts schon von Bruno so begeistert verkündet ward. Aber das Jahrhundert des Absolutismus zieht die Unendlichkeit aus der Weltfülle lieber hinauf zum höchsten Einen und sucht die Abrundung eher nach oben in der letzten Steigerung zur Vollkommenheit und sucht so die Erfüllung seines ganzen *Lebensdranges* im Absoluten. In *Gott* fand dies stürmende Säculum für all sein Streben das Ziel, für all seine Bewegtheit die Ruhe, für all sein Dunkel das Licht, für all seine Wildheit den Zügel und für all seinen Kampf den Ausgleich, kurz für alle Not das Notwendige, das *Eine*, das *not* tut. Und es hat recht: gibt es ein Absolutes, dann ist in ihm, wie schon in Platons Idee des Guten das Höchste, Idealste zugleich das Realste, Mächtigste; dann schlagen in ihm auch Denken und Sein zur Einheit zusammen, dann gilt der ontologische Gottesbeweis, dann gehört zu Gott die Existenz wie nach Descartes' Ausdruck „das Tal zum Berge".

Den berechtigten Zug nach dem Absoluten mag das Barockdenken übersteigert haben, es hat ihn erfaßt, weil es auf ihn angelegt war, weil es die Dynamik als *Absolutismus* ausbildete, im Pathos der Distanz, im Machtkult lebte und so auch in Gott vor allem die „Majestät" sah. Als solche preist ihn auch Descartes, für den die Erkenntnis zugleich eine Machtfrage war: ob Gott uns vor Täuschung bewahren könne. Dieser Denker der *Restauration* beugt sich wie vor der Kirche auch vor der Dynastie. Seine Widmung der „Prinzipien" an die Prinzessin Elisabeth ist kaum minder hyperbolisch, wenn auch erträglicher und berechtigter als die Schmeicheleien, mit denen Bacon in der Einleitung der Schrift de dignitate die Ohren Jakobs I. füllte. Descartes dankt später dem französischen Gesandten Chanut, daß er ihn der Königin Christine empfohlen: er habe selbst die Erfahrung gemacht, daß Personen von hoher Geburt nicht alt zu sein brauchen, um in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung andere bei weitem zu übertreffen. Wie die Liebe zu Gott wenigstens in der Sehnsucht nach dem Urquell unseres seelischen Seins leidenschaftlich sei, so sei es auch die Vorstellung eines höheren menschlichen Wesens. Das sind nicht leere Worte, auch nicht bloßer Ausdruck serviler Gesinnung eines Strebertums, in dem sich der Machtkult des Jahrhunderts in den Himmel steigerte, so daß seine Gläubigkeit nur die Fortsetzung

seiner Loyalität wäre. Nein, der Kult des Höheren kann mindestens ebensogut vom Religiösen erst ins Politische abgefärbt haben; jedenfalls ist er begründet in dem leidenschaftlichen *Höhenpathos*, in dem tiefen *Verehrungsdrang* der Zeit, in einem Respektssinn, der wie alle Charakterzüge seine Licht- und Schattenseiten hat. Corneille sah damals in der Bewunderung die Hauptwirkung des Tragischen, und nicht umsonst ist auch für Descartes' Ethik die admiration Grundaffekt.

Wer da noch fragt, was diese ethische Anlage mit seinen Gottesbeweisen zu tun habe, vergißt, daß die Postulierung höchster Gewißheit ja selber zugleich eine *Wertgebung* bedeutet. Oder bildet sich etwa der Sensualist ein, daß den Sinnen die absolute Wahrheit von selber anhafte? Er traut ihnen eben, weil er sie schätzt, weil sie ihm stärksten Eindruck machen, den lautesten Erlebniston abgeben, den Descartes eben in Gott findet. Und in Gott findet er schließlich die Wahrheit, weil er sie nur im *höchsten Zusammenhang* findet und nur die Konzentration im Absoluten als Gewißheit wertet. Die Sinne aber geben ihm nur Einzeleindrücke, die auch Trug und Traum sein können, während der stetige Kausalzusammenhang erst die Wachenswelt von den sporadischen Traumerscheinungen scheidet (wie Descartes gerade am Schluß der Meditationen hervorhebt). Die Natur, die täuschungsreiche, wird ihm dort rehabilitiert in Gott, indem sie sich ihm aus einem sinnlichen Chaos in einen göttlichen Kosmos, wie bei Galilei und Kepler in die „von Gott eingesetzte *Weltordnung*" verwandelt, d. h. indem sie in der Konzentration aus dem Absoluten gefaßt wird als dem Einen, Höchsten und zugleich Vollkommenen; denn die bloße Allmacht könnte noch täuschen. Erst die „Wahrhaftigkeit" Gottes macht die Welt wahr. So reinigt sich der Machtkult des Barock höher noch als bei Bacon im Absoluten Descartes'; denn Gott ist das Dynamische, *Absolute*, nicht nur für die *Realität*, sondern auch für die *Idealität*, das „Wahrste", „Schönste", „Beste", das logische, ästhetische und ethische Absolute. Der Glaube an einen Gott, der nicht trügen kann, ist für Descartes allein der Quell aller Gewißheit, der Anker aller Erkenntnis.

So ist Descartes wahrlich mehr als bloßer Rationalist. Im schweren Glaubensringen jener Zeit wird der Erkenntnisprozeß für Descartes zugleich ein *ethischer Reinigungsprozeß*, eine bewußte und, wie gesagt, fast asketische Entsündigung, eine schärfere sogar als in den scholastischen Schulen, die doch bereits den Satz kennen, daß nichts im Verstande sei, was nicht vorher in den Sinnen war. Descartes aber rügt diesen Satz und fordert laut und oft und an entscheidenden Stellen die *Abkehr* von den *Sinnen*, die erst nachträglich durch Gott, der sie uns verliehen habe, wieder eine gewisse Sanktion erhalten. Nicht die Sinne als solche trügen, auch nicht der ebenso gottgegebene Verstand, nein, noch tiefer, geradezu augustinisch vereinigt Descartes den Erkenntnisprozeß mit dem ethisch-religiösen; denn wie er die Wahrheit ethisch aus Gottes Wahrhaftigkeit ableitet, so proklamiert er den Irrtum als Schuld des Menschen, der da Mißbrauch treibe mit der ihm von Gott verliehenen Freiheit und erst irre, indem er seinen unendlichen Willen über seinen begrenzten Verstand hinausschweifen lasse. Demgegenüber fordert Descartes, dieser Musterschüler der Jesuiten, vom

Menschen, daß er seinen „Willen beim Urteilen zügle“ und „sich gewöhne nicht zu irren“; denn dies Irren geht hier eben für Descartes mit dem „Sündigen“ zusammen. Gott hätte zwar den Menschen auch vollkommener machen können; aber, antwortet Descartes, ich habe kein Recht, mich über Mangel an Vollkommenheit zu beschweren; das All sei vollkommener, wenn seine Glieder nur mehr oder weniger irrtumsfrei seien, als wenn alle einander ganz ähnlich wären. Spricht hier Descartes nicht wieder echte *Barockanschauung* aus und gar in doppeltem Sinne, sofern der Symmetrie die unregelmäßige Abstufung vorgezogen wird (vgl. S. 415. 489) und die 10. regula, wo er die Fülle verschiedener und doch regelhafter Kunstordnungen schätzt) und sofern für die Bewertung das universale Interesse entscheidender ist und das des Menschen dagegen zurückzustehen hat?

Gegenüber dem beschränkten Verstand ist der Wille des Menschen „unendlich“ — zumal im leidenschaftlichen *Expansionsdrang* des Barock, und Descartes' Ethik fordert vom Willen zügelnde Macht über die „dérèglements“ der Leidenschaften, fordert im klassischen Jahrhundert der Disziplin „*Regulierung*“ unserer Wünsche nach der „klaren und deutlichen Erkenntnis“ unserer Kräfte, — ganz ähnlich fordert damals Herzog Rohan, der Verehrer Richelieus: man solle sich in der Politik nicht „ungeregelten“ Wünschen überlassen, die über unsere Kräfte gehen. Im Sinne des Barock fordert damit Descartes Einheit von Wollen und Können, von Wille und Macht. Das gäbe dann die magnanimité, die er neben der damals auch in Racines Hippolyte gepriesenen générosité als höchste Tugend feiert — so begreiflich im Jahrhundert des *großen Stils*, den er eben nur verinnerlicht als geistigster „Regulierer“. Ist es etwa das klassische Maß, das Descartes darin sucht? Da höre man wieder seine Antwort auf die ihm von Chanut vorgelegte Frage der Königin Christine, ob die Unmäßigkeit der Liebe oder die des Hasses schlimmer sei: schlimmer sei gewiß die des Hasses, aber zum Uebermaß geneigter sei die Liebe, zumal zu einem höheren Wesen; denn sie sei feuriger und gewaltiger. So antwortet eben der in „Affekt und Bewegung“ aufschlagende *pathetische Höhentrieb* des Barock, der nicht die aristotelische „Mitte“, noch die stoische Apathie sucht, wie ja überhaupt einem Descartes die Morallehren der „Alten“ „auf Sand gebaute Paläste“ scheinen. So ist die Linie, die Trendelenburg und größer noch Dilthey von der Stoa durch Renaissance zu Descartes und Spinoza ziehen, doch mehrfach umzubiegen. Die Stoa nimmt die Affekte wesentlich als „Wahn“ und will sie aufheben, unterdrücken. Das 16. Jahrhundert aber hat sie in Vives, Telesius u. a. gerade emanzipiert zu positiver Beachtung, und das 17. nimmt sie eben von Descartes an auf, der höchst unstoisch die Nützlichkeit der Affekte betont, aber sie nach le nombre et l'ordre systematisieren und „regulieren“ will. Gewiß hat er von den Alten gelernt; aber dem Humanismus noch weniger Freund als der Scholastik will er ausdrücklich sich mehr auf sich selbst und die Schau der Welt als auf die Bücher stützen. Gewiß schätzt er die Vernunft, deren Ausbildung ihm Lebensziel ist, deren Besitz allein den Menschen zum Menschen mache, ihn von Tieren oder Automaten unterscheide; aber es ist wieder dynamischer eigentlich mehr der *Wille*, der ihm die Leidenschaften zügelt, nicht im stoischen Sinne sie abstößt,

und auch die Vernunft ist ihm anders und jedenfalls mehr als den Alten die *regulierende Kraft*, und selbst die „Klarheit", die ihm die Wahrheit ist, liegt ihm wesentlich in der festen Ordnung; denn ihr Gegenteil ist ihm das Verworrene und Schwankende.

Es war die Zeit, da Boileau, der Gesetzgeber der Poesie, alles klar Gedachte und Wahre für schön erklärte. Für Descartes mußte das Klarste auch das Realste sein, das Beste des Denkens auch das Stärkste des Seins, weil ihm sein Denken schon *dynamisch* ein *Festsetzen*, ein Binden, eine *zwingende Ordnung* ist, und er rühmt sich selbst, nie etwas ohne Ordnung untersucht zu haben. Er glaubt nur an das Geregelte, darum an die Mathematik, aber noch höher an den göttlichen Weltregulierer. Sein „*Rationalismus*" ist das Gegenteil jener befreienden Kritik, jener aufklärerischen Dialektik, wie sie ein Abälard, ein Ramus, ein Voltaire entfalten, um nur einige andere Franzosen aus lösenden Jahrhunderten zu nennen. Seine Vernunft ist in Wahrheit *Disziplin*, sein Denken geht einen ehernen Schritt, gepanzert in strengem Rhythmus und Stil, den eben nur die Diktatorensprache Roms ausprägen kann, getragen von einer Willensenergie, die dem Denken Mut zuspricht und ihm „Regeln" setzt, deren Befolgung sein „ernstes Bestreben für die Zukunft" sein soll. Es ist der *Wille*, der seinem Denken „die Zügel schießen" läßt, um sie nachher anzuziehen und es leichter zu lenken. Es gilt das Denken vor Rückfällen zu hüten, kurz es als Willenssache zu behandeln in fester Disziplin, durch „Uebung", „Gewöhnung" ihm „eifrig" „einzuprägen", daß es „sich entschließt", nur das „Notwendige", „Sichere" bis zum Aeußersten zu suchen, das necessarium, inconcussum, certissimum, evidentissimum distinctissime, diligentissime, assidue als statuendum festzulegen, bis es heißt: certum est, manet positio, obstinate manebo! Die Regulae fordern so auch beständig „*Uebung*" des Scharfsinns, des Gedächtnisses, der Aufmerksamkeit wie der Kunstgriffe der Methode. Der discours strotzt von „genau" zu befolgenden Maximen, „festen, beständigen Entschlüssen", langen „Uebungen" u. dgl. Auch die „Prinzipien" beginnen mit allerlei, was man denken darf und soll. Ja, der fanatische, *eiserne Disziplingeist* seines Jahrhunderts (vgl. zur „Uebung" S. 389 ff.) lebte in Descartes als *Strenge* der *Konsequenz*, als Bindung des Denkwillens. Wie bezeichnend ist da seine Maxime im discours, im Gegensatz zu schwachen und schwankenden Geistern, entschieden ohne Reue aufzutreten, stets „fest und entschlossen" zu handeln, auch zweifelhaften Ansichten beständig zu folgen, in derselben Richtung gerade fortzugehen, weil man da irgend wohin komme und besser aufgehoben sei als mitten im Walde. Nur nicht umherirren im „Walde", aus dem der unromantische Descartes, dieser Verächter der „überspannten Romane" ebenso möglichst herausstrebt wie sein älterer Zeitgenosse Bacon (vgl. S. 447 ff.).

Das unpoetische rationale Denken Descartes' läuft eher gemäß dem *absolutistischen Stil* der regelmäßig abgesteckten neuen Stadtanlage nach einheitlichem Plan, die er ausdrücklich der schlechten Anordnung alter Städte vorzieht, und entspricht auch dem damals begründeten, geradlinigen, französischen Parkstil und der staatlichen Reglementierkunst, die damals Frankreich so großzügig entwickelte. Nicht, daß er es dieser erst abgesehen hätte, mit deren Anfängen

er ja schon zusammengeht. Nein, es ist derselbe Säkulartrieb *machtvoller Ordnung*, der hier theoretisch, dort praktisch zum Ausdruck kommt. Descartes glaubt nur an das Zwingende und will nur das „*Notwendige* beibehalten"; darum streicht er alles Nichtnotwendige als zweifelhaft und unwesenhaft ab, so vom Körper die Farbe, da es auch durchsichtige Körper gebe, und die Schwere, da es imponderable gebe wie Feuer, und den Körper überhaupt streicht er von der Seele ab, da er sie ohne ihn denken kann, und von der Seele wieder streicht er die Vorstellungen, die Empfindungen und, was sonst Aristoteles und die geltende Psychologie ihr zurechnen, ab, da dies alles nur eingebildet, nur gedacht sein könnte. Das Denken selber aber liegt ihm allen Funktionen unaufhebbar zugrunde, und selbst „sehen" heißt ihm (in der 2. Meditation) „zu sehen denken". So behält er von beiden als Substanzen nur das Notwendigste, ihre Struktur als Entfaltungsform übrig, vom Körper die Ausdehnung, das Mathematische, von der Seele das Denken, das Logische. Und geben nicht die Formalwissenschaften Mathematik und Logik am reinsten die Regeln des Notwendigen? Descartes' Erkennen ist ein Formbezwingen, ein *Regulieren* und als solches ein *Reduzieren*. Er kommt aus dem Schauen zum Denken in fortschreitender Reduktion. Die Geometrie, auf die er die Körperwelt zurückführte, ist ihm bei den Alten „noch zu sehr an Figuren gebunden", um „die Vernunft zu bilden"; er reduziert, ja punktualisiert sie zu geistigerer Rechnung auf die analytische Geometrie.

Aber die Mathematik genügt ihm schließlich nicht, um den absoluten Punkt der Erkenntnis im reinen Denken zu finden. Auch die Logik will er reduzieren auf wenige Regeln, wie auch ein Staat besser geregelt sei bei wenigen befolgten Gesetzen als bei vielen, die dem Verbrechen Ausreden lassen, wie daher Staat, Stadt, Haus besser geordnet sind in Verfassung und Bau nach dem Plan eines Einzigen als nach der Stück- und Flickarbeit vieler, wie Sparta geblüht habe, weil seine Gesetze durch *einen* Gesetzgeber nach *einem* Ziele gelenkt würden, wie endlich die Religion, deren Anordnungen Gott allein getroffen habe, in weit besserer Regelung bleiben müsse als alle andern. So erklärt er auch, daß die Wahrheit nicht durch Stimmenmehrheit zu finden sei, und viel wahrscheinlicher aus dem Kopfe *eines* Mannes als aus dem Volk oder aus der Sammlung verschiedener Ansichten hervorgehe. Es ist klar, daß dieser *vereinheitlichende Absolutismus*, in dem sich der innerste Stilgeist des Barock ausprägt (vgl. zur Barockforderung *eines* Leiters S. 348 f., 353, 362, 463 f.), auch das Wissen, ja das Denken reduzieren und konzentrieren muß auf die Einheit des Bewußtseins, und um die dadurch bedrohte Welt zu retten, schließlich auf das eine absolute Wesen zurückführen muß als den Quellpunkt aller Wahrheit und aller Ordnung, dessen Gesetze ob seiner Vollkommenheit in jeder Welt erfüllt werden müßten. Zweifel, Unbeständigkeit, Verworrenheit, Zusammengesetztheit an uns oder den Dingen erscheinen (im discours) als Zeichen von Unvollkommenheit und Abhängigkeit gegenüber dem vollkommenen Wesen, das in seiner festen Einheit eben Grund und Vorbild aller *Fixierung*, d. h. aller Erkenntnis ist. In den regulae bezeichnet Descartes es als das Geheimnis seiner Methode: im höchsten Grade auf das *Absolute* zu achten, das er als das Eine, Gleiche, Allge-

meine, Gerade, Einfache, Unabhängige, Ursächliche, kurz als Prinzip eben der dynamischen Reduktion und *Konzentration* charakterisiert, auf das er das Relative als Abhängiges, Gewirktes, Zusammengesetztes, Vieles, Ungleiches, Ungerades, Besonderes, insgesamt als abgeleitete Gliederung zurückführt. Aus Gott als absolutem Weltpunkt, als einheitlichem, identischem, sich gleich bleibendem Wesen folgt (nach dem 2. Buch der „Prinzipien") die Einheitlichkeit, Fixierbarkeit der Natur, ihre Gesetzlichkeit, vor allem ihre Beharrung, die *Konstanz* der Materie und Bewegung in der universitas rerum, die Festlegung jedes einfachen Dinges in seinem Zustand, in seiner Richtung, in der Geradlinigkeit seiner Bewegung.

Um sie streng regulierbar und konzentrierbar zu machen, wird einerseits die Seele auf das cogitare gebracht und so rein *rationalisiert*, andererseits der Körper auf die bloße Expansion beschränkt, rein mathematisiert und *mechanisiert*. In strenger Festlegung von Bewegung und Materie wird die ganze „sichtbare Welt" in den „Prinzipien" zur „*Maschine*", auch der einzelne Leib als rein mechanische Konstruktion zur „Gliedermaschine", die von der Gotteshand aus der Vielheit der Stücke, nur in besserer Anordnung als menschliche Automaten, zusammengefügt ist, eine regulierbare „Uhr", ein im regelmäßigen Blutkreislauf, im Nervenzusammenhang vom Fuß bis zum Gehirn funktionierendes System, aufsteigend zu einem *Zentral*punkt im Zentralorgan, und dennoch an Konzentration zurückstehend hinter der Seele; denn der Mangel des Materiellen, Sinnlichen ist, daß es noch nicht fixierbar genug ist, daß es „unklar", ungewiß bleibt (z. B., ob ihm Wärme und Kälte wirklich als Eigenschaften anhaften), daß so ein Stück Wachs „mutabel" und „flexibel" ist, daß alles Körperliche teilbar ist, während der Geist unteilbar ist, einheitlich auch in seinen verschiedenen Funktionen und ob seiner *Einheitlichkeit* klarer erfaßbar, klarer, ja allein klar auch den Körper erfassend, der von ihm so verschieden ist, und mit dem er doch zu einem einheitlichen Ganzen verbunden ist. Und diese Verschiedenheit zwischen der Variabilität der geschauten Welt und der Einheit des Geistes ist das Problem, unter dem unser konzentrativer Denker schauert. Descartes hat diese bunte Welt vor der Seele als Einheitsorgan zum schwanken Traum entwertet; er hat das absolute Wesen und die unteilbare Seele in der Unsterblichkeit vom bröckelnden Körper befreit; er hat diese wechselnde Vielheit des Körpers möglichst fixiert und konzentriert zum konstanten mechanischen System; er hat die Leibesmaschine mit der einheitlichen Seele zusammengeschlossen, wieder in möglichster Reduktion auf *einen* Punkt in der als unpaariges Gehirnorgan dafür ausgewählten Zirbeldrüse. Er läßt dort, wie Leibniz ihm vorwirft, die Seele die Richtung des Körpers lenken und hat dort der seelischen Einheit die Leibesuhr zur Regulierung der Leidenschaften unterstellt; er hat gegenüber dem Taumel der Leidenschaften wie gegenüber dem Schwanken der Meinungen und dem Schillern des Sinnlichen alles abgestellt auf die klare, d. h. „*einheitlich geordnete*" Erkenntnis, auf die Vernunft, die bei allem Wechsel der Erkenntnisgegenstände „stets *eine* und dieselbe" sei und die „gleiche in allen Menschen". Er hat über allem Zweifel und Streit der An-

sichten die Wahrheit gesucht, die doch über „jeden Gegenstand nur *eine*" sein könne. Er hat, da „nichts so variabel und zerstreut" sei, daß es „nicht durch Aufzählung sich begrenzen und einordnen" ließe, die Welt so zusammengefaßt, daß sie sich kraft der (darum gepriesenen) Intuition mit „*einem* Blick überschauen" läßt als eine Gliederkette oder kraft der Deduktion aus *einem* archimedischen Punkte ableiten läßt. Er sucht „die *Ein*heit der gemeinsamen Natur, an der alle zu vergleichenden Dinge teilnehmen"; er sucht „Ordnung und Maß", weil sich auf sie „alle Verhältnisse der Dinge *einer* Gattung zurückführen lassen". Und *eine* Gattung ist ihm im Grunde die ganze Natur, da er eben alle qualitative Differenz auf die bloß quantitative zurückführt.

So zieht er die ganze Körperwelt, indem er sie als bloße Expansion versteht, in *einen* Zusammenhang, in die lückenlose Ausdehnung, deren bloße Ausschnitte die Einzelkörper sind. Und wenn einmal ihre „*Ordnung*" erfaßt ist, wird alles „leicht erkennbar". So *bindet* er die Natur durch „einfache allgemeine Prinzipien", durch „Gesetze", durch „Ordnung und Maß", vereinigt alles so Faßbare in der „Universalmathematik", proklamiert die *Einheit* der Prinzipien von Mathematik und Physik, ja eigentlich auch solche *Einheit* von Physik und Logik, insgesamt eine *Einheit* des Materiellen mit dem Formalen der Erkenntnis; er lehrt so die *Einheit* von Körper und Raum, höher die *Einheit* von Sein und Denken und darum ontologisch die consequentia a nosse ad esse und la vérité étant une même chose avec l'être. Und darum wird ihm zum sichernden *Zentralpunkt* der Erkenntnis die *Einheit* des Bewußtseins, das Selbstbewußtsein, in dem der Denker sich seiend findet und die Einheit vom Denken und Sein zugleich als Einheit von Subjekt und Objekt gegeben ist. Weil aber der Denker sich als Zweifler findet, dem die Schauwelt als Traum zerflattert, die Objektswelt ins Subjekt versinkt, muß sich Gott über ihn erheben als *absolute Einheit* von Denken und Sein, daher, ontologisch gefaßt, Gott, der zugleich „wahrhaftig" und schöpferisch ist, erst die volle Wahrheit von Einheit und Wirklichkeit, d. h. mit seiner eigenen Unveränderlichkeit zugleich die Ordnung der Welt garantieren kann und so alle gesuchte Einheit im Absoluten vollendet.

Und trotz all dieser großzügigen konsequenten Konzentration blieb Descartes doch noch zu sehr in der Spannung des subjektiven Denkens und des materiellen Schauens befangen und wurde hierin als relativer *Dualist*, der unter der absoluten Substanz noch zwei andere unterscheidet, vom *fortschreitenden Einheitstrieb* des Jahrhunderts, von einem noch strengeren Absolutismus überwunden. Wohl faßt er etwa in den regulae mit starkem Einheitsgriff, gleichsam als Fessel zur Verknüpfung der „einfachen Naturen", „gemeinsame Begriffe" für Denken und Weltschau und findet da zugleich geistige und körperliche Prinzipien wie Existenz, Dauer und Einheit, die bei ihm eben Gott im absoluten Sinne zukommen. Doch obgleich Schöpfer der Geister und der Körper entfaltet sich dieser Gott noch nicht als die einzige Macht und als das einzige Band über beiden und läßt den Geistern noch Willensfreiheit und eine doch gar zu äußerliche Kommunikation mit den Körpern in der Zirbeldrüse. Je schärfer aber in diesem auch philosophisch fanatischen, konsequenten Jahrhundert sich das

Bewußtsein spannte, um so schärfer mußten in ihm sich Subjekt und Objekt gegeneinander stemmen, mußten die streng rationalisierte Seele und der streng mechanisierte Körper wie zu zwei Schlachtreihen auseinandertreten, und da ward das Kuriositätsband im Conarion bald als regelwidrige Ausnahme gesprengt. Es erschien wie eine diplomatische Konzession. Descartes war bei allem Unterschied zu Bacon auch noch zu sehr Weltmann, noch zu ritterlich persönlich gestimmt für den dogmatischen Radikalismus, dem das absolutistische Jahrhundert nun einmal zustrebte. Der letzte Hauch von Renaissance, der Nachklang ihres Individualismus und Subjektivismus, der ja Descartes noch von der Skepsis und dem Selbstbewußtsein ausgehen ließ und ihn im Menschen noch freien Willen, noch den Erkenntnisgrund Gottes und noch einen vitalistischen Spezialaustausch der Substanzen betonen ließ, mußte verschwinden vor der strengen Welt- und Gottesbindung, der der Geist der Restauration schließlich den Menschen unterwarf.

2. DIE PHILOSOPHISCHEN VERTIEFER DES BAROCK (mittlere Generation)

Die Okkasionalisten

Nun hört die Eigenkraft des Individuums auf, die selbständige Existenz des Menschen. Er wird zerstückt in die beiden Weltsubstanzen und kann nur leben durch die bindende Allmacht des Absoluten. Die *Halbokkasionalisten* de la Forge, Balth. Becker, Cordemoy, Clauberg schleifen den Gegensatz von Geist und Körper so scharf, daß deren Verbindung zum „Wunder" wird, die nach der Gottesmacht ruft. Geulincx zieht nun diese Konsequenz noch schärfer; ihm ist es kein geringeres „Wunder", daß die Zunge in meinem Munde erzittert, wenn ich das Wort Erde aussprechen will, als wenn die Erde selber dabei erzitterte. Dem Säkulargeist entsprechend reißt er (statt der wohl früher angenommenen Einzeleingriffe Gottes) später alles zusammen in eine kontinuierliche Einheit des Wunders, in eine heilige Weltordnung, *eine göttliche Dynamik*, ausgeübt an der *Weltmechanik*, in der nun Seele und Leib zwei *Uhren* sind, die von der Gotteshand auf gleichen Schlag gebracht sind. Der Mechanismus kommt eben wieder mit dem Absolutismus, und die „Uhr" schlägt uns aus vielen Vergleichen vom Anfang bis zum Ende des Jahrhunderts entgegen (s. schon Vanini und die Schlußerörterung von Descartes' „Prinzipien"). Es gilt die Bindung der *Bewegung* — darin scheidet sich die mehr dynamische Ordnung des Barock von der mehr statischen der Scholastik. Darum gerade liegt der Gegensatz von Geist und Körper erst dem 17. Jahrhundert so schwer als brennender Stachel auf, weil es einen Zusammenhang ihrer Bewegungen fordert bei aller traditionellen Verschiedenheit ihrer Substanzen, und weil dieses dynamische Jahrhundert zumal die Körperwirkung des menschlichen Geistes suchte. Die Körper erscheinen damals in *gebundenen* Bewegungen, in passiven, mechanischen; der menschliche Geist aber bildet sich ein, er sei aktiv und könne die Körperbewegungen lenken, fassen und binden. Tatsächlich ergreife aber der menschliche Geist nicht die Körper, sondern nur seine eigenen Denkakte, die Geulincx bezeichnenderweise

wieder als Bindungen nimmt. Das *unum* des Dinges, das *totum* der Welt behaupten wir nur aus der unio und totatio unseres Verstandes. Die sogenannten Prinzipien der Welt seien in Wahrheit unsere Begriffe und Worte. So taucht bei Geulincx das menschliche Denken zurück in seine eigene Funktion und in Distanz von der realen Welt.

Doch eben diese Kluft zwischen Denken und Sein, zwischen Innen- und Außenwelt kann der Einheitssinn dieses Jahrhunderts nicht ertragen; es bestaunt und betont ja gerade den Bewegungszusammenhang zwischen Seele und Leib, und so überantwortet Geulincx das Begreifen wie das Herstellen dieses notwendigen und doch unbegreiflichen Zusammenhangs ganz der absoluten Macht. Es lebt in diesem zarten Denker ein wahrhaft monumentaler *Absolutismus des Geistes*, der neurömische, dogmatisch-*diktatorische* Zug der Restauration (vgl. S. 373 ff., 450), der seine ganze Lehre in seine so lapidaren, rhythmisch einschlagenden Lateinsprüche wie in zwingende Kommandos zusammenpreßt. Es lebt in ihm der Disziplin- und *Subordinations*sinn seines Jahrhunderts, der den Menschen, den Einzelnen tief demütigt vor der Macht des Absoluten — das ist der Sinn dieser Lehre, die sich als „Ethik" gibt, sie aber im ostium fluminis moralis in die Metaphysik münden, d. h. eben das Menschliche ins Absolute versinken läßt. *Γνῶθι σεαυτόν* benennt sich wohl diese Schrift, aber die „inspectio sui" führt eben zur „despectio sui". Die Eigenmacht des Menschen hört überhaupt auf; er kann seinen eigenen Leib nicht bewegen, der ihm eben gar nicht zu eigen, sondern ein Stück des Weltmechanismus ist, und das Rätsel des Zusammenhangs der menschlichen Geistes- und Leibesbewegung löst sich schließlich nur dadurch, daß wie der Leib auch der Geist dem Menschen nicht zu eigen gehört, sondern ebenso wie jener *gebunden* ist im *Zusammenhang* des Ganzen. Sumus igitur modi mentis; si auferas modum, remanet ipse deus. Ja, Gott thront in *Allmacht*; wir aber liegen in *Ohnmacht*, und nichts bleibt uns übrig als *Ergebung* in den Weltlauf, Fatalismus und Resignation (vgl. zum Barockfatalismus S. 424). Ita est, ergo ita sit. Ubi nil vales, ibi nil velis. Die Menschen sind unglücklich, weil sie glücklich sein wollen. Aber das Glück ist wie ein Schatten, es flieht dich, wenn du ihm nachgehst; es folgt dir, wenn du es fliehst. Guthandeln solle der Mensch darum nicht aus Hoffnung auf eigenen Lohn, sondern nur aus Liebe zu Gott und seinen Geboten, in absoluter Hingabe an das Absolute. So führt Geulincx in dieser tiefsten Untertanenphilosophie noch schärfer als Descartes aus universalem Absolutismus den Kampf gegen den Individualismus, gegen den Eigenwillen des Menschen und seine Selbstherrlichkeit, und im äußersten Gegensatz zu Telesius, der im vorigen Jahrhundert alle Tugenden als Formen der Selbsterhaltung deutete, findet Geulincx in der Selbstliebe und Selbstsucht das Urböse und das Heil in der Selbstentsagung, ja Selbstverachtung. So proklamiert er als Kardinaltugenden vielmehr solche der Unterordnung und Anpassung an die Gebote der Vernunft als des Abbilds Gottes: Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und als höchste Tugend die Demut.

Positiver, umfassender noch kämpft Malebranche für das Universale und Absolute. Nach Bacons Vorgang zerstört er wie Geulincx die Idolatrie des

Menschen, der die Dinge nach seinem eigenen Wesen statt nach dem des Universums auffasse. Wohl unterschreibt Malebranche das Wort Charrons, daß die Wissenschaft vom Menschen dem Menschen am meisten zieme; aber wenn jener am Ende des 16. Jahrhunderts den Stolz des Menschen erniedrigt und doch noch so ganz an ihm hängen bleibt und darum zweideutig in Skepsis endigt, erhebt als sein Antipode im 17. Jahrhundert Malebranche erzdogmatisch und erzrationalistisch die ewige Wahrheitsmacht des *Absoluten*, der *universalen Vernunft* himmelhoch über den Menschen, der ihm eben geistig zu viel beschränkt und zu schwankend ist. Gewiß, er geht vom Menschen aus, aber um ihm in seinen fünf Seelenkräften fünf Quellen des Irrtums vorzuhalten; er geht von der Selbsterkenntnis aus, aber um sie, über Descartes hinausgehend, als inadäquat, als connaissance confuse zu kennzeichnen. Er folgt Descartes, aber gerade in der Grundrichtung des 17. Jahrhunderts, die er noch reiner, noch konsequenter zur Durchführung bringt. Es ist bezeichnend, daß er zuerst auf Descartes' traité de l'homme geriet, daß aber, was ihn bei dieser Lektüre so leidenschaftlich aufregt und nachzieht, die strenge Ordnung der Methode war, die schließlich den Menschen ins Universale einspannt. Er sucht über dem Menschen die Wahrheit, und nachdem sein Hauptwerk in fünf Abschnitten lauter Quellen menschlichen Irrtums aufgedeckt, behandelt es endlich im letzten „die allgemeine Methode der Wahrheit". Ja, nur in der *allgemeinen Methode* (vgl. hier zum Barock S. 392 ff.) findet er die Wahrheit, und ihr Kriterium, die Klarheit findet auch er vorbildlich in der klassischen Bindungs- und Ordnungswissenschaft des 17. Jahrhunderts, in der *Mathematik*, die auch er studiert hat, sodaß bedeutende Mathematiker ihn „wie ein Orakel" befragen und er noch auf dem Totenbett physikalische Auskunft gibt. Und auch er will eine „universelle Mathematik" zur Grundwissenschaft erheben — alles wie bei Descartes, nur noch konsequenter; denn nun überstrahlt ihm die objektive, allgemeine Klarheit der Mathematik weitaus das Selbstbewußtsein, von dessen Klarheit Descartes doch ausgegangen war. Malebranche aber bekennt die Wahrheit des Satzes $2 \times 2 = 4$ „mit völliger Klarheit" zu begreifen; doch „nicht klar erkenne ich jenes Etwas in mir, das sie begreift". Klar erkenne er die Bestimmungen des Quadrats; aber die Art seines Geistes, in der er die Idee des Quadrats besitze, sei ihm so unbekannt, daß er von ihr nichts entdecken könne. Kurz, er hat eine allgemeine Idee wohl vom Quadrat, aber nicht von sich selbst; wir sind uns selbst dunkel und unbekannt. So glänzt das Objektive, Allgemeine als Wahrheit vor diesem dunklen, leicht irrenden Subjekt, dessen Existenz doch auch ihm gewiß ist.

Wie aber kommt solch armseliges Subjekt überhaupt zu Objekten, wie kann es schauen? In dieser Spannung, dieser Hauptproblemstellung Malebranches bekundet sich wieder das *visuelle* Grundinteresse seines Jahrhunderts (vgl. S. 400 ff.). Er zieht sich wie Descartes von der Welt zurück, tritt in einen Orden ein, und der zarte und kränkliche Mann bleibt still in Gesellschaft („taciturne méditatif"), und er spekuliert in der Einsamkeit seiner Zelle, doch mit weitgeöffnetem Geistesauge. Denn er will schauen, aber reiner, allgemeiner, wahrer schauen, als die Sinne verstatten, die er wohl als praktisch für den Menschen schätzt; doch er will

eben über diesen praktischen Menschen hinaus zur Theorie, zur rationalen. Ihn interessiert die Körperwelt nur, sofern sie „begreiflich" ist (Stieler). Er schätzt den Gesichtssinn als den edelsten und für die Erkenntnis fruchtbarsten Sinn, der aber doch nicht geometrische Figuren sicher zu bestimmen vermöge. Malebranche will geistig schauen, will das Schauen des Schauens, die Methode, die *Ordnung* des Schauens fassen; er pflegt wie Descartes die Optik, die er speziell als physiologische fördert, und entnimmt ihr die Aufforderung, uns über die ungenügenden Sinnesdaten zu *rationaler* Erfassung der Objekte zu erheben, und so findet auch er in der Mathematik die Ordnungsformen der Gegenstände, und steigt durch sie zu reinerer Kontemplation, zur Vision der Ideen auf. Ja, seine Ideenlehre erscheint, wie Arnauld ihm vorwirft, als ein *vergeistigtes Sehen*, als ein „Gewahrwerden". Doch der große Träumer des Oratoriums, wie Voltaire ihn nennt, will mehr als Traum, er will Wahrheit schauen, und er findet sie nun in der *Bindung* der Schau ans *Allgemeine* und *Ganze*. Darum eben gilt ihm die Mathematik so hoch, weil sie die Allgemeintypen der Anschauung gibt statt der trügerischen einzelnen Sinnesdaten, weil in ihr das Allgemeine dem Besonderen bestimmend vorangeht; denn der Geist erkenne Partikulares erst am Allgemeinen. Darum zieht Malebranche wie Descartes die Dinge als Figuren, als Bildstücke in die allgemeine Ausdehnung zusammen, deren bloße Ausschnitte sie ihm sind, und darum faßt er noch radikaler als Descartes diese Ausdehnung wegen ihrer Allgemeinheit als unsinnlich, als geistig, als intelligibel. Darum eben entsinnlicht er unsere Körperwahrnehmungen zu mathematischen Beziehungen und läßt uns statt materieller Einzeldaten eine intelligible Ordnung und Schönheit erfassen. Ja, noch höher als Descartes reißt er sich vom Sinnlichen los, weil er die Erkenntnis höher, strenger *konzentriert* im *Universalen*, so daß es ihm überhaupt nur Erkenntnis in *Ideen* gibt und das wahre Sehen ihm nur möglich ist in der Vergeistigung zur Vision. Es gibt für ihn einfach überhaupt keine Erkenntnis des Einzelnen durch Einzelnes.

Wie kommt nun das Subjekt zu Objekten, der Menschengeist zu Körperbildern? Malebranche widerlegt alle Möglichkeiten: erstens, daß die Körperbilder uns von den Körpern selber, zweitens, daß sie uns aus der eigenen Seele, drittens, daß sie uns einzeln von Gott kommen könnten. Damit sind alle individuellen, alle Einzelerklärungen der Erkenntnis erschöpft. Weder aus den Sinnen, noch aus der Phantasie, noch durch das Wunder haben wir die Körperbilder, die Schauobjekte in uns; sie sind überhaupt nicht in uns, sie sind in *Gott*. Wir sehen nicht Körper, wir sehen nur Ideen, die in Gott sind, d. h. wir sehen nur *Allgemeines* im *absoluten* Wesen. „Wir sehen die Dinge in Gott." Wenn in der Seele dieses Jahrhunderts ein neugotischer Einheitsdrang mit der ererbten weltlichen Schaulust der Renaissance rang, so findet Malebranche den ersehnten Ausgleich in der höchsten transparenten Konzentration des Schauens. Wenn schon frühere Barockdenker Gott und die Erkenntnis im Bilde der Sonne feiern (s. S. 428. 465), so verkündet Malebranche erst recht Gott als unser einziges Licht, das die Geister erleuchtet wie die Sonne die Körper. „Saget nicht, daß ihr selbst euer Licht wäret", ruft er mit Augustin. Dieser herrliche Visionär, der bei verdunkelten Fenstern in der Zelle meditiert, sieht

nicht die steinerne graue Zellenwand vor sich, er sieht nur Gott als das allgemeine Gesichtsfeld, als den Spiegel, in dem uns alle Dinge erscheinen. Wenn wir nicht Gott sähen, würden wir nichts sehen. Gott trägt die intelligible Ausdehnung in sich, deren einzelne Modifikationen die verschiedenen Körperideen sind. Aber mehr, Gott trägt nicht nur die Erkenntnisobjekte, sondern auch die Erkenntnissubjekte in sich. Fremd, isoliert fallen sonst beide auseinander, ohne sich zur Erkenntnis zusammenzufinden. Da ist Gott allein der Mittler, der Retter der Erkenntnis. Er nimmt beide gleichsam in seine Arme auf und führt sie in sich zusammen. Gott ist „der Ort der Geister und der Ideen der Körper", und so vollzieht sich der ganze Erkenntnisprozeß im absoluten Wesen.

Ja, dieser „Träumer" ist in Wahrheit ein *eiserner* Geist, wie nur irgendein Generalissimus seines Jahrhunderts. Man muß sein Bild bei aller Zartheit in den festen Rahmen des Barock spannen. Nicht umsonst respektieren ihn Marineoffiziere als Autorität, wie er sich selbst für den Kriegshafen von Rochefort interessiert. Nicht umsonst stammt er als Sohn eines königlichen Sekretärs von zwei hohen Beamtenfamilien. Er will nicht nur wie Descartes kein Buch schreiben, sondern auch keins lesen, das von der Inquisition verurteilt werde; denn man müsse einer so feststehenden Autorität gehorchen. Als echter Geist der Restauration sucht auch er in der Welt Ordnung und Festigkeit, die ihm in Gott repräsentiert sind. Er haßt allen Streit, auch allen Disput, sucht Ruhe für das Leben und auch für das Denken in der Folge der Gründe, preist die Natur der Zahlen und die intelligiblen Ideen als unveränderlich, findet die „richtigen" Bewegungen und Willensregungen „geradlinig" und die Gerechtigkeit in der Liebe zur Ordnung. Wie nun damals mancher große Praktiker die äußere Disziplin gründlich betreibt bis zu tiefer Grausamkeit, so betreibt dieser Theoretiker die innere *Disziplin* gründlich bis zur Tiefe der *Metaphysik*. Die Gottesmetaphysik allein löst ihm alle Rätsel der Optik wie der Erkenntnistheorie; denn alle Erkenntnistheorie hängt als endliche am Unendlichen, Allgemeinen, Absoluten. Wie die Einzelbilder nur Modifikationen der allgemeinen intelligiblen Ausdehnung sind, die in Gott ist, so die Einzelgeister nur Modifikationen der allgemeinen göttlichen Vernunft. Alle Erkenntnis konvergiert so in Gott, ja Denken heißt überhaupt nur Gott erkennen. Doch mehr: auch Wollen heißt nur Gott lieben. Liebe zielt ja als Einigung auf das absolute Sein, Haß als Trennung auf das Nichts. „Wie all unsere besonderen Ideen nur Einschränkungen der Idee des allgemeinen Wesens des Schöpfers sind, so alle Begierden zu den geschaffenen Dingen nur Einschränkungen der Willensbewegung, die dem Schöpfer zustrebt." Ja, dem Schöpfer; denn wie alles Denken und Wollen sich in *Gott konzentriert* als dem einzigen *Licht* und *Ziel*, so konzentriert sich schließlich auch alles Handeln, ja alles Geschehen in Gott als der einzigen *Kraft* der Welt, alles in seiner Hand! In ihm leben, weben und sind wir, lehrt Malebranche mit Paulus. Aber er führt die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Menschen bis zum prinzipiellen Extrem. Nicht ich bins, der atmet und spricht, sondern ich atme und spreche trotz meiner. „Ohne Gott ist der Mensch in der Welt starr wie ein Fels und dumm wie ein Klotz." Man kann nur erkennen, wenn man Gott fragt und

Gott antwortet. Wenn Gott rede, habe der Mensch zu schweigen. Aber hat er dann nicht immer zu schweigen, da bei Malebranche Gott allein zu reden hat? Unsere Erkenntnis ist ja im Grunde dann nur empfangene Offenbarung, ist ein passives Gewahrwerden, Abspiegeln der göttlichen Ideen; selbst unsere Aufmerksamkeit bleibt als „natürliches Gebet der Seele“ nur ein Geschenk der Gnade. Und wir können keinen Finger rühren; denn keine Brücke, kein Kausalzusammenhang besteht zwischen Seele und Körper, aber — hier wächst der Occasionalismus erst zu *absoluter Konsequenz* — auch kein Kausalzusammenhang zwischen Körper und Körper. Es gibt nur *ein* Band aller Kreaturen, nur *eine* Ursache, nur *eine* Kraft der Welt, nur *ein* Aktivum zum absoluten Passivum der Welt: Gott ist es, der *alles*, alles wirkt. Ursache sein heißt Schöpfer sein. Wer also außer Gott noch weltliche Ursachen kennt, vergöttlicht die Kreaturen, ist ein Heide, der höchstens noch mit dem Herzen ein Christ sein mag, bis er sich ganz verstrickt in die Begierden der Welt. Ja, Fontenelle hat recht: ce système est plein de Dieu. Und Stieler hat recht, wenn er den Gesamtbau des Systems theozentrisch nennt.

Wahrlich, der konzentrative Absolutismus der *Restauration* erlebt in diesem feinsinnigen Denker einen Heldentriumph und duldet nicht mehr die Scheidungen und Verselbständigungen der Hochrenaissance, duldet nicht mehr des Telesius propria principia der Natur noch die zwiefache Wahrheit eines Pomponatius. Die *Vereinheitlichung* von *Glaube* und *Wissen*, um derentwillen sein Orden im 17. Jahrhundert gegründet ward, ist, wie schon der Titel dreier Schriften von Malebranche andeutet, das Ziel seiner Lehre. Er läßt weder die Vernunft gegen den Glauben streiten, noch den Glauben gegen die Vernunft. Er kennt keine „verdorbene Vernunft“ und keine göttliche Willkür, von der etwa die Weltgesetze abhängig wären und durchbrochen werden könnten. Nein, Gott könne nur gemäß seiner Vernunft handeln, von der auch die Wahrheiten abhängen, die selbst für Engel gültig sind, während Descartes sie von Gottes Willen abhängig setzte. Die Idee Gottes, sagt Stieler, ist bei Malebranche das Fundament des rationalen Systems, und die Verlegung aller Kausalität in Gottes Willen bedeutet bei ihm nur die Statuierung der strengsten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. In Ordnung und Gesetz sieht er Gott und läßt er uns Gott sehen. „Gott liebt die Ordnung unverbrüchlich“ und folgt ihr beständig; ja er ist eins mit der Weltordnung, mit der universalen Vernunft, mit der Garantie der ewigen Wahrheiten, mit der Herrschaft notwendiger Gesetze; er ist für Malebranche wie für sein Jahrhundert von Galilei und Kepler bis Newton wesentlich der Weltgesetzgeber.

Man hat Malebranche mit Denkern des 18. Jahrhunderts aus dessen drei Generationen verglichen. Man hat ihn mit Hume parallelisiert, weil er die Weltursachen aufhebt und den Zusammenhang der Einzeldinge der Erfahrung leugnet; aber er tut es ja gerade, um die *Kausalität*, die Hume leugnet, in Gott um so fester zu verankern und die absolute Ursache zur Allmacht über alle relativen zu erheben, und so ist dieser erzdogmatische Metaphysiker in seinem Extrem von Weltbindung gerade der *Antipode* des lösenden Skeptikers Hume. Man hat

ihn weiter wegen der intelligiblen Ausdehnung mit Kant verglichen. Aber Kant, dessen Geistesgestirn ja bewußt einmal in der Schrift von 1770 die Bahn von Malebranche kreuzt, zieht in entgegengesetzter Richtung und reißt alle Aktivität, alles Erkenntnislicht und synthetische Band samt den Raumformen ins Subjekt, dem der Denker des 17. Jahrhunderts all dieses gerade entzieht, um es vielmehr hoch über den von Kant so bereicherten Menschen im alles überstrahlenden *Objektiven* und *Absoluten* aufzuhängen, das Kant wieder gerade im Dunkel läßt. — Berechtigter ist der Vergleich des Idealismus von Malebranche mit dem des ihm ja schon zeitlich näher stehenden Berkeley. Aber hier hat bereits das Schicksal tragisch die Antwort gegeben. Es war gerade eine Debatte mit Berkeley, deren Aufregung Malebranches schwaches Herz zu Tode erschüttert haben soll — wie es schon einmal sich so heftig erregte in der Frühzeit des Denkers, in der Begeisterung der ersten Lektüre Descartes'. Kopf und Herz schlagen eben unserem Barockdenker zusammen, dem die Philosophie von Anfang bis Ende eine Sache des starken Affekts ist. Was ihn zuletzt in seinem Disput mit Berkeley so tötlich erregte, war dessen Leugnung der Körperwelt — es ist das absterbende 17. Jahrhundert, das sich hier gegen das aufkommende 18. wehrt, gegen dessen auflösende, subjektivistische und individualistische Grundrichtung, die in Berkeley zur Leugnung der ewigen Wahrheiten führt und Malebranches ganze Lehre vom Sieg der allgemeinen Ideen zerstört. Bei aller Vergeistigung, ja Vergöttlichung der Erkenntnis, bei der Malebranche die Körper als unerkennbar und unbeweisbar, unwirksam wie überflüssig ins Dunkel versinken läßt, hängt der Barockdenker doch zu sehr an der Objektivität und *Realität* der Welt, um ihre körperliche Existenz preiszugeben.

Man hat ihn inkonsequent gescholten und konnte verlangen, daß er die Körper entweder mit Berkeley ganz vergeistige oder mit Spinoza die Geister zugleich verkörpere. Aber dann müßte man auch *Platon* inkonsequent nennen, weil er die „nichtseiende" Materie durch einen „unechten Schluß" doch anerkennt. Und hat man nicht Malebranche den „christlichen Platon" genannt? Mehr noch als so viele andere im 17. Jahrhundert, das, wie jetzt Neubert (N. Jahrb. 1927) feststellt, *im Gegensatz zum 16. Jahrhundert* dem Platonismus zumal in religiöser Färbung in Frankreich günstig war, hat Malebranche diesen hochkonzentrativen Denker erneuert in seinem an der Mathematik sich aufrankenden Idealismus, und nicht minder Plotin erneuert in dem ganzen *subordinativen* und *intuitiven* Zug seiner auf Einheit, Allgemeinheit und Hochgeistigkeit, auf notwendige ewige Wahrheiten gerichteten Lehre, die ja überhaupt wesentlich eine *Ideenlehre* ist — so sehr, daß Malebranche die Ideen als die „wahrhaften Ursachen der Modifikationen des Geistes" erklärt und sie überhaupt, wie Cassirer sagt, immer deutlicher zu einem Eigenleben verselbständigt. Gewiß beruft er sich für die unbeweisbare Existenz der Körper wesentlich auf die Offenbarung; aber hat nicht auch Descartes ihre Existenz wesentlich auf die Wahrhaftigkeit Gottes abgestellt? Schließlich braucht Malebranche doch die Körper als dunkle Folie zum leuchtenden Gottesreich der Ideen, deren Geistigkeit, Einheit und Allgemeinheit doch etwas haben müssen, über dessen Tiefstand sie siegen und thronen. Tat-

sächlich bleiben ja bei Malebranche nicht nur die Körper, sondern wieder im Gegensatz zu Berkeley auch die Geister als menschliche, individuelle im Dunkel, und ihre Freiheit bleibt ausdrücklich „Mysterium", und trotz aller Widersprüche, die schon Arnauld hier wieder bei Malebranche fand, braucht er die Freiheit, wenn die Gottheit, wie auch wieder bei Platon, über aller Menschen Schuld strahlen soll. Es ist ein *heroischer Idealismus*, der in dem fast immer kranken, nur noch in „labor und dolor" lebenden Malebranche sich aufreckt über alle Körperlichkeit, äußere Güter verachtet, auch das Streben nach Ehren wie Orden und Marschallstab, selbst ein Kanonikat ablehnt, noch Poesie und Rhetorik als frivol hinter sich läßt, ganz ewigen Dingen zugewandt bleibt und noch in Fieberphantasien viel von Gott spricht. Die „Größe" der Idee des göttlichen Seins reißt ihn empor; denn die Idee der Größe erzeuge im Gehirn eine starke und nachhaltige Bewegung der Lebensgeister, die Idee der Kleinheit eine geringe, und der Geist verweile nur kurze Zeit bei Betrachtung dieser Idee. So spricht der pathetische Größensinn des Barock und der platonisierende *Höhenzug* der Restauration, der in Malebranche die Geister hoch über den Körpern schaut und die Welt, wie gleichzeitig in Mazarin und Ludwig XIV. den Staat, als hierarchisch-dynastische Subordination vorstellt und dazu die Einzelgeister wie die Körper rechtlos, machtlos und doch nicht schuldlos absinkend als Untertanen einstellt. Es ist ein dynamischer *Absolutismus* der Macht oder ein idealistischer des Wertes, aber noch kein totaler Absolutismus des Seins. Damit der Wert Wert bleibe und das Ideale ideal, ist die Welt erst im Wert, in den Ideen konzentriert, noch nicht im Sein, im Realen, dessen Unwerte als Körper und Schuld vielmehr draußen bleiben müssen. Verlangt man, daß Wert und Sein absolut eins werden, so kommt man zum Pantheismus, zum reinen Monismus Spinozas.

Spinoza

In ihm hat der Einheitsdrang des Jahrhunderts seine letzte Konsequenz erreicht, seinen stärksten Willen erfüllt. Es gilt hier weder Spinoza darzustellen noch ihn zu kritisieren, noch ihn zu erklären aus all den *Quellen*nachweisen, die ich alle anerkenne, um so mehr, je differenter sie sind. Doch was sind Gedanken, die man erbt? Vielleicht sind alle Gedanken schon vorgedacht, vielleicht noch kein Gedanke ganz ausgeschöpft. Gedanken sind Material, bestenteils Bausteine, doch auf das Bauen erst kommt es an. Aus der jüdischen Scholastik kam Spinoza her, deren Bedeutung für ihn Manuel Joël aufgezeigt hat, auch aus der stoischen Psychologie, deren Spuren namentlich Dilthey verfolgte, hat er empfangen wie aus der Weltliebe Brunos, auf den namentlich Sigwart hinwies, und überhaupt aus der Hochrenaissance, allerdings der spätesten, die an der Wende zum Barock bereits zum universalen Einheitsdrang einmündet. Schon vom Boden des 17. Jahrhunderts redet dann zu Spinoza (wenigstens nach den Parallelen zu seinem frühesten Traktat, wie sie Cassirer aufwies) ein Campanella, in dem sich erst recht die Naturphilosophie intuitiv auf die göttliche Einheit,

Macht und Notwendigkeit hin orientiert. Weiter redet hier zu Spinoza sein Jahrhundert in der protestantischen Scholastik eines Heereboord und Burgersdijk (nach Freudenthals Hinweisen), ferner in Bacon und noch stärker in Hobbes (wie Gebhardt, Tönnies u. a. zeigten) und am stärksten natürlich in *Descartes*, wenn auch Spinoza nicht, wie es nach Kuno Fischer scheinen könnte, nur als dessen Fortsetzung und ergänzende Korrektur erstand. Bach soll einst die Dissonanzen, die sein minder harmoniebedürftiger Zimmernachbar im Spiel stehen ließ, nicht ertragen und immer zur Auflösung gebracht haben. Aber so sind ja doch wohl Bachs Kompositionen nicht entstanden. Descartes und Spinoza philosophierten eben von Anfang an aus verschiedenen Bedürfnissen und Antrieben. Descartes sucht höchste Wahrheit und Spinoza *Seligkeit*, sucht schon nach dem Titel seines Erstlingstraktats des Menschen Glück und selbst in der Schrift über die Besserung des Intellekts das höchste Gut, für das ihm die Erkenntnis nur den Weg zeigt. Spinoza schreibt gleich dem Flamen Geulincx eine Ethik, während Descartes eine Kosmologie schreibt und im Ziel der Welterkenntnis mehr mit seinem Landsmann Malebranche zusammengeht.

Einen platonisch-hierarchischen Geistesstaat als klare Ordnung, als Aufbau des Barock sucht im Zeitalter des Absolutismus der hochstilisierende französische Rationalismus als seine Wahrheit. In den vom spanischen Absolutismus befreiten *Niederlanden* dagegen, deren Luft ja auch Descartes nicht ohne Wirkung gekostet hat, lebt noch am meisten die Renaissance fort mit ihrer ungebundenen Weltfülle, die aber nun im Expansionsdrang des 17. Jahrhunderts sich dynamischer ins Objektive, Reale auswächst, doch hier weniger in die pathetische Höhe als in die behagliche Breite, weniger sozusagen ins starke, starrende Knochengerüst als ins schwellende Fleisch. Auch hier bauscht der Zeitwind die Segel zur Ausfahrt ins weitere Leben, zur Mehrung an Schätzen, Bildern und Erkenntnissen. Handel und Kolonien, Hochschulen und Kunststätten blühen und glänzen. Das Leben entladet sich neben der großen öffentlichen Form auch am kleineren Stoff und in privater Sphäre. Die Kunst schmückt das Heim und malt den selbstbewußten Bürger. Von fremdem Machtdruck erlöst erblüht das Leben zu lachender Weltfreude. Im Gegensatz zum absolutistischen Frankreich, wo das Pathos der streng regulierten Tragödie den nur lächelnden Spott Molières übertönt, will hier, wo der Naturalismus den Stoff statt der Form barockmäßig steigerte, die stilisierende Tragik trotz Vondel nicht recht gedeihen neben der vorherrschenden, bis zur Posse breit auflachenden Komödie. Dieses „goldene Zeitalter" der Niederlande, die im Fürstenzeitalter allein bürgerlich blieben und gerade durch diesen Gegensatz groß wurden, doch eben groß nach der Breite statt nach der Höhe, muß man atmen hören in der Lehre Spinozas, in der ersten großen, ja größten Lehre der *Weltbejahung*, in dieser Lehre, die das Ideal von der Höhe und Ferne der Transzendenz ganz in die Immanenz, in die *Breite* der *Realität* austrägt und die Welt des Schauens zugleich der Idee des Denkens entsprechend findet, Gott ganz die Natur durchglänzen, ja sich in ihr ausglänzen läßt, so daß sie und jedes Ding in ihr in seiner Weise vollkommen ist und seinswert, und darum schauwert wird bis ins letzte, kleinste Weltstück — wahrlich, diese Lehre

ist das Programm oder doch die *Sanktion der niederländischen Malerei*. Ja, diese Lehre, der die Realität ausdrücklich schon eins ist mit der Vollkommenheit, diese Lehre reinster Anerkennung von Welt und Leben, der alles Positive, Tapferkeit wie Fröhlichkeit, Tätigkeit, Macht, Nützlichkeit, wie Wohlwollen und Liebe als solche schon gut und alles Schlechte, Irrtum, Leiden und schlimme Leidenschaft bloß negativ, bloß Minderung der Vollkommenheit, bloß unklare Existenz und unvollständige Erkenntnis und durch Klärung und Vervollständigung aufzuheben ist, diese Lehre, nach der Reue, Mitleid und sonst alle Traurigkeit verwerflich ist und nur vom Aberglauben geschätzt wird, diese Lehre, die den Freien und Weisen „an nichts weniger als an den Tod" und nur an das „Leben" denken läßt und so wie Rembrandt (nach Simmels Deutung) auch den Tod ins Leben einschlingt — wahrlich, diese Lehre konnte nur im Holland des 17. Jahrhunderts verkündet werden.

Die *Schauwelt* in ihrer ganzen extensiven, expansiven Stärke und Breite eroberte sich ihr Recht in diesem Jahrhundert, das ja das spezifisch „malerische" wurde, am meisten in diesem Lande, wo Descartes seinen visuellen Sinn noch stärkte und erst recht Spinoza. Er hing ja selbst im Mathematischen an der optischen Geometrie, mehr wie Descartes, der sie analytisch verrechnete und sie mehr nur als Vorbild hinstellte, während Spinoza nicht nur das cartesische System selber teilweise auf geometrische Methode brachte, sondern diese zur Weltmethode erhob. Wenn Descartes sich zeitweilig für Optik interessierte, so ward Spinoza sogar praktischer Optiker von Beruf und soll durch treffliche Brillen gar vielen Augen zu besserem Schauen verholfen haben. Man hat bei Spinoza, den Sigwart kunstfremd nennt, in dem aber doch nicht umsonst der schaufreudigste deutsche Weltverklärer Goethe seinen Philosophen fand, gar interessante Beziehungen zu Dichtern aufgespürt (Schlerath), ja zum Theater (Dunin-Bronikowski); noch lauter und lehrreicher aber sprechen hier die Tatsachen, daß nahe bei Spinozas Elternhaus *Rembrandt* [1]) wohnte, daß dieser Spinozas Lehrer malte, ihm auch sonst — nicht nur bei den von beiden besuchten Mennonitenkonventikeln — begegnet sein kann; ferner, daß Spinoza selber die Zeichenkunst trieb, ja sogar erwog daraus einen Lebensberuf zu machen, daß er ein von seinem Biographen Colerus eingesehenes Heft voller Kreide- und Kohlenzeichnungen hinterließ, daß er seine Freunde und (in scherzhafter Verkleidung) sich selber porträtierte, selber von andern mehrfach porträtiert ward, auch zweimal bei Malern wohnte — kurz, er lebte teilnehmend in einer ganzen Sphäre von *Bildlichkeit* und *Schaukunst*.

So tief eingetaucht in diese schaufrohe Weltlichkeit, in der das freie Holland lebte und leben ließ, ward Spinoza doch weder Künstler noch Genießer. In die

[1]) Als andersartige, aber schätzbare Ergänzung zu diesem vor Jahren niedergeschriebenen Spinozakapitel finde ich jetzt im Spinozafestheft der Kantstudien (1927) einen Aufsatz „Rembrandt und Spinoza" von C. Gebhardt, der fein den Barockstil in Spinozas nächster Umgebung kennzeichnet und in seiner Lehre als Prinzipien der Barockkunst Unendlichkeit, Entformtheit, Substanzialität, Potenzialität wiederfindet, speziell ihn noch mit Rembrandt in einer gewissen Mystik nach Art des Silesius einig findet.



lachende Breite seines Landes, seiner räumlichen Umgebung schlug der hohe, herbe Ernst seiner zeitlichen Geschichte. Die freie Horizontale seines Weltblicks ward durchkreuzt von der Vertikale eines Absolutismus, der Einheit und Notwendigkeit forderte. Im Lande der buntesten, bildlichsten Weltlichkeit wuchs er auf zugleich im strengsten, bildlosen, überweltlichen Monotheismus seiner angestammten Religion. Im Land einer bakchantischen *Ueberrenaissance* ward er geschult in rationaler jüdischer und später auch christlicher *Scholastik*. Im Lande jung erkämpfter, sich jauchzend auswirkender Freiheit litt er Verfolgung von Verfolgten, ward er verfehmt von seiner selber durch den spanischen Absolutismus vertriebenen Gemeinde und schließlich verfehmt vom gläubigen Fanatismus seiner ganzen Epoche. Wahrlich, *Weltsinn* und *Gottessinn*, *Freiheit* und *Zwang* schlugen aus seiner Raum- und Zeitsphäre um ihn und in ihm zusammen wie kaum in irgendeinem Menschen irgendeiner Zeit, und er brachte diese größten Gegensätze in sich zum tiefsten Ausgleich. Losgerissen von seiner angestammten Gemeinschaft und in der Zeit der stärksten Glaubens- und Lebensbande abgelöst von aller Menschheit ringsumher, stand er allein und hat doch gerade aus tiefster Freiheitssehnsucht universalste Hingabe, stärkste Bindung an Gott und Welt verkündet. All seine Sphären klangen in ihm zusammen, Stimmen aus Palästina, Portugal und Holland, aus Scholastik, Renaissance und Barock, Stimmen aus Religion, Kunst, Wissenschaft und Staat, Entfaltungen von Freiheit und Zwang, von Vernunft und Gläubigkeit, von Buntheit und Einheit, von Anschauung und Abstraktion — aber er ward nicht eine eklektische Zusammensetzung, ein errechenbares Produkt aus allen diesen *Differenzen*, sie wurden ihm vielmehr Lebensstoff, dessen Gegensätze er zur *innersten Einheit* bringt. Und was er aus ihnen ausrang, lebt überzeitlich fort und leuchtet, wie heute noch die Farben Rembrandts leuchten.

Doch gerade, weil er seine Sphäre, ja sein Jahrhundert zum vollen Ausdruck, zur höchsten Konsequenz, zum extremen Fazit bringt, schreckt es vor ihm zurück, als hielte er ihm im Spiegel ein Medusenantlitz vor, wie eben schon mancher von seiner eigenen Konsequenz betroffen ward. Die *drei Dimensionen, die das Jahrhundert* so hoch, breit und tief in Gott, Natur und Seele ausgespannt, hat er zur intensivsten *Einheit des Weltbildes* zusammengeschlossen, gerade weil er die von jenem gesuchte universale Einheit des Absoluten nicht als äußern Zwang, sondern als innere Wahrheit und Notwendigkeit erlebte aus der Freiheit seiner Seele. Gerade weil er den ganzen *inneren, ewigen Absolutismus* will, kämpft Spinoza gegen den äußeren, einzelnen, zeitlichen. Gerade weil er im Denken die höchste Notwendigkeit sucht, kämpft er für die *Freiheit des Denkens*, das solche verkündet, gegen den Willkürzwang, der es von außen bindet. Sonderbar erscheint es, ja widerspruchsvoll, daß nicht etwa ein Mann ganz aus absolutistischer Sphäre und Lage den absolutistischen Einheitswillen des Jahrhunderts vollendete, sondern einer in der gegenteiligen Situation, ein gerade vom Zwang verfolgter, ja der isolierteste Freigeist im freiesten Lande Europas. Doch einem Absolutisten war eben der Absolutismus schon äußerlich gegeben; erst aus dem Gegensatz konnte er zum inneren Problem, zur universalen Aufgabe werden.

So tritt nun der größte neuzeitliche ***Einheitsfanatiker*** der Philosophie für ihre Freiheit ein.

Ist etwa Spinoza im theologisch-politischen Traktat ein Toleranzverfechter, der für ein Nebeneinander verschiedener Religionen Raum fordert, wie im 16. Jahrhundert ein Morus oder Bodinus, im 18. ein Lessing oder Mendelssohn? Nein, er fordert weniger Freiheit *in* der Religion und für die Religion als Freiheit *von* der *Religion* und *für* die *Philosophie*. Dazu nimmt er der Religion die äußere Macht, die er wesentlich als staatliche gelten läßt, erkennt aber die Religion wohl als innerlich bindende Macht an, gerichtet auf „Pietät" und „Gehorsam". Spricht so ein bloßer Kritiker und Aufklärer? Er kritisiert, ja bekämpft als das Gegenteil der Religion wesentlich die Selbstsucht, zumal wenn sie unter der Maske der Religion auftritt in eitlen, habsüchtigen, streitsüchtigen, verfolgungssüchtigen Eiferern. Er bekämpft eben in der Religion aus seiner Philosophie heraus alles Partikulare, Exklusive, Scheidende und läßt Religion nur gelten als *universale Liebe* und Hingabe an Gott, an die Menschen, an das Weltgesetz, eben als höchste, *allgemeinste Bindung*. Statt des Zeremonialgesetzes gilt ihm daher als göttliches Gesetz die ewige Ordnung der Dinge, die natürlich keine partikularen und zeitlichen Eingriffe, keine Wunder kennt. Die Erwählung des Volkes Israel gilt ihm darum nicht als religiöse, nur als politische Glaubenssache und die Bibel nicht als Lehrbuch geoffenbarter Wahrheiten, sondern als historisches Buch, das von *einem* späteren Verfasser herrührend (auch hier noch die Einheitstendenz!), aus den gegebenen Bedingungen von Zeit und Volk ebenso kausal zu erklären sei wie irgendeine Naturerscheinung. Damit ist allerdings die Religion recht eigentlich säkularisiert, ihre Transzendenz zurückgenommen in die weltliche *Immanenz*, in die Einheit des Seins, ihre Verkündungen insgesamt an die *Kette der Weltordnung* gebunden, ihr idealer und darin sich absondernder Absolutismus in einen universalen und zugleich realen Absolutismus aufgehoben. Ist damit nun wirklich die Freiheit proklamiert für die Religionen oder wenigstens für das Verhältnis von Religion und Philosophie? Nein, im Grunde wird hier nur *eine* Religion anerkannt (höchstens mit historischen Stufen) und diese eine, noch bindender als bei Malebranche, zur Einheit gebracht mit der Philosophie im absoluten *Pantheismus*.

So ist vielleicht Spinoza eine irreligiöse Natur, ein rationalistischer Aufklärer, der nur die Religion vergewaltigt durch die Philosophie und schließlich das Glauben ins Denken, Gott in die Welt auflöst oder doch in den Menschen aufhebt? Nichts wäre verkehrter als solche Annahme, die Spinoza ins 18. Jahrhundert verschieben würde, an die Seite eines Reimarus oder Voltaire. Er lehnt es ja ausdrücklich ebenso ab, der Bibel durch die Vernunft Gewalt anzutun, wie umgekehrt der Vernunft durch die Bibel. Tatsächlich ist Spinoza so wenig als reiner *Rationalist* zu verstehen wie als reiner *Mystiker*, sondern nur als Kreuzung, Durchdringung von beiden. Die reine ratio hätte ihn nie so zwingend auf Gott, ja auch nur auf die *Einheit* geführt, da das Denken ebenso sehr ein Scheiden wie ein Verbinden ist. Die Einheit ist bei ihm nicht erdacht, nicht mittelbar erschlossen, sondern unmittelbar erlebt, erschaut als Gott. Die *Intuition* ist

ihm nicht nur das Ende, sondern zugleich der Anfang der Erkenntnis, und die Intuition geht ihm über die ratio, darum noch nicht gegen sie, wie es unsere Rationalisten an ihr rügen und unsere Irrationalisten an ihr preisen. Nein, in der wahrhaft verstandenen Intuition schlagen eben Denken und Schauen, Denken und Leben, Logik und Mystik in eins zusammen, und wer solche Intuition nicht faßt, kann Spinoza nicht fassen, der von ihr lebt. Er ist der *Antipode der Aufklärer*, die vom Menschen ausgehen, Gott leugnen oder erklügeln. Er, der wie in einem großen Kloster aufgewachsen im dogmatischsten, zeremoniellsten, fanatischsten aller Zeitalter, in der Neuscholastik, in der Restauration, dazu in einer Stammesgemeinschaft, die ganz erfüllt ist von der einen ungebrochenen Gottesmacht und die sich als Priester- und Märtyrervolk, ihren Glauben als ihr Schicksal empfand, und er selber geschult in dieser Religion, die statt der Dogmen Gesetze hat und die nicht nur den Glauben, die mehr oder minder alle Lebensformen regelt in der Heiligung durch den einen Gott — ja, dieser Spinoza, der sich so von früh auf durch Abstammung, Erziehung, Schulung und Zeitstimmung, durch alles, was zu ihm sprach, *an Gott gebunden* fühlte, er war berufen, die *Universalität Gottes* zu verkünden und die Gesetzlichkeit als Weltmacht, die göttliche Weltordnung gleichsam als das Weltzeremonial. Es ist nicht Unglaube, es ist eher ein *Ueberglaube*, dem Gott *überschwillt in die Welt*, und Gott in der höchsten Expansion, deren nur das Barock fähig ist, muß da als Allmacht alles umfassen.

Spinoza ist schon von früh auf ganz eingetaucht in Gott, und da ihm Gott die Wiege seines Denkens ist, so findet er es selbstverständlich schon in seinem *frühesten Traktat*, nicht wie Descartes vom Selbstbewußtsein, sondern von Gott auszugehen. Wenn er dort erst die cartesischen Beweise vorbringt, so hebt er sie schließlich auf, um in der Intuition die unmittelbare Erkenntnis Gottes in der Vereinigung mit ihm zu lehren. Ja, er ist in dieser Frühschrift so voll von Gott, vom *religiösen Absolutismus*, daß er die Erkenntnis wesentlich als reines „Leiden" und den Menschen als „Sklaven Gottes" nimmt. Nie vielleicht gab es einen Denker, dem Gott weniger der Beweise bedurfte, dem Gott so selbstverständliche Grundtatsache war wie diesem Spinoza. Er hätte mindestens wie Descartes eher an der Welt wie an Gott gezweifelt, und er konnte darum ebenso als „Akosmist" (Hegel) wie als Atheist verstanden oder vielmehr mißverstanden werden; denn er ist auch schon in der Frühschrift (resp. in ihrem dialogischen Einschub) ebenso erfüllt von der ewigen unendlichen Natur wie vom Dasein Gottes, und der absolute Universalismus, in dem sein Gottes- wie sein Natursinn zusammentreffen, quillt hier so primär und unmittelbar, daß noch die mystische Intuition deutlich vortönt.

Die Formung dieses Inhalts, die aktive Macht des Denkens, die konstruktive Kraft der Vernunft, offenbart erst der *nächste Traktat* über die Verstandesverbesserung, in dem Spinoza zu der Zeit, da er Hobbes las und Descartes bearbeitete, von beiden im Streben nach logisch *kausaler* Ableitung und *bindender* Ordnung bestärkt ward. Da geht er hier zwar wie jene vom Menschen aus, aber von dem sehnsuchtsvoll nach dem ewigen wahren Gut die Arme ausbreitenden

Menschen, der nun von den schwankenden Einzelgütern in fester Bindung als „geistiger Automat" heraufgeführt wird zu dem jetzt als Ordnung begriffenen universalen Absoluten und seine Liebe befriedigt findet in dem einzig wahren Gut als dem *Einen*, das not tut, in der Erkenntnis des Naturzusammenhangs, der *Weltordnung* als der Vereinigung unseres Geistes mit Gott; denn „die Erkenntnis der Einheit ists, die den Geist mit der Gesamtnatur verbindet". Geht nicht solche *Vereinheitlichung*, Verabsolutierung schon weit hinaus über Descartes? Der Mensch als „geistiger Automat" wie als „Sklave Gottes" stimmt eher zu den gleichzeitigen Lehren der Occasionalisten. Und Spinoza bindet doch hier schon den Menschen an die Natur und die Natur wie den Geist an Gott. Wann war er überhaupt Cartesianer? Im frühesten Traktat gewiß nicht, und als er zu didaktischen Zwecken Descartes' „Prinzipien" in die von diesem selber schon angeregte mathematische Form umgoß, war er sich klar darüber, daß er ihm kein Sonderdasein der Natur und keinen Sonderwillen des Menschen zugeben konnte. Gleichzeitig sucht zwar der Traktat über den Verstand noch in der cartesischen Richtung den Weg vom Menschen zu Gott; aber er kommt nicht zur Vollendung.

Der echte Weg Spinozas geht in der umgekehrten Richtung und vollendet sich erst in der *Ethik*, dem *deduktivsten* und darum echtesten Buch des Jahrhunderts. Der Titel stimmt da nur für das Ende, für die Mündung des Weges, für die letzte Folge; denn die Ethik steht hier ganz im Banne der Metaphysik. Das ethische Ziel, die menschliche Freiheit wird erst das Thema des letzten, des 5. Buchs; ihre Voraussetzung gibt das Thema des 4., die Ueberwindung der menschlichen Knechtschaft, die wieder eine Folge der Leidenschaften ist, deren Natur im 3. Buch behandelt wird und selber wieder aus dem menschlichen Geist — dem Thema des 2. Buchs — abzuleiten ist, der endlich selber nur aus dem Thema des 1. Buchs zu erfassen ist, aus dem Wesen Gottes. So wird die Erfüllung der menschlichsten, persönlichsten Sehnsucht, die menschliche *Freiheit* ganz aus der höchsten *Bindung* hergeleitet, aus dem Absoluten. Was Bacon und Descartes wie Galilei und Kepler anstrebten als Macht der Methode, die strenge Vereinheitlichung und Verkettung, die *Systematisierung* der Erkenntnis — hier ist sie durchgeführt bis zum Letzten. Die *Mathematik*, die als die deduktivste, am strengsten bindende Wissenschaft dem Jahrhundert zur Idealwissenschaft ward (vgl. S. 392 ff., 401, 430 ff.), gibt hier nicht nur das Vorbild der Methode, sondern die *Methode selbst*. Gleich einem alten Lehrbuch der Mathematik schreitet diese „Ethik" aus in den Ketten der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien, Scholien, Lemmata und Postulate. Gleich einem Heere Wallensteins oder Turennes marschiert dieses *eisernste* Buch des eisernen Jahrhunderts unter dem Marschallstab des Absoluten in strengster *Disziplin* und starrster Rüstung. Aber das Mathematische ist hier mehr als Vorbild, mehr auch als Methode, mehr als der schwere Panzer, in den etwa nur ein ihm fremder Inhalt gepreßt wäre. Man verkennt diese ganze Lehre, wenn man das Mathematische nur äußerlich nimmt als eigentümliche Mode oder Marotte des Jahrhunderts. Die *strenge Bindung*, die absolute deduktive Not-

wendigkeit ist nicht bloß der Ausdruck, ist geradezu der *Inhalt* dieser Lehre, die als *konsequenteste Einheitslehre* die tiefste Einheit auch von Form und Inhalt bietet und darin klassisch ist; denn es ist nun einmal das Kennzeichen aller Klassik, daß sie Form und Inhalt zum vollen Ausgleich bringt. Diese Lehre lehrt nicht etwas im System, auch nicht als System, sondern sie lehrt *das System* als solches; sie lehrt die Welt als reine Deduktion, als absolute Ordnung, als strenge, reine Konsequenz. Sie erfüllt am meisten den Wesenstrieb und Geistesberuf dieses bindenden Jahrhunderts; denn sie vollendet die *Konzentration der Welt im Absoluten*. Sie vergeistigt die ganze Dynamik des *Barock*, indem sie die Welt als nackten Gehorsam darstellt, als bloße Folge des Absoluten.

Ja, diese absolutistische Kettenfolge des Systems, diese Vollendung der Begründung ist für Spinoza so wesentlich, daß er hier sogar nicht einmal mit Gott beginnt, diesem *Inhalt* des Absoluten, sondern mit dem obersten Formalbegriff aller Begründung, mit dem Anfangspunkt, dem ersten Kettenring aller Systematik, mit dem Grund der Gründe, der, weil alles andere aus ihm folgt, selber nur seine eigene Folge, sein eigener Grund sein muß, *causa sui*. Es ist wieder bezeichnend für das pandynamische Jahrhundert, daß hier die Kausalität vorangeht, nicht die Substanz, in deren Betonung man bei Spinoza nur einen aristostelisch-scholastischen Archaismus erblicken wollte. Aber er hat in der *Substanz* eben nicht das statisch Starre, sondern das Selbständige, das Souveräne, im Sinne des Barock, eben das *Absolute* betont im wieder dynamischen Contrast zum Relativen als Abhängigen. Und er hat im Gegensatz zu Aristoteles, ja über Descartes hinaus das Substantiale gerade reduziert auf ein absolutes Grundwesen; er hat die Welt gerade *entsubstantialisiert*, Geist und Körper entdinglicht, ja, er hat die ganze Welt konzentriert als *ein Ding* und alles andere als bloße Eigenschaften und Zustände darauf bezogen. Er hat dabei das Weltsystem gerade nicht statisch substantiell als Stufenreich von Wesenheiten aufgefaßt, sondern funktional als Folge — die *Welt* nichts als *Folge Gottes*! In Gott als einzigem Weltinhalt fallen nun all die dazu in 8 Definitionen vorangestellten Formalbegriffe des Systems zur Einheit zusammen: Gott = causa sui = frei resp. notwendig = unendlich = ewig = Substanz, woraus dann alles Übrige als bloße Attribute und Modi folgt. So ist alles darauf angelegt, die formal auf die Einheit des Systems zugespitzten Begriffe in Gott als materialer Einheit zu konzentrieren. So geht der erste Beweisgang auch sogleich auf Gott als einzige Substanz. Dieser Beweis ruht ja auf dem Auszeichnenden der göttlichen Substanz, der *Unendlichkeit* ihrer Attribute. Das bedeutet zunächst, daß der Unendlichkeitscharakter, den Bruno an der Welt und Descartes an Gott betont, bei Spinoza an Gott *und* Welt hervortritt und darum die Einheit von Gott und Welt bezeugt. Gott strahlt ihm solche unendliche Fülle aus, daß er sich zur Welt entfalten muß, und die Welt, die unendliche, schließt sich ihm so zur Einheit zusammen, daß sie in Gott münden muß. Das Eine und das Unendliche schlagen eben im *Universalen* zusammen, von dem Spinoza erfüllt war wie kaum ein Mensch vorher und nachher.

Es mag uns rätselhaft erscheinen, aber in Spinozas Seele rauschen die Stim-



men von Jahrhunderten, ja von Jahrtausenden zusammen, klingen Maimonides und Bruno, ja Moses und Rembrandt wie in einen Ton zusammen. Im überschwellenden *Barock* verschmelzen wie Gotik und Renaissance das höchste Glauben und das weiteste Schauen, schlagen die himmlische und die irdische Universalität ineinander, der absolute Gottessinn und der absolute Weltsinn. Im Zug zum Ganzen, zum Vollendeten einen sich das Unendliche an Wert und das Unendliche an Sein, das *Idealste* und das *Realste*. In seinem Gott faßt Spinoza das ens realissimum der Scholastik; aber er zieht die letzte Konsequenz daraus: die maximale Realität ist eben die totale Realität. Ist Gott das denkbar Größte, so ist er eben alles — so hatte schon im parallelen 15. Jahrhundert der Cusaner geschlossen und damit die philosophische Renaissance, die Verweltlichung Gottes eingeleitet; denn gerade in seiner höchsten universalen Ausspannung schlägt Gott in Welt um. Auch das 13. Jahrhundert und in Anselm schon das 11. haben hier vorgearbeitet im ontologischen Gottesbeweis, der mit der Idealität die Realität, mit der gedachten Vollkommenheit die Existenz gegeben findet, d. h. sie im bloßen analytischen Urteil gewinnt, also Gott aus der bloßen Definition beweist. Für Spinoza steht die Realität Gottes fest als extrem analytisches Urteil, d. h. als tautologisches. Denn Gott ist ihm einfach die Realität selber. So braucht er Gott nicht zu beweisen, sondern nur zu definieren, und die *Definition Gottes* ist ihm die absolute, totale *Realität*, ist ihm die Welt. Seine ganze Lehre ist nur eine Deduktion der Welt als Analyse Gottes. Oder anders ausgedrückt: seine ganze Lehre ist nur die *Monumentalisierung des ontologischen Gottesbeweises* zum System, ist nur Folgerung aus dem (auch dem Cusaner bekannten) Grundwesen, dessen Gedachtsein das Sein, dessen Essenz die Existenz enthält.

So ontologisch eben definiert ja Spinoza den Ausgangspunkt seiner Ethik, die causa sui. Aber nicht nur seine erste, sondern seine durchgehende Voraussetzung ist die *Einheit von Denken und Sein*, d. h. seine ganze Lehre ist eigentlich Onto-Logie. Zwar bei ihm selber ist es nicht zu lesen; aber wer sich nur an die Worte hält, wird einen Spinoza oder sonst einen Denker nur philologisch, nicht philosophisch erfassen; erst, wer den stillen Untergrund, die allgemeinste schweigende Voraussetzung ihrer Lehre aufgräbt, faßt sie in ihrem Wesen und zugleich in ihrer Einseitigkeit, ihrer Problematik, faßt den Hebel zu ihrer Ueberwindung. Dieser stumme, unterirdische, aber in hundert Sätzen ausstrahlende Ursatz Spinozas ist eben die absolute Einheit von Denken und Sein. Sie gibt den geistigen Grundsinn dieses konzentrativen Jahrhunderts, die höchste *dogmatische Vereinheitlichung* der Erkenntnis, in der das Denken vertrauensvoll das Sein umschlingt, so wie das entgegengesetzte Extrem, die absolute Scheidung von Denken und Sein die Skepsis ergibt, die aber dieses gerade nach Montaigne und vor Bayle ablaufende Jahrhundert nicht recht aufkommen ließ. Die absolute Einheit von Denken und Sein geht zusammen mit der Einheit von Idealität und Realität, von Gott und Welt, eben als Einheit der höchsten Essenz mit der totalen Existenz. Und diese Einheit von Denken und Sein kommt nicht nur in der ersten Definition zum Ausdruck, sondern in dem ganzen Bau des Systems,

das ja insgesamt auf kühner *Identifizierung* beruht, auf einem schon in der ersten Definition anklingenden, immer wiederholten *sive*: deus sive natura, deus sive omnia attributa eius, causa sive ratio, welche Vereinigung von Seinsgrund und Denkgrund erst die antiontologische Aufklärung in Crusius und Kant zerstörte.

Spinozas ganze Lehre dagegen ist *Ontologie*, ist Realisierung von Begriffen, Ableitung der Welt aus bloßen Definitionen, Deduktion aus weiteren ausgesprochenen Voraussetzungen, aus *Axiomen*, die sich nun geradezu als eine fortlaufende Proklamation der Einheit von Denken und Sein erweisen. Man nehme die beiden ersten Axiome. 1. Alles, was *ist*, *ist* entweder in sich oder in einem Andern. 2. Was nicht durch Anderes *begriffen* wird, muß durch sich begriffen werden. Aber wenn es nun gar nicht begriffen wird und doch ist? Diese mögliche Differenz von Denken und Sein hat unser dogmatischer Ontologe übersehen, der eben in der Folge vom 1. zum 2. Axiom sichtlich die Parallelität von Sein und Begriffenwerden als stillschweigende Voraussetzung einschiebt. Dasselbe gilt für das Verhältnis des 3. und 4. Axioms. Jenes bindet die Wirkung an die Ursache für das Sein und dieses tut dasselbe für das Erkennen, das eben wieder mit dem Sein parallel geht, obgleich doch im Erkennen (anders als im Sein) auch die Ursache aus der Wirkung folgen kann. 5. Axiom: Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch nicht durch sich gegenseitig erkannt werden, d. h. wo die Beziehung im Sein fehlt, fehlt sie auch im Denken. 6. Axiom: die wahre Vorstellung muß mit dem vorgestellten Gegenstand übereinstimmen, d. h. ja eben, die Wahrheit besteht in der Einheit von Denken und Sein, die nun auch durch das letzte Axiom nur in negativer Wendung gefordert wird: alles, was als nicht existierend *gedacht* werden kann, schließt in seinem Wesen seine *Existenz* nicht ein, d. h. was im Denken nur möglich ist, ist es auch im Sein.

Dies ist der negative Gegenbegriff zu *Gott*, der eben die positive Einheit von Essenz und Existenz ist, d. h. die reine *Einheit von Denken und Sein*. Und eben weil diese absolut ist, muß Gott *alles* sein, muß alles Andere nur an oder in Gott sein. In Gott ist Essenz = Existenz, Wesen = Sein, und da es nur *ein* Sein gibt, gibt es nur *ein* Wesen, das Gott ist, so daß alles andere nur seine Erscheinung ist. Den *Dingen* wird die Wesenhaftigkeit, die volle Realität, das *Mark der Existenz ausgebrochen*: sie verflüchtigen sich, veroberflächlichen sich, ausgehöhlt zur bloßen Erscheinungsfolge des einen Absoluten, zu seinen bloßen Modulationen, gleichsam zu seinen Farben — ist das nicht die gegebene Philosophie des *Barock*, dessen Stil (vgl. S. 413 ff.) die Dominante sucht, den Einheitspol in der Flucht der Erscheinungen, das Herrschende in der Fülle der Repräsentationen, das Vorstechende im Reichtum der Impressionen, ist es nicht die gegebene Philosophie des *malerischen* Jahrhunderts im malerischsten Lande, die Philosophie des dort und damals blühenden Kolorismus, die Philosophie *Rembrandts*, dem die Dinge zerfließen als bunter Ausdruck eines durchschimmernden einheitlichen Wesens? Der strenge jüdische Monotheismus mag Spinozas Monismus geschärft haben, aber jener bleibt vertikal gerichtet bis zur dualistischen Transzendenz, und

dieser ladet sich horizontal aus in die Breite der Immanenz wie in die niederländische Ebene, die zur Gesamtschau einladet, in der die Vielheit sich nicht zu hellenischer Vielgestaltung kristallisiert, sondern sich auflöst in bloße malerische Farbenbuntheit eines Gesamtbildes, in bloße Ausdrucksfülle eines unendlichen Schauwesens. Ja, die Welt wird zum Ausdruck Gottes in diesem bildnerisch und sprachlich ausdrucksvollen Jahrhundert (vgl. S. 380), und Spinoza war nicht umsonst zugleich Zeichner und polyglotter Grammatiker. Gott, als einzige *Substanz*, ist ihm gleichsam das einzige *Substantiv*, zu dem alles Andere sich nur als seine Adjektive, Verben und Adverbien verhält. Die *Attribute* sind ihm wie verschiedene Namen Gottes (wie „Jakob“ und „Israel“), man könnte deutlicher sagen, sie sind die *Sprachen* Gottes, und die *Modi* deren Wörter, von denen darum jedes in verschiedenen Attributen doch dasselbe *ausdrückt*: una eademque res duobus modis expressa. Der dynamische Geist sucht Ausdruck wie Ausspannung des einen Absoluten, sucht Realisierung des Idealen, und deren letzte Konsequenz zieht eben Spinoza in der Verweltlichung Gottes, im absoluten Sein des absoluten Gedankens. Erst aus der vorausgesetzten Einheit von Denken und Sein sind nun auch Substanz, Attribut und Modus in ihren Bestimmungen und ihrem Verhältnis bei Spinoza zu begreifen. „Substanz ist, was in sich ist *und* durch sich begriffen wird.“ Modus ist, „was in einem andern ist, durch das es *auch* begriffen wird“. Wieder wird in beiden Definitionen das völlige Zusammengehen von Sein und Begriffenwerden vorausgesetzt, als ob keinerlei Möglichkeit in Frage käme, daß ein in sich Seiendes auch durch Anderes, ein in einem Andern Seiendes auch durch Weiteres als dieses zu begreifen wäre.

Bei der Definition des *Attributs* endlich ist es eben dieselbe grundlegende Voraussetzung Spinozas, die da Mißverständnisse und dadurch jene bekannte Debatte zwischen Kuno Fischer und Joh. Ed. Erdmann verschuldet hat. Attribut heißt, „was der Verstand von der Substanz gleichsam als ihr Wesen konstituierend auffaßt“. Da mußte die Streitfrage entstehen, ob damit das Attribut als „Kraft der Substanz“ oder als „Brille des Verstandes“, real oder ideal, objektiv oder subjektiv, kurz als *Seinsweise* oder als *Denkweise* zu verstehen ist. Aber Attribut ist eben *beides*, weil für Spinoza Sein und Denken eins sind. Substantielle Realität und Verstand gehören beide zum Attribut, wie auch Lehrsatz 9 bezeugt: der Verstand faßt in den Attributen Realitäten der Substanz. Für den absoluten Ontologen Spinoza gibt es nun einmal kein Denken, das nicht Sein faßt, und kein Sein, das nicht vom Denken erfaßt wird. Ja, jener Beweis für die Einzigkeit der Substanz und damit die ganze Lehre von der Einheit Gottes mit der Welt beruht tatsächlich auf dieser *petitio principii*: Gott müsse die einzige Substanz sein, weil er *alle* Attribute habe und es nicht zwei Substanzen von demselben Attribut geben könne. Warum nicht? Weil sie dann ununterscheidbar wären — eben für den Verstand. Aber warum müssen die Unterschiede des Seins durchaus schon aufhören, wo die Unterschiede des Denkens aufhören? Das principium *identitatis indiscernibilium* steht und fällt mit der Einheit von Denken und Sein, ja ist nur ein Ausdruck dieser Einheit.

Wieder ist es erst Kant, der diese ontologische Kernlehre des 17. Jahrhunderts aufhebt, die in dessen *Einheitsdrang* wurzelt.

Daß so wirklich das *Attribut* in der Einheit von Denken und Sein, zwischen Subjektivität und Objektivität in der Schwebe bleibt, ergibt sich auch aus einem noch bekannteren Zwiespalt, der aber nicht erst bei Spinozas Interpreten aufbricht, sondern bei ihm selber gegeben ist: zwischen der Zweizahl und der unendlichen Zahl der Attribute. Vom Standpunkt des denkenden Subjekts, des erfassenden Verstandes aus sind eben nur *zwei* Attribute gegeben, aber objektiv, real für die göttliche Substanz sind *unendliche* gefordert. Und diesen Zwiespalt wollte und konnte Spinoza nicht lösen, weil er sonst die Einheit von Denken und Sein hätte aufgeben müssen. Aber er braucht diese *Einheit* vom Absoluten bis zum Einzelnen. Gott selber ist die Einheit des Logischen und Realen, d. h. sein Wesen und sein Dasein sind *dasselbe* (Lehrsatz 20). Auch sein Wesen und seine Macht sind *dasselbe* (Lehrsatz 34), und diese reale Dynamik seines logischen Wesens wirkt nun auch auf die Dinge fort; denn Gott ist die wirksame Ursache *zugleich* vom Wesen wie vom Dasein der Dinge (Lehrsatz 15). So erstreckt sich die Einheit von Denken und Sein auch auf alle Einzeldinge der Welt.

Aber wie kann sie im Einzelnen der Welt durchgeführt werden? Hier offenbart die petitio principii der Einheit von Denken und Sein den letzten und tiefsten Grund der mathematischen Methode Spinozas, die ihm eben mehr als Methode ist, den Grund auch, aus dem er noch spekulativer an der *Geometrie* hängt als die schon mehr exakt zählende Naturforschung eines Galilei oder Descartes. In der Geometrie wird eben die *Einheit von Denken und Sein* evident, wird sie am reinsten intuitive Gewißheit; in ihr wird das Abstrakte zugleich anschaulich, das Konstruierte zugleich real, die Idee zugleich Figur. So löst die Geometrie das quälende Rätsel und die große Aufgabe des Jahrhunderts: die Realisierung des Idealen, die Korrespondierung von Geist und Körper, d. h. wieder von Denken und Sein — in der Geometrie ist sie erreicht, ist der *parallelistische Monismus* unmittelbar gegeben, und so stellt die Geometrie nicht nur die *Form*, sondern auch den *Inhalt* der Lehre Spinozas dar. Er versteht aus der Geometrie nicht nur wie Galilei die Naturgebilde (s. S. 433), sondern in ausdrücklichen Vergleichen auch das Verhältnis von Gott und Welt, Geist und Körper, Freiheit und Notwendigkeit, kurz er macht die Geometrie zum Schema der Weltauffassung, führt ihr Prinzip zur Geistes- und Weltherrschaft, ja zur *Apotheose*. Die Welt folgt ihm aus Gott so notwendig, wie aus dem Dreieck die Winkelsumme von zwei Rechten; Gott ist für die Weltfolge so freie und zugleich so unabänderliche Ursache, wie der Kreis für die Gleichheit seiner Radien, und so wenig wie für diese und sonstige mathematischen Verhältnisse gibt es für die Welt und in ihr irgendwelche Zwecke, die eben nur der Mensch sich einbildet. Der Mensch selber aber ist von Affekten bewegt, die „wie Linien, Flächen und Körper" zu behandeln sind, und er ist zugleich Geist und Körper wie der Kreis zugleich Idee und Figur. Ja, seine ganze Philosophie findet Spinoza so notwendig, so evident wie jene Winkelsumme im Dreieck. So ist die *Mathematik* der reinste Ausdruck jener *Notwendigkeit*, die für Spinoza Struktur und Funktion zugleich

der Welt wie der Erkenntnis ist, und in der eben das Sein absolut dem Denken entspricht, und die Mathematik ist Ausdruck einer Allgültigkeit und Einigkeit, in der sie, wie der Schluß des ersten Buchs ausführt, die sonst so streitenden Menschen allesamt überzeugt. So ist sie zugleich Ausdruck jener unpersönlichen *Universalität*, jener *Objektivität*, in der bei Spinoza alles Subjektive ausgelöscht wird, Gott als Persönlichkeit sich auflöst in die Weltordnung, der Geist sich aufhebt in bloßes Denken, die Seele als bloße Idee aufgeht in ihrem Objekt, das Selbstbewußtsein, von dem doch Descartes noch als dem Unmittelbarsten ausging, zurückweicht in eine indirekte Folgerung, wie in eine sehr mittelbar nachhallende Resonanz der Resonanz, in die bloße idea ideae corporis und selbst der Körper als bloßes Bild und Figur aufgeht in seiner objektiven Qualität oder Funktion, in bloßer Ausdehnung.

Diese ganze Mathematisierung der Welt ist so vor allem *gegen den Menschen* gerichtet, gegen seine Wesenhaftigkeit und Individualität, gegen seine Freiheit, sein Handeln und seine Zwecke, gegen seine Schätzungen und Wertungen. Denn sie nivelliert die Werte und Unwerte in der objektiven Seinsordnung, und sie hebt die Zwecke auf in die Gründe, das Handeln in die Betrachtung, die Freiheit in die Notwendigkeit, die Individualität in die Allgemeinheit, das Wesen des Menschen selber als ein Unwesentliches, Akzidentielles in die *Weltordnung*. Noch schärfer als seine Vorläufer im 17. Jahrhundert fordert Spinoza Ausrottung der anthropozentrischen Teleologie. Lachen und Klage, Selbstgefälligkeit und Reue, alle menschlichen Stimmungen verhallen im Tempel dieser Ananke, vor den ewigen Säulen dieser mathematischen Weltordnung. Wo bleibt noch ein Rest von Zweck, von Handlung, von Freiheit, wenn da alle Wesen in ihrem Wirken vom Göttlichen, Absoluten absolut bestimmt werden, wenn sie als bloße Glieder der bloßen Weltkette alle necessariae vel potius coactae sind? Kommt hier nicht der zwingende *Absolutismus des Barock* zur letzten Erfüllung in dieser strengsten Lehre der *Notwendigkeit*, die da für die Welt durchgeführt wird gemäß der reinsten Wissenschaft der Notwendigkeit, der Mathematik?

In dieser Weltmathematisierung liegt endlich die Aufhebung dessen, was für Spinozas modernen Antipoden, für den die Mathematik als bloße künstliche Auftragung zurückschiebenden Irrationalisten Bergson das Wesen der Welt ist, die Zeit. Es ist das Geheimnis der vollkommenen Welt Spinozas, daß in ihr keine Stunde schlägt. Denn die *Welt* wird hier ganz *entzeitlicht* „unter der Form der Ewigkeit". Die *Ewigkeit* selber aber wird hier konsequenterweise unzeitlich, nur logisch bestimmt als die Existenz selbst, wie sie notwendig folgt aus der bloßen Definition des ewigen Gegenstandes, und ebenso unzeitlich wird die Dauer bezeichnet als unbestimmte Fortsetzung der Existenz.

In dieser Welt Spinozas, da alle Zeitlichkeit aufgehoben, alle rauschende Entfaltung festgelegt, verankert ist in ewiger Notwendigkeit, wohnt ein erhabener *Friede*, eine erlösende Einheit, eine versöhnende Harmonie, eine beseligende Ruhe, wohnt all das, was Goethe hinzog zu dieser Welt, in der „entschlafen sind nun wilde Triebe", oder wie er bekennt: „Mein Zutrauen auf Spinoza ruht in

der friedlichen Wirkung, die er auf mich hervorbrachte". Aber es wohnt darin noch etwas von dem Ideal des 15. Jahrhunderts, von der in der imitatio Christi gepriesenen „*Ruhe des Einen*". Doch es wohnt vor allem darin die ganze Sehnsucht des 17. Jahrhunderts, der Friede, nach dem es aus 30jährigem Kriege lechzte, die Einheit, die es durch die absolutistische *Restauration* in Staat und Kirche anstrebte, die Ruhe, die es selbst mit grausamer Gewalt und sei es selbst als Friedhofsruhe in Ruinen aufzwang, die Ruhe, nach der Descartes schon immer wieder und oft vergebens gerufen hatte (vgl. S. 464, 469). Doch nach Einheit, Friede, Ruhe rief das Jahrhundert des *Barock* eben gerade, weil es vom lautesten Kampf um die Macht widerhallte und bis in seine Kunst hinein (nach J. Burckhardt) „*Affekt* und *Bewegung* um jeden Preis" auftrieb. Und nun erleben wir das Wunderbare, daß gerade Spinoza, der doch seine Lehre als große Weltberuhigung ausspannte, als Kontemplation, die sich wie Oel auf stürmische Fluten legt, auch nach dieser Kehrseite hin das Programm seines Jahrhunderts festhält, ja formuliert, indem er das Leben als *Machtkampf*, die Seelen wesentlich nach ‚Affekten", die Körper wesentlich nach ihrer „Bewegung" betrachtet und bestimmt — ganz wie die Politik und Kunst des Barock.

Man darf eben die Weltmathematisierung Spinozas nicht als Welterstarrung nehmen. Auch hier wieder ist er gerade zu verstehen aus der Vereinheitlichung zweier Tendenzen, die man einseitig an ihm hervorzog. Die einen betonen in ihm wesentlich die logisch-mathematische Auffassung, wobei nur zu fragen bleibt, warum solcher theoretische Formalist sich nicht mit einer Logik und Mathematik oder allenfalls Erkenntnistheorie begnügte und wie er dabei Gott als absolute Substanz gewinnen konnte. Die andern betonen ihn als realistischen Dynamiker. Kuno Fischer deutet so nicht nur Spinozas Attribute als Kräfte, sondern auch seine Welt als göttliche Kraftentfaltung, während Windelband aus ihr alle Kraft streichen möchte. Aber Spinoza ist gerade zu verstehen aus der *Einheit* von Form und Inhalt, aus der Einheit von Denken und Sein, von *Logik und Physik*, eben als *Metaphysiker*. Wie das 17. Jahrhundert schon in Galilei, Kepler und Descartes die Einheit von Mathematik und Physik, von Raumgesetz und Materie forderte, wie dieser Säkulargeist in allem zur Realisierung drängte, in der Weltmechanik die mathematischen Formen zugleich dynamisch austrug, wie er in Descartes und den Occasionalisten das Substanzproblem gerade als Kausalproblem, die ontologische Wesensfrage gerade auch als kosmologische Wirkensfrage verstand und darum eben das Ineinanderwirken zweier verschiedener Wesenheiten zum Grundproblem machte, so ist bei Spinoza sein Suchen nach der Essenz über alle Mathematik hinaus zugleich auf die Existenz gerichtet, seine *Ontologie zugleich Kosmologie* und seine logisch mathematische Folge *zugleich* kausale Folge, ja die *mathematische* Abhängigkeit erhält bei ihm erst Orientierung und Zuspitzung in der *dynamischen* Abhängigkeit der Welt von Gott. Und er betont gerade wie in Gott die Macht, so in den Dingen die Wirksamkeit, in der sie eben von der Gottesmacht absolut kausal bestimmt werden.

Er sieht die Welt als eine Kette von Ursachen und Wirkungen und erklärt:

Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgt, und ein bewegter oder ruhender Körper muß zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern bestimmt werden. Kann man sich lauter zum *Kausalfanatismus* bekennen? Kausalismus und Mathematik ergeben erst in ihrer Kreuzung die *Mechanik*, die große Entdeckung des 17. Jahrhunderts, dessen Bahnen auch Spinoza folgt. Er leugnet gleich jenen großen Mechanikern die substantiellen oder qualitativen Unterschiede der Körper und läßt sie nur in Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, d. h. in der *Quantität* der Bewegung sich unterscheiden. Die mathematische Mechanik dient auch hier wieder mit der Reduktion der Qualitäten auf Quantitäten einer *Weltkonzentration*, und Spinoza betont neben einer bezeichnenden „Uebereinstimmung aller Körper" auch wieder mechanisch wesentlich ihre *Komplikation* und auch diese wieder in quantitativen Unterschieden, und er findet so in der Zusammengesetztheit des menschlichen Körpers seinen ganzen Vorzug und seine Fähigkeit der menschlichen Seele parallel zu gehen, die auch aus sehr vielen Vorstellungen „zusammengesetzt" sei. Man hätte dabei noch mehr beachten sollen, daß er schon der *Assoziation* der Ideen spezielle Aufmerksamkeit schenkt (z. B. in Lehrsatz II, 18, III, 14 ff., V, 14).

Wie seine Körperlehre so wesentlich auf Quantität der Bewegung und der Zusammensetzung gebaut ist, so erklärt sich auch seine Lehre vom Geist, speziell von der *Erkenntnis* in ihrer Besonderheit wesentlich als *Quantifizierung* der Erkenntnis und erst recht in konzentrativer Wertrichtung. Diese Lehre bedeutet die Aufhebung der Qualitäten auch in der Erkenntnis selbst, ihres qualitativen Grundgegensatzes von Bejahung und Verneinung, ja sie bedeutet nichts Geringeres als die *Aufhebung des Irrtums*, der da in bloße Degradierung, Minderung der Wahrheit versinkt. „Die Wahrheit erhellt zugleich sich selbst und den Irrtum, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbar macht." Solche malerische Auffassung der Erkenntnis stimmt wieder trefflich zur Barockkunst, zum Helldunkel *Rembrandts*, für den das Licht die aktive, positive Macht des Bildes offenbart, von der das Dunkel sich graduell als Folie abstuft. Wirklich kann der Irrtum für Spinoza nur eine Verdunkelung, Herabminderung der Wahrheit bedeuten, aber nichts Positives, nichts eigentlich Falsches, weil sonst in ihm die Grundvoraussetzung der Einheit von Denken und Sein aufgehoben wäre in ihre Diskrepanz. So kann das Falsche nur im minder Wahren, in einer Vereinseitigung, Verstümmelung, Partikularisierung, kurz in einer Unvollständigkeit des Wahren bestehen, wie das Wahre umgekehrt nur in der Vollständigkeit, in der Totalität der Erfassung, in der „Adäquatheit" eben des Denkens zum Sein, dem es wohl im Irrtum nicht ganz entsprechen, nie aber widersprechen kann. So zieht Spinoza die klare Konsequenz seines absoluten Monismus, indem er Wahrheit und Irrtum nur quantitativ scheidet. Hier kommt nun der *Konzentrationsgeist* des Jahrhunderts in voller Glorie zum Siege. Aller Irrtum liegt für Spinoza nur in der Vereinzelung der Erkenntnis, alle Wahrheit nur in ihrer Vereinheitlichung, eben in der Konzentration, in der Erfassung des Weltzusammenhangs. Und da ihm die Welteinheit eben Gott bedeutet und Gott nichts anderes als die Welteinheit, so sind „alle Ideen wahr, sofern sie auf

Gott bezogen werden". *Wahr* also ist das *Ganze*, trügend nur das Einzelne — in solcher Lehre erfüllt sich wahrlich der säkulare Geist des Absolutismus und Universalismus zu höchster Konsequenz.

Solcher Satz mag gelten, sofern die Wahrheit absolut und universal ist; aber er ist doch selber nicht universal und selber einseitig, sofern er keine Wahrheit des *Individuellen* zuläßt. Das Individuelle vielmehr ist da dem Irrtum verfallen. Das Individuum täusche sich, wenn es sich selber faßt als selbständiges Wesen und als willensfrei; es faßt Wahrheit nur, wenn es sich selber als bloßen Zufall aufgibt in der Notwendigkeit des Ganzen, in der Einheit des Absoluten, und hier gönnt Spinoza der Menschenseele sogar „eine adäquate Kenntnis vom ewigen und unendlichen Wesen Gottes". So ist er wohl *Mystiker* in der Hingabe der Einzelseele ans Göttliche, Absolute, aber zugleich *Antimystiker*, sofern er dieses Absolute gerade nicht im Dunkel des Geheimnisses hält, sondern alles Licht in ihm konzentriert aus der Einheit des Ganzen, während das Einzelne ihm vorschwebt in der Unklarheit bloßer Velleitäten und Vibrationen. Straffe Einheit des Ganzen und verschwimmende Unklarheit im Einzelnen aber gehörten auch gerade zum Kunststil des *Barock* (s. S. 418 ff.), und auch dessen politischer Stil, die Herrschaft des Einen, Absoluten, des geschlossenen Staatsganzen bei Ohnmacht alles Einzelnen spiegelt sich am reinsten in Spinozas System. Ja, das Einzelne hat da vor der geschlossenen Totalität der Wahrheit zu schweigen mit seinem Willen, seinen Werten, seinen Zwecken, die allesamt ebenso „Einbildungen" sind wie die spezifischen Sinneseindrücke, weil diese wie jene nur Besonderungen des Erkennens sind, sozusagen Verstümmelungen und darum inadäquat. Die Wahrheit wohnt nur im *System* und darum nur in der Vernunft, sofern sie ausdrücklich ihrem Wesen nach konzentrierende Betrachtung im notwendigen Zusammenhange ist, und zuhöchst in der Intuition, sofern sie unmittelbar das höchste Gemeinsame faßt. Die Wahrheit wohnt nimmermehr im Besonderen, dessen „Determinationen nur Negationen" sind; die Wahrheit wohnt nur im „Gemeinsamen", d. h. aber nicht im Allgemeinen, rein logisch Abstrakten, das Spinoza wie nur irgendein Nominalist als bloße Teilwahrheit entwertet, gerade weil er *Realist* sein will. Er kennt keine Denkwahrheit, die nicht zugleich Seinswahrheit ist; die Attribute sind wahr, weil sie den Dingen gemeinsame Realitäten bezeichnen, und „je mehr Realität oder Sein etwas hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu", d. h. um so mehr Prädizierungen durch den Verstand. Mit dem Sein mehren sich seine Denkbestimmungen. So bringt es dieser so unkantische Monist in der Einheitsskala von Denken und Sein sogar fertig, die Realität zu quantifizieren, was nur möglich ist, wenn er einerseits ontologisch das Sein ins Denken legt als Prädikat eines Begriffs, andererseits dieses gedachte Sein wieder *dynamisch realisiert* und zu einer Steigerung bringt, wie sie eben nur das *Barock* auftrieb. Gott ist allein das Realste und damit zugleich das Wahrste, und da er beides in unendlicher Steigerung ist bis zur Totalität, so ist Gott allein die Realität und allein die Wahrheit, weil nun einmal Sein und Denken absolut bis zu ihrer Vollendung zusammengehen.

Aber diese Einheit, in der dem Säkulartrieb entsprechend das Ideale sich realisiert und auch das Denken dynamische Expansion sucht, kommt nun auch psychologisch, ethisch heraus in der Einssetzung von *Denken und Wollen*. „Wille und Verstand sind dasselbe" — darin liegt ebenso die Voluntarisierung des Denkens wie die Rationalisierung des Wollens. Diese größte, durchgeführteste aller Einheitslehren läßt in merkwürdigster Weise *Statik und Dynamik* ineinanderschlagen. Wie sie den Körper zugleich als Figur und als Bewegung kennzeichnet, so die Seele zugleich als Idee und als Affekt, und so gehen ihr *Erkenntnislehre und Affektenlehre* völlig zusammen. Spinozas Denken ist eben von Anfang an dynamisch geladen. Die objektive Wahrheit hat zugleich ihre subjektive Kraft. Die Wahrheit bezeugt sich selbst: „Wer eine wahre Idee hat, weiß, daß er sie hat und kann nicht zweifeln." Sie haben und sie bejahen ist eins für Spinoza im Unterschied zu Descartes. Die Wahrheit selber bedeutet ihm nicht nur ein Sein, sondern eine Funktion; sie kommt ihm als Bejahung, als positiver Akt, als ein Wirken; die Erkenntnis selber ist ihm ein tätiger Affekt, wie ihr Gegenteil ein leidender. Ja, der Sinn dieser ganzen Lehre wird zerstört, wenn man sie nur *theoretisch* und nicht zugleich *praktisch* nimmt, wenn man dies rationale System, sozusagen diese Logik nicht zugleich als Ethik nimmt, wie sie sich selber nennt. Gewiß will er die subjektiven Affekte nicht subjektiv beklagen oder belachen, sondern objektivieren durch Erkenntnis; aber die objektive Erkenntnis der Affekte sucht er eben nicht nur aus theoretisch-psychologischem Interesse, sondern sogleich zur stärksten subjektiven Wirkung als Bewältigung der Affekte. Spinozas Lehre enthält wirklich nicht nur breite Beschreibung, sondern hohe Mahnung; sie lehrt nicht nur Tatsachen, sondern Taten als Ringen nach einem Ziel, sie gibt nicht die Ruhe, sondern die Beruhigung, die sich erst im Kampfe vollzieht.

Oder glaubt man wirklich, dieser Mann, der von seiner Glaubensgemeinschaft verstoßen ward, von seiner ganzen Zeitgenossenschaft verfehmt, von religiösen wie von politischen Fanatikern in seinem Leben bedroht, in seinem Erbrecht von Geschwistern verkürzt, in seiner Liebesneigung enttäuscht, mit Armut und mit unheilbarer Krankheit belastet war, daß dieser Mann, der so in all seinen Lebenstrieben wie wenige aufs tiefste getroffen ward, nur eine Lammseele war, die alles fühllos hinnahm, und nun aus Armut an Affekten sie wie zum Spiel hinzeichnete „gleich Linien, Flächen und Figuren"? Nein, er hat wahrlich die *Macht der „leidenden Affekte"* erfahren, empfunden und hat *überwunden*, — hier ist die „Ethik" ein größtes *menschliches Dokument*. Er hat überwunden nicht etwa, indem er jene Affekte entleerte in kalte Abstraktionen, sondern indem er sie band, sie gefangen unterordnete dem tätigen Affekt, der Erfassung des Absoluten. Bei aller Kenntnis der Stoiker folgt Spinoza in der Affektenlehre doch nicht ihnen, gegen die er auch im Anfang des 5. Buchs polemisiert wie gegen Descartes, weil sie ihm den Affekten nur den Willen, den mehr individuellen und subjektiven statt der universalen, mehr objektiven Vernunft entgegenzustellen scheinen. Und Spinoza sucht gerade *keine stoische Bekämpfung* und Aufhebung der *Leidenschaften*, die er ja gerade nicht mit den stoisierenden Moralisten

schelten, nicht als naturwidrig, sondern als naturnotwendig anerkennen will; er sucht vielmehr eine Bindung der Affekte durch den höchsten, totalen Vernunftaffekt, durch die Liebe zum Absoluten. Er bewältigt die Leidenschaften durch das System, durch einen *geistigsten Absolutismus*, damals als sich das System des politischen Absolutismus ausbaute. Er bewältigt sie gleich diesem, indem er in ihnen die individuelle Willkür partikularer Gewalten auch im Staat der Seele unterdrückt. (Wie gedämpft klingt übrigens seine fortitudo, der tätige Affekt des Individuums in Beispielen der animositas wie Mäßigkeit und Nüchternheit und der generositas wie Bescheidenheit und Milde!) Spinoza duldet die Leidenschaften nicht mehr als Sondererscheinungen in einer Sondererscheinung, in einem freien Menschen; ausdrücklich protestiert er vielmehr *gegen* solchen *Partikularismus*, gegen solchen „Staat im Staate" und ordnet die Leidenschaften gerade als *Naturerscheinungen* einer Naturerscheinung in den Menschen ein und den Menschen in die Welt, genau wie Galilei und Kepler alle Naturerscheinungen aus der gesetzlichen Einheit des Ganzen, sozusagen aus dem Weltstaat verstehen. Und wenn ihnen für die Natur die Dynamik des Ganzen in die Mechanik des Einzelnen ausschlägt, so erweitert Spinozas Monismus solche Mechanik auch auf das Geistesleben und führt eben in der Macht der Affekte den Mechanismus der Seele vor.

Aber die *Mechanisierung der Seele* bedeutet nicht einfach eine Naturalisierung, etwa eine fälschliche Uebertragung der Methode Galileis auf das fremde Gebiet des Geistes, sondern im Naturmechaniker Galilei und im Geistesmechaniker Spinoza arbeitet derselbe absolutistische *Bindungstrieb* des Jahrhunderts, der eben in der Mechanik die strengste *Unterordnung* des *Einzelnen* unter das *Ganze* sucht. Für den Monisten und Absolutisten Spinoza muß alles Einzelne leidend, passiv, mechanisch werden, und eben bei der Wesenseinheit von Geist und Natur muß diese Mechanik für beide Sphären gelten. Wie schon der erste Barockdenker Bacon (vgl. S. 458 ff.), will so Spinoza gerade *nicht, wie die Alten* taten, die Leidenschaften richten, weil sie maßlos, unbegrenzt seien, sondern er zwingt sie gerade, weil sie begrenzt, weil sie nur partikular sind und nicht aufs Unendliche gehen wie der universale Affekt, die Erkenntnisliebe zu Gott, für die es kein Uebermaß gäbe. Die Affektenlehre Spinozas hat auch im Gegensatz zur antiken Ethik, deren Ideal doch eher die negative Apathie ist oder mindestens die Beschränkung aufs Maß, jedenfalls die Abscheidung aller Pleonexie ist, viel mehr positiven Charakter; sie geht auf Bejahung, Fröhlichkeit, Tätigkeit, Macht, Mehrung und Förderung. Spinoza lebt nicht umsonst mitten im *Steigerungsdrang* seines expansiven Jahrhunderts und kommt ihm in der Sprache der Quantitäten entgegen. Seine Affektenlehre ist in Wahrheit eine *Mathematisierung des Affekts*, die eigentlich schon durch ihre Mechanisierung gegeben ist und nun im Steigerungsdrang auf das Maximum hin orientiert ist. Diese ganze Lehre ist nicht nur auf strengste mathematische „Folge", sondern auch ganz auf Rechnung eingestellt und ließe sich im wesentlichen auf die Schematik von +, — und = bringen. Man zähle zumal im 3. Buch, aber auch in den beiden folgenden die Komparative und Superlative und andere *Quantitätsbezeichnungen*, schon

in den Lehrsätzen, all diese „größer" und „kleiner", „länger", „stärker", „schwächer", „gleich", „höchste", „doppelt", „verbunden mit", Ueber- und Unterschätzung u. dgl. m. Nur im Subordinationsgeist des *Barock* war eine solche Mathematik der Wertungen möglich, wie sie hier in ungezählten Sätzen etwa von diesem Typus herauskommt: „Je *mehr* Dinge die Seele in der zweiten und dritten Wissensart erkennt, um so *weniger* leidet sie von Affekten"; „*höchster* Stolz und *tiefster* Kleinmut sind *größte* Ohnmacht der Seele"; „von *zwei* Gütern wird das *größere* und von *zwei* Uebeln das *kleinere* durch die Vernunft gesucht"; „je *mehr* jemand seinen Nutzen oder seine Erhaltung zu pflegen weiß, desto *größer* ist seine Tugend; je *weniger*, desto *geringer*". „Fröhlichkeit = Uebergang von *geringerer* zu *größerer* Vollkommenheit".

Was wird mit solcher Quantifizierung der Seelenaffekte eigentlich erreicht? Nun, das Wunderbare an dieser Ethik ist ja, daß sie kraß *naturalistisch* vom brutalen *Egoismus* beginnt und *idealistisch* endet in der universalen *Liebe*. Doch viel wunderbarer ist noch, daß sie es erreicht nicht durch einen Sprung oder Riß noch durch eine Negierung des Anfangs, sondern gerade durch seine *Steigerung* bis zur letzten Konsequenz, eben durch jene *Quantifizierung*. Spinoza stellt sich ganz auf den Boden seines Jahrhunderts, der ein Schlachtfeld war, ein wilder Kampf der Leidenschaften, in dem der von der Renaissance ausgebildete Individualismus dynamisch auswuchs und als Egoismus zur materiell-politischen Expansion schwoll, zur *Machtentladung* bis ins Absolute. Und Spinoza läßt ihn schwellen, ja nickt ihm dabei ermunternd zu; der zarte, selbstlos hingebende Denker erkennt den ganzen begehrlichen Drang des Menschen, der nicht nur sein Dasein erhalten, sondern seinen Nutzen und seine Macht möglichst mehren will, an als in seinem Wesen begründet, ja als eins mit ihm und insofern naturnotwendig berechtigt. Er läßt die Natur ruhig walten und treibt sie zu ihrer eigenen *Konsequenz*. Er läßt die selbstische Triebkraft als vernünftig gelten und preist die muskulöse Seele, preist den Starken, Tätigen, Tapferen, Tüchtigen und verachtet den Ohnmächtigen. Er ruft gerade den Selbsterhaltungstrieb als Grundlage der Tugend, ja als Tugend selber aus und läßt so Bacons Ideal vom Wissen als Macht weit hinter sich; kurz, er gibt dem vollen Machttrieb des *Barock* auch das Crescendo des Barock bis zum Fortissimo; dann aber schlägt es um — nicht zur Verneinung, sondern gerade zu stärkster Bejahung des Machttriebes. Er überwindet ihn so gerade, indem er ihn zur stärksten Expansion ausladet. Ihr sucht die höchste Stärke der Macht? Dann laßt die Leidenschaften fahren, die durch Entzweiung sie nur schwächen. Einigkeit allein macht stark; einig aber sind die Menschen wesentlich in der Vernunft. Das Wesen der *Vernunft* liegt für Spinoza in ihrer allgültigen Macht, in ihrer alles deduzierenden, alle überzeugenden, Geister wie Dinge zusammenzwingenden Gewalt, eben in ihrer *universalen Bindekraft*.

Die Vernunft ist dabei für Spinoza nicht wie für die alten Moralisten eine andere Seelenqualität als der Affekt, nein — darauf kommt es an — die *Vernunft* ist vielmehr die höchste Quantität der Affekte, ist die affektuöse Allmacht, der universale, der *absolute Affekt*. Ausdrücklich erklärt er für stärker

als alle partikular gerichteten Affekte den Vernunftaffekt, der eben aufs Ganze gerichtet ist. So spricht er die volle Sprache seines Jahrhunderts, das da wußte, daß die geschlossene Macht die stärkere ist und die stärkste die absolute. Gerade durch seinen Machttrieb schlug dieser Säkulargeist vom Individualismus der Renaissance über zum Kollektivismus und Absolutismus der Restauration. Spinozas Lehre predigt *höchste Konzentration* im Wollen wie im Denken, im Leben wie im Erkennen, und darum wohnt ihr im Einzelnen die Ohnmacht und die Allmacht im Ganzen. Der selbstische Drang findet seinen Vorteil in der Gemeinschaft, findet seine volle Erfüllung erst in der Eintracht der Menschen und zuhöchst in der *Eintracht der Welt*, in Gott, in der absoluten Einheitsmacht. Unter Führung der Vernunft, heißt es da, lebt der Mensch freier in einem Staat nach gemeinsamem Beschluß, als wenn er in der Einsamkeit nur sich selber gehorcht, und die Liebe zu Gott wird da die Garantie der Liebe zu den Menschen, und sie werde um so stärker genährt, je mehr Menschen man durch dasselbe *Band der Liebe zu Gott* verbunden denkt. Wahrlich, aus der stöhnenden Brust dieser stürmenden Zeit ringt sich hier ihre letzte ethische Idealität aus: der leidenschaftliche Bindetrieb des ganzen Jahrhunderts kommt in dieser Lehre zur Erfüllung, gerade aus seinem Gegensatz, aus der tiefsten Freiheitssehnsucht eines Verfolgten unter den wildesten Orgien egoistischen Machttriebs ringsumher. Und so predigt diese Lehre: Du suchst die absolute Macht? Du findest sie nur in der Macht des Absoluten. Du suchst dein *Eigenglück*? Du findest es im *All*. Du suchst *dich* selbst. Du findest dein wahres Wesen in *Gott*. Du suchst die *Freiheit*? Du findest sie in der *Notwendigkeit*.

Wo gibt es eine Lehre von solcher *Spannung der Gegensätze*, wie sie eben ihr ganzes Jahrhundert erfüllte, der Spannung zwischen Gott und Natur, Einheit und Weltfülle, zwischen mystischer Geistigkeit und massiver Materialität, der Spannung zwischen Egoismus und Absolutismus, zwischen Freiheit und Zwang, zwischen Bewegung und Ruhe, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Taten und Leiden, zwischen Allmacht und Ohnmacht? In dieser *Einheitslehre* schlagen nun alle diese Gegensätze zusammen, verschwinden zuletzt alle Sonderungen und lösen sich alle Spannungen. Diese Lehre führt das Leiden zur Tat, die Ohnmacht zur Allmacht, die leidenschaftliche Bewegung zur seligen Geistesruhe, den Egoismus in seiner eigenen Erfüllung zum Universalismus, die Knechtschaft zur Freiheit und die Freiheit wieder zur Notwendigkeit. Sie gibt in der Theorie zugleich eine Praxis; sie bringt Gott und Welt so zur inneren *Verschmelzung*, ja zur logischen Deckung wie Subjekt und Prädikat, wie oder vielmehr als Begriff und Definition. Da so Spinozas Lehre nicht ein Wesensprinzip, nicht ein Wort oder einen Ton, sondern einen Satz, eine *Gleichung* ausspricht, tut man ihr Unrecht, wenn man eine der beiden gleichgesetzten Größen, Gott oder Welt, bevorzugt und ihn entweder als „Akosmisten" oder als Atheisten mißversteht. Seine Ethik ist als Metaphysik zugleich Theologie und Naturphilosophie, wie sie zugleich auch Erkenntnistheorie und Psychologie ist — und was ist sie denn nicht? Sie stärkt Schleiermachers Religion so gut wie Goethes Kunst und ergreift im Wahren zugleich das Gute und in der Erkenntnis die Seligkeit. Sie

ist ein Buch, das nicht wie ein Werk Kants oder Aristoteles' oder sonst eines Philosophen irgendeine Wissenschaft, irgendeinen noch so großen Stoff beschlägt, irgendeine reale oder ideale Sphäre, Seele, Gott, Natur zu fassen sucht, sondern dies *Alles in Einem* sucht und faßt und darin das *Heil des ganzen Lebens* vorführt wie nur noch Platons Staat, kurz sie ist ein Buch, in dem der Bibelkritiker Spinoza sich *seine* Bibel schaffen will, statt einer *zeitlichen* eine *ewige*. Denn er hat die Bibel verzeitlicht, weil sie, deren ewiger Gott sicherlich seinen Ewigkeitsdrang gestärkt hat, ihm noch nicht ewig d. h. universal genug ist. Er verheißt zuletzt das ewige Leben. Aber er verheißt es aus seinem Grunddogma, aus dem seine Lehre aufsteigt (vgl. S. 500) und in das sie nun ausmündet, aus der Einheit von Denken und Sein. Denn, heißt es, wer Ewiges erkennt, ist ewig.

Dies Buch lehrt wie kein anderes die Macht der Erkenntnis und lebt gewiß ganz im Denken, aber es lebt und atmet darum zugleich auch Wollen und Streben, und auch das Fühlen durchwärmt noch seine kälteste Rechnung, ja mitten aus dem nüchternen Spinnennetz der nüchternsten, objektivsten mathematischen Methode erglänzt als Zentrum des Systems ein *lyrisches Element* und leuchtet das Gold der höchsten „Liebe". Wer in dem Gott, in dessen Liebe Spinoza zuletzt seine Seligkeit erreicht, etwa nur den Generalnenner seiner Weltrechnung finden will, der gleicht dem Geist, den er begreift, der ahnt nicht, über welchen tragischen Abgrund des Gemüts erst sich das Sonnengold dieser Lehre wölbt, der ist blind gegen die zwingende Tat und hohe Leistung dieser Lehre, die nichts ist als eine große *Ueberwindung*. Der verfolgteste, bedrückteste Mensch dieses zwangvollsten, leidenschwersten Jahrhunderts ward berufen, sich vom Riesendruck dieser Welt zu *befreien*, indem er sie *erkennt*, indem er alle ihre Anfechtungen, Anstürme, all ihre „Affektionen" unter sich bringt als Objekte, all ihre Sonderwirkungen überschaut im Bann der universalen Notwendigkeit, indem er sein eigenes schwaches, rings umdrohtes Wesen als bloßen „modus" eingibt in das göttliche Allwesen, das allein frei ist und als dessen Einzelhauch auch er endlich Freiheit atmen darf. Und wie auch in tausend Einzelstößen die Sinnenmächte die Seele umdrängen: *gib dich dem Ganzen hin und du bist frei*. So ward gerade der von allen Menschenbanden gelöste, selbst von seinen Brüdern verstoßene, selbst seinen Freunden fremd gewordene, selbst von den Großzügigsten seiner Zeit mit Grauen gelesene, isolierteste Mensch damals berufen, das *Band der Bande*, die höchste Gemeinschaft zu suchen im Universalen, in der absoluten Einheit des Ganzen und so den Willen seines *bindenden Jahrhunderts* weit über dieses Jahrhundert hinaus zu erfüllen, das in ihm vor seinem eigenen Extrem zurückschrak. Wenn es, wie gesagt, voll „Affekt und Bewegung" doch zwingende mathematische, regulierende, absolutistische Konzentrationen suchte, so vollendete es sich wahrlich in diesem System, das nun den Weltsturm von „Affekten und Bewegungen" zur Ruhe brachte in strengster geometrischer Ordnung und Gesetzmäßigkeit, im straffsten Zusammenschluß und absoluter Einheit von Gott und Welt, Geist und Körper, Verstand und Wille, Denken und Sein, Tod und Leben, Sein und Sollen, Freiheit und Notwendigkeit. Spinoza hat die absolute

Einheit dieser Gegensätze nicht bewiesen, er hat sie aus seinem Wesen und seinem Säkulargeist dogmatisch vorausgesetzt; er wollte nur beweisen, daß alles, alles sich einfügt in dieses Weltband, alles einmündet in den *Ozean des Absoluten*; er hat um Himmel und Erde die Kette des Absolutismus geschlossen und die Leidenschaft des Individuums erlöst im amor fati, in den schon manche Denker dieses Umfassung suchenden Jahrhunderts sich einbetteten (vgl. S. 424. 454). Er hat den gepeitschten Einzelwesen seiner Zeit schließlich gegönnt, sich frei zu fühlen als tanzender Wellenschaum im Weltmeer Gottes. So hat der gewalttätige Absolutismus des *Barock* sich in Spinoza gereinigt, verklärt zur geistig freien Hingabe an die absolute Notwendigkeit, an die göttliche Weltordnung. Es lebt in Spinozas Preisgabe des Individuums die hohe Tragik des Jahrhunderts, dem die Schwere zum Naturgesetz und das Erhabene zum Ideal (vgl. S. 367. 453. 479) ward, und nicht umsonst schließt er sein monumentales Werk mit der „Schwere des Erhabenen".

Zu ihrem schweren Pathos fand diese Zeit bisweilen ein Gegengewicht im leichten Spiel (vgl. S. 366, 479 ff.), und aus ihrem Kultus des Großen ergötzte sie sich an der *Komik* des *Kleinen*. Auch der „heilige" Spinoza, wie Schleiermacher ihn nannte, soll bisweilen gelacht haben, wenn er gefangene Fliegen im Spinnennetz zappeln sah. Ist es nicht wie ein karrikierendes Miniaturbild seines Systems, das alle Einzelheiten im großen *Weltnetz* gefangen nahm? In jenem kleinen Lachen verlor sich bei ihm der letzte Rest Grausamkeit seines Jahrhunderts, dessen bindende Gewalt er zur geistigsten, edelsten Sublimierung brachte, zur Einigung der Menschen in der Liebe zu Gott.

So sehr er den Absolutismus im Weltsystem zur Vollendung und Verklärung austrug, es geschah eben doch in freier Geistigkeit, und zu stark fühlte er in den Niederlanden zugleich als Freund der liberalen Kollegianten und vor allem als Ketzer das Bedürfnis nach *Freiheit*, als daß er auch in die politische Praxis hinein den Absolutismus hätte durchführen wollen. So schlägt der theologisch-politische Traktat zur Verteidigung der Geistesfreiheit wohl demokratische Töne an, und doch spricht auch hier der Geist des *Barock*, das die Macht des *Staates* festlegt. Nicht nur die Religion wird da, sofern sie als Kirche nach außen tritt, der Staatsgewalt untergeordnet, und zum Schluß unterwirft sich der Ketzer Spinoza selber dem Urteil der Obrigkeit und will nichts gegen Gesetz und Behörde verlauten lassen; und wie Descartes und Malebranche warnt er im Geiste der *Restauration* und im Gegensatz zu den Monarchomachen des 16. Jahrhunderts ausdrücklich vor jeder Staatsumwälzung, vor der Revolution selbst gegen den Tyrannen. Es gilt „die Menschen möglichst in den Schranken der Vernunft zu halten, damit sie in Eintracht und Frieden leben; wird diese Grundlage beseitigt, so stürzt der ganze Bau zusammen. Hierfür zu sorgen, liegt allein der höchsten Gewalt ob; den Untertanen aber kommt es, wie gesagt, zu, ihre Befehle auszuführen und nichts anderes als Recht anzuerkennen, als was die höchste Gewalt für Recht erklärt." So blieb Spinoza ein Mann der *Ordnung* um jeden Preis, im Denken wie im Leben, und ward es immer mehr in den Wandlungen seiner Staatslehre, die Ad. Menzel untersuchte und sicherlich mit Recht (allerdings neben

Hobbes' Einfluß) aus Spinozas Verkehr mit dem tragisch endenden Staatsmann Joh. de Witt und aus dem weiteren Ausbau seiner streng gebundenen Weltordnung erklärte. Denn im *politischen Traktat* ist dann noch stärker gemäß dem restaurativen Zug der Uebergang vollzogen von der Demokratie zur Aristokratie und vom Staatszweck der Freiheit zu dem der Sicherheit, der auch schon im theologisch-politischen Traktat antönte. Und wahrlich, das Jahrhundert des Machttriebs und der Gewalt schrie nach Sicherheit und drängte zur Ordnung um jeden Preis. Auch hier geht Spinoza mit seinem Säkulargeist von dessen Tiefen bis zu seinen Höhen. Wenn Boccalini im Frühbarock das Recht des Stärkeren an den Fischen veranschaulicht, von denen die großen die kleinen verschlingen, so erinnert Meinecke, daß Spinoza für dies Naturrecht dasselbe Bild verwertet. Den Machttrieb, auch den wildesten, erkennt er an als Naturrecht und sucht nun zur Sicherheit die Ordnung der Gewalten, allerdings nicht durch Gewalt und Despotismus, sondern wieder geistiger durch Vernunft und Gesetz. Einsichtige Ephoren, aber nicht vom Volk, sondern von der Regierung bestimmt, sollen sie in Gesetzgebung und Verwaltung beraten, und auch hier, auf politischem Gebiet liegt ihm das Ziel in der Konzentration, in der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze. Einmütigkeit der Bürger, Uebereinstimmung der Handlungen, *Einigkeit* der Gewalten sollen den Staat als geschlossenes Zusammenwirken zu einem einheitlichen *Mechanismus* machen, wie er diesem Jahrhundert ja auch sonst als Welt- und Lebenstypus vorschwebte und es eben zum Absolutismus hindrängte. Wenn auch Spinoza prinzipieller als Metaphysiker wie als Politiker Absolutist war — „die Schranken des Jahrhunderts konnte er nicht ganz durchbrechen" (Meinecke). Jedenfalls betrachtet er auch den Staat kalt mechanisch als objektive Bindung. Kein subjektives Urteil darf sich über die Macht der Realitäten emporwagen, kein Spott, keine Klage oder Anklage, und mit solcher übermenschlichen Forderung streicht gerade auch der Anfang des „politischen Traktats" das Moralisieren aus der Staats- wie aus der Weltbetrachtung. Spinoza steht nun einmal voll auf dem Säkularboden der bindenden Macht, ja, er zieht erst die letzte Konsequenz des Barockdogmas: Macht ist Recht, oder genauer im Quantitätssinn des Jahrhunderts: das Recht eines jeden reicht so weit als seine Macht. Nun hat der Staat als allgemeine Bindung stärkere Macht und darum höheres Recht als der Einzelne. Für die Erhaltung des Staates gäbe es keine Sünde gegen den Nächsten, und der Staat darf in seinem Interesse Sondergesetze und Verträge brechen. So erkennt es Spinoza mit dem Staatskult des Barock schon im theol.-polit. Traktat an. Und nun betont er noch stärker die wurzelhafte Bindungskraft und Notwendigkeit des Staates: „die Menschen streben von Natur zum staatlichen Zustand, und es ist unmöglich, daß sie ihn gänzlich wieder auflösen". Der Staat wird eben immer mehr für Spinoza die Bindung, die allein Sicherheit gibt durch Ordnung als Unterordnung: „der Staat muß, um ‚seines Rechtes' zu sein, die Ursachen der Furcht und Achtung erhalten, sonst hört er auf Staat zu sein." Spricht so ein liberaler Aufklärer? Doch nun kommt die letzte Konsequenz: Macht ist Recht; größere Macht hat größeres Recht; die größte Macht d. h. allbindende Kraft hat die Vernunft, die alle

Menschen einigt. „Der Staat hat dann am meisten Recht, wenn er sich auf die Vernunft gründet und ihr folgt.“ Also der Einzelne soll seinem Staat folgen als der allgemeineren Ordnung, und der Staat soll der allgemeinsten Ordnung, der Vernunft folgen. Bleibt hier nicht Spinoza ganz in seiner Linie? Aber bleibt er nicht zugleich in seiner Säcularlinie, die nicht nur philosophisch in den Rationalismus mündete, sondern auch im Absolutismus politische und wirtschaftliche Rationalisierung suchte durch Bindung, Vereinheitlichung zur Ordnung als Unterordnung?

Hobbes.

Dennoch hat den bindenden Einheitswillen des Barock in der Politik, gerade auch im Zusammenhang mit der Weltmechanik, konsequenter als der sonst so konsequente Spinoza ein anderer zum Ausdruck gebracht, dem Spinoza mit sichtlichem Eindruck auf halbem Wege folgt: der absolutistische Staatsmechaniker HOBBES. Da nun einmal alle großen Empiriker Engländer waren und alle großen englischen Denker Empiriker, ist die Einrechnung eines Hobbes in diese Reihe eine solche Binsenwahrheit, daß sie nachgerade anfängt, falsch zu werden und man die Grenzen ihrer Geltung angeben muß. Dieses Buch macht es sich gerade zur Aufgabe, gegenüber der bloßen Einstellung in Volk und Richtung zu zeigen, daß der große Denker erst groß und ein Denker ist, weil er Probleme löst, die er namentlich aus seiner *Zeit* empfängt und die gerade aus der Kreuzung gegensätzlicher Richtungen in ihm aufbrechen. Wir sahen in Spinoza so viele Gegensätze zusammenschlagen, und wenn man Descartes schon nach den Orten seiner Wahl einen germanisierten Franzosen nennen könnte, so müßte man Hobbes als *romanisierten Engländer* ansprechen. Denn er hat, um von seinen Italienreisen zu schweigen, allein in Frankreich zwanzig Mannesjahre gelebt und hat gerade in demselben *Paris*, das der Franzose Descartes als „Ort der Chimären“ scheut, alle seine Hauptwerke geschrieben. In Paris aber, wo die Scholastik wie der Absolutismus ihre höchsten Türme bauten, lernte man ordnen und regulieren. Paris ward für die Denker des werdenden Barock von Bruno bis Leibniz die hohe Schule der *Mathematik*, in der dort Hobbes den späteren König Karl II. unterrichtete, und die Mathematik selber war die Schule der strengen rationalen Deduktion. In Hobbes durchschlägt dieser *Rationalismus* den ererbten *Empirismus*, und der englische Geist beugt sich da vor dem französischen, der im Barock zum Triumphe berufen war.

Doch er beugt sich nicht ohne heftigen *Kampf*, der eben der Lehre des Hobbes eine *grandiose Gewaltsamkeit* aufprägt. Und er selber war zum *Barockdenker* geschaffen, Sohn eines cholerischen Geistlichen, der fliehen mußte, weil er seinen Amtsbruder an der Kirchentür geschlagen, und einer bäuerlichen Mutter, die ihn zu früh gebar im Kriegsschreck, dessen Niederschlag Hobbes selber in seinem Charakter zu finden glaubt. Hoch aufgeschossen, mit einem Schädel, der „einem Hammer glich“, mit Augen, die unter starken Brauen so glühten, „als ob eine lebendige Kohle darin funkelte“, als Knabe von seinen Mitschülern die Krähe genannt, später martialisch anzuschauen und ritterlichen Uebungen zugetan

und doch gleich Descartes, Malebranche, Spinoza und andern damaligen Denkern bis ins Mannesalter kränklich und zu kontemplativer Melancholie geneigt, dabei streitbar, reizbar und hartnäckig, ein *Freigeist* und ein *Tyrann* in einer Person, ein *Revolutionär* als *Reaktionär*, ein eigenwilliger englischer Bauernsproß, der gräflicher Hofmeister wird und Prinzenerzieher am Hof von Paris — man kann diesen Mann nur verstehen aus einem eingeborenen subjektiven *Individualismus*, der in den *Absolutismus* des Barock umschlägt, und aus diesem zischenden Kontrast braust seine *Problematik* auf und entsteigt seine gewaltsame Lösung.

Den stark subjektiv durchtönten Individualismus, ja aufklärerischen Utilitarismus, dessen Züge Meinecke bei ihm durchspürt, bringt er schon mit in seinem Charakter als Familien- und Heimatserbe, als tief eingewurzelte englische Tradition, aber er bringt ihn auch mit aus der *Renaissance*, deren letzter Hauch ja noch im 16. Jahrhundert seine Kindheit umwehte. So geht er vom Einzelnen aus im Sinne des altenglischen *Nominalismus* und des Renaissancehumanismus, und so beginnt er zugleich als Grammatiker und Historiker mit dem Menschen, auch mit dem *Einzelnen* in der Wahrnehmung, mit einem ersten Element als Baustein aller Erkenntnis, mit dem isolierten Individuum einer ursprünglich unsozialen Politik, mit dem Einzelkörper, ja mit dem Punkt in der Physik, mit dem reinen Egoisten in der Moral, mit einem Einzelmenschen als willkürlichem Sprachbildner, ja mit einem Einzelnen, der nach Vernichtung der Welt allein übrig bleibend, sie nachkonstruiert — kann man weitergehen in der *Individualisierung*, ja in ihrer Forcierung bis zur bewußten Fiktion? Und doch ist Hobbes' *Ziel* gerade das Entgegengesetzte; es ist die straffste *Geschlossenheit des Ganzen* bis zur *absolutistischen Einheit*, es ist das Extrem des säkularen Bindungsstrebens, die festeste Konzentration. Er ist gleich den andern großen Denkern des 17. Jahrhunderts ein Baumeister, und er spitzt und schärft das Einzelne gerade, um es als Baustein dem Ganzen einzufügen. Er analysiert für die Synthesis, die ihm das Wesen der Wissenschaft ist, und seine eigentliche Methode ist die „*kompositive*". Er drängt mit Macht in der Physik auf Zusammensetzung, in der Moral auf Gesellschaftsbildung, in der Politik auf Zusammenschluß der Gewalten, in der Psychologie auf Assoziation, in der Logik auf *Summierung*, und Summe ist ihm die Wissenschaft, ist ihm schon der Begriff (als Summe von Merkmalen wie von Exemplaren), ist ihm ausdrücklich die Ursache (als Summe aller einwirkenden Umstände); Summe ist ihm die Seele, der Mensch, der Körper, der Staat, die Welt — alles Summe durch Konstruktion in Zeichen, Worten, Begriffen, Figuren und Sozialbildungen aus einzelnen Stücken zusammengefaßt, durch das einzelne Subjekt und insofern aus der Willkür des Menschen stammend. Hobbes erklärt geradezu, daß es wissenschaftliche Demonstration für den Menschen nur von Dingen gäbe, deren Erzeugung von seiner Willkür abhänge.

Als ursprünglicher Philologe und Humanist lernt Hobbes erst mit 40 Jahren die Macht der Mathematik kennen und kommt nun aus seinem oft so extremen *Nominalismus*, der „die Wahrheit im Worte, nicht in der Sache bestehen läßt", zu einem gewissen *Realismus* (wie Frischeisen-Köhler zeigte); er kommt

aus einem radikalen Individualismus zum Kollektivismus, ja Absolutismus, aus einem Subjektivismus und Idealismus, der nur von selbsterzeugten Phantasmen und Phänomenen, von „arbiträren Zeichen", von „Gedankendingen" (Tönnies) ausgeht, zu einem *Materialismus*, der nur Körper anerkennt in Gesetzen und Formen von objektiver Gültigkeit; er kommt vom chaotischen Krieg der Egoismen zur straffsten Disziplin, insgesamt von der *Willkür* zur *Notwendigkeit*; oder vielmehr, er bindet die Willkür zur Notwendigkeit, das Subjektive zum Objektiven, das Individuelle zum Totalen — und auch er bindet eben durch rationale Methode, in logisch geschlossenem, enzyklopädisch angelegtem System, durch das er ausdrücklich die Schöpfung nachbilden will. „Gewiß ein Satz des 17. Jahrhunderts", der auch die Ethik Spinozas einleiten könnte — so durfte man hier sagen (H. W. Moser). Auch Hobbes will durch das Denken das Sein nachbilden, da beide ihm wie Spinoza zusammengehen, nur daß die vom *Barock* überhaupt gesuchte *Realkraft des Denkens* von dem praktischen Engländer noch stärker betont wird, der noch von Bacon im persönlichen Verkehr angeregt, immer wieder die „scientia propter potentiam" fordert. So schlägt ihm wie Spinoza die ratio der Deduktion zusammen mit der dynamischen causa, und alle Philosophie zielt nach ihm auf das Verhältnis von Ursachen und Wirkungen vermittelst richtiger Schlüsse. Ursache heißt da ein Komplex von Umständen, mit dem die Wirkung *gedacht* werden muß, und ohne den sie nicht *gedacht* werden kann. Die *rationale* Begründung und die *kausale* Erzeugung müssen sich also entsprechen, wie schon die abstrakte Nominaldefinition und die genetische Kausaldefinition in der Darlegung zusammenklingen müssen. Das Denken wird da selber als dynamische Bewegung genetisch und läßt in der Konstruktion Gebilde entstehen, wie aus dem bewegten Punkt die Linie, aus der bewegten Linie die Fläche usw. So gibt wieder echt barockmäßig die *Geometrie* den klassischen Grundtypus jener Methode, die zugleich das Denken *realisiert* und das Sein *rationalisiert*. „Was unsere Zeit von der früheren Barbarei unterscheidet, ist fast ganz das Verdienst der Geometrie; denn was wir der Physik verdanken, verdankt die Physik eben der Geometrie." Die Philosophie müsse rechnend konstruieren analog der Geometrie. Dazu muß sie eben rational sein; Naturgeschichte und politische Geschichte seien also als bloß empirisch aus der Philosophie auszuschließen, auf der andern Seite auch die Theologie, weil Gott ewig sei. Hobbes' Philosophie sucht eben zwischen Scholastik und Empirie das Ewige im Wechselnden, die *Bindung der Bewegung* — das ist gerade das *Barockprogramm*. Auch für Hobbes ergibt die Mathematisierung der Welt in der Kreuzung rationaler Deduktion mit kausaler Dynamik die *mechanische* Weltauffassung, die er nun zur letzten Konsequenz austrägt. Aus dem Absolutismus der mathematischen Methode entsteigen ihm die drei Grunddogmen seiner Weltanschauung: *alles Denken ist Rechnen, alles Geschehen Bewegung, alles Sein Körper*. Denn Bewegungen und Körper allein sind mathematisch faßbar, haben ein „Mehr oder Weniger", sind der Bindung in Quantitäten, der Summierung von Teilen zum Ganzen fähig, die für Hobbes allein Erkenntnis ist. Alle Erkenntnis soll bei ihm eben herausführen aus der subjektiven Empfindung

des Einzelnen zu objektiver, rationaler Massenbildung, und so wird ihm Erkenntnis zur bloßen Errechnung von Körperbewegungen in strenger *Mathematik*, in kalter *Mechanik* bis zum harten *Materialismus*, der einfach eine Folge der mathematischen Mechanik ist und nichts anderes bedeutet als die äußerste *Entsubjektivierung* der Erkenntnis, die festeste objektive *Bindung* aller Wesen als Bausteine zum Ganzen.

Ja, *streng*, *kalt* und *hart* schlägt hier die Disziplin des bindenden Jahrhunderts auf den *Menschen* nieder, auf den nun einmal Hobbes' Grundinteresse gerichtet ist und bleibt. Aber den von der Renaissance befreiten Menschen unterwerfen die Denker der *Restauration* eben der objektiven Macht des Ganzen und Absoluten, und dabei erscheint der Mensch eines Hobbes wie der eines Geulincx, eines Malebranche und eines Spinoza viel gebundener als einst der scholastische Mensch, weil das Jahrhundert der Mechanistik und des Absolutismus die Bindung monistisch und absolut ausspannt in strengster Notwendigkeit und naturstarkem Zwang. Im kausalen Universalismus des Barock erklärt Hobbes: „Kein Vorgang, zu dessen Verursachung nicht alles in der Welt mitwirkt." Gerade die Verweltlichung der Macht, die Gott und Geist zugleich naturalisierte, führte den *Determinismus* bei Hobbes wie bei Spinoza zu jenem krassen Extrem, das beide Denker zum Entsetzen ihres Jahrhunderts machte, dessen absolutes Bindungsstreben sie doch nur über den kirchlichen Dualismus hinweg zu Ende führten in ihrem radikalen *Monismus*, den der theologisch erwachsene Spinoza mehr zur Einheit und Allmacht der göttlichen Weltordnung, der politisch entwickelte Hobbes mehr zur Einheit und Allmacht des Staates ausprägt. Aber ob sie den Menschen ganz der Weltnotwendigkeit oder dem Staatszwang ausliefern, sie vollenden den Mechanismus und *Absolutismus des Barock*. Die damals stark einsetzende *Verstaatlichung* der Kirche (vgl. S. 346 f.) treibt Hobbes bis zur Spitze, da er im Zwiespalt der geistlichen und weltlichen Macht die Ursache der Bürgerkriege sah und sie eben durch die staatliche Einheitsmacht ausrotten will. Seine *Staatsmechanik* bietet er selber ausdrücklich als Parallele an zur *Weltmechanik* Galileis und Keplers wie zur *Leibesmechanik* Harveys, und seine *Seelenmechanik* findet wieder ihre Fortsetzung in der Affektenlehre Spinozas.

Aber diese Denker suchen nicht mathematische Bindung, weil sie naturalisieren, sondern sie naturalisieren, weil sie *strengste Bindung* suchen, die eben am einfachsten in der mathematischen Mechanik gegeben ist. Daß sie deren Methode über die Natur hinaus auf das menschliche und geistige Leben hin ausspannen, ist eben die große Paradoxie eines Hobbes und Spinoza, die so ketzerisch anmutete und die doch wieder nur der konsequente Abschluß jener Bindung war, in der nun alles und darum auch Mensch und Geist in die Einheit der Weltordnung eingespannt wurden. Mit dem Gesetz der Mechanik für alle Körperwelt hatte Galilei vor seinem Jahrhundert eine Fahne entrollt, die zum Siegeszug aufrief, zur Eroberung auch der Geisteswelt; er selber soll Hobbes zur mathematischen Behandlung des moralischen Lebens angeregt haben, und dieser vollzog nun die Mechanisierung des Menschen so gründlich, bis er ihn völlig entgeistigt, als *Sonderwesen entkräftet*, enteignet und aller Freiheit beraubt hatte.

Man wird den Eindruck nicht los, daß Hobbes die ihm erst spät aufgegangene *Physik* als ein *Mittel der Politik* aufgriff und daß er in der Mechanik und ihrer absoluten Bindung des Einzelnen zum Ganzen eine Begründung des Absolutismus fand, die universale Garantie für die praktische Bezwingung des Menschen in seiner *Staatserziehung*, die doch das ursprüngliche und durchgehende Interesse dieses Denkers war. Die Natur erscheint bei Hobbes wesentlich als das breitere Postament des Staates. Zwischen Physik und Politik erscheint da die Anthropologie eingeschnürt, und der „*Mensch*" wird vorgeführt als das gebundene *Zwischenglied* zwischen dem „*Körper*" und dem „*Bürger*" — mit diesen drei Begriffen betitelt ja Hobbes die drei Teile seines Hauptwerks. Ganz aufgebaut aus Naturkörpern erscheint da der Mensch nur als ein Baustein zum Kunstkörper, zum Staat. *Bindung unter sich* und *Bindung über sich* — so ersteht da das Menschenleben als rein mechanische Konzentrierung von außen.

Aeußere Eindrücke verursachen Empfindungen, die auch nur körperliche Bewegungen sind und Spuren hinterlassen als Erinnerungen, die wieder mechanisch verblassen und sich verwaschen zum Sammelbild, zum bloßen Schema, das wir mit einem Zeichen benennen. So entstehen die Begriffe als bloße Sammelnamen und werden nun als bloße Rechenpfennige im Denken addiert zu Urteilen oder Sätzen, die weiter zu Schlüssen addiert, in letzter Summierung die Wissenschaft ergeben. So erbaut sich auch alles *Gedankenleben* rein in *mechanischer Sammlung*, d. h. es dient als Sprache der Kollektivität der Menschen und als Rechnung der Kollektivität der Dinge. Alles Einzelne wird erkannt nur im allgemeingültigen Ausdruck, im sprachlichen oder zahlenmäßigen Zusammenhang. Begriffe sind eben als bloße Sammelnamen oder Rechenpfennige nur da für die Kommunikation, für den Zusammenschluß, als bloße *Bindemittel*. Wenn Hobbes ausdrücklich die Begriffe nicht als Münzstücke von Eigenwert, sondern eben nur als Rechenpfennige ohne Affektionswert gelten lassen will, so heißt das: sie sind nicht als Qualitäten da, sondern nur für die *Quantifizierung*, für die Sammlung, Summierung, Häufung, sozusagen für die Kapitalbildung. Er drängt eben auch geistig mit dem Barock in den *Merkantilstaat*; erst der Staat stempelt ja die Münzen zu Rechenpfennigen für die Mehrung des Reichtums. Wenn Hobbes so die *Logik* in *Mathematik*, *Grammatik* und geistige *Oekonomie* veräußerlichte, so darf Cassirer darin zugleich bei ihm ihre Umdeutung ins Juristische erkennen, einen Einbruch seines staatsrechtlichen Ideals in die Logik.

Hatte Hobbes mit alledem schon das theoretische Leben aus dem Sensuellen ins Offizielle, aus der Einzelempfindung in den kollektiv abgestimmten Begriff überführt, so fordert er erst recht für das *praktische Leben* die Verstaatlichung, in der sich nun die mechanische Bindung des Menschen vollendet. Wie Descartes, Geulincx und andere *Barockdenker* den Menschen und die Welt, so hat zwischen beiden Hobbes speziell den *Staat* als „*Uhrwerk*" behandelt, also als reinen Mechanismus, zusammengesetzt aus Menschen, die selber wieder Mechanismen sind und zu solcher Zusammensetzung gezwungen werden. Denn der Mensch, in dem Hobbes das Herz als eine Feder, die Nerven als Schnüre ansieht, erfährt in seinem mechanischen Blutumlauf, in der Fortpflanzung der Lebensbewegung vom

Sinnesorgan zum Herzen bald Hemmungen, die er als Schmerz empfindet, bald Erleichterungen, die er als Lust erlebt, und das Leben pendelt so im mechanischen Zirkelgang zwischen Begehren und Genießen. Aus den also rein körperlich entstehenden Affekten des Menschen ergeben sich seine Wertungen, seine Urteile über Gut und Böse und danach seine Handlungen, die somit absolut notwendige Folgen seiner Affekte sind. *Affekt und Bewegung*, die wir als Hauptinhalte der *Barockkunst* kennen, bilden auch die Grundlage der Hobbesschen Ethik, schlagen ihm die Brücke von der *Physik zur Politik*, vom corpus naturale zum corpus civile; denn das Leben der Affekte, aus dem *Naturkörper* aufsteigend, schreit nach dem *Kunstkörper*, nach seiner *Zügelung* im Staate. Die mechanische Bindung muß sich vom menschlichen Einzelmechanismus zum Gesamtmechanismus des Staates fortsetzen, sonst schlagen die isolierten Menschen, getrieben von ihren egoistischen Affekten, nur wild gegeneinander im bellum omnium contra omnes.

Homo homini lupus! Welch *grauenvolles Lebensbild*, kochend von Leidenschaft und Gewalt und darin so ganz im Stil des *Barock*, gehalten in den düster glühenden Farben dieses Jahrhunderts, das ja selber aufschwoll in Leidenschaft voll Macht und Zwang, voll Krieg und Not, tragisch, melancholisch (vgl. S. 365 ff.) und darum voll Sehnsucht nach Frieden und Ordnung. Wie sieht Hobbes den Menschen wesentlich getrieben, ja mechanisch gestoßen vom Druck äußerer und innerer Gewalten! Sein Denken entsteht als „Tumult" unter dem Andrang sinnlicher Gegenstände, sein Wollen erbraust im Sturm der Begierden, unter denen Hobbes namentlich die Habsucht als „Raubtier" kennzeichnet. Er nahm den Menschen als egoistische Bestie, wie er ihn erlebte in den wütenden Kämpfen der Zeit. Stand doch das Grauen schon an seiner Wiege, da er ja als Frühgeburt im Schreck seiner Mutter vor der drohenden Armada zur Welt kam. Dann schlugen die Ermordung Heinrichs IV. und die Pulververschwörung tief ein im Gemüt des Knaben, und dann nach allen Morden der Revolution und der Bürgerkriege schreibt der Greis: Wenn jemand von einem erhabenen Standpunkt die Handlungen der Menschen zwischen 1640 und 1660 beobachtet hätte, würde er einen Anblick gehabt haben von allen Arten der Ungerechtigkeit und Torheit, wie sie nur möglich sind. Und am Schlusse seines Leviathan bekennt er, daß diese Schrift veranlaßt sei durch die Unordnung der gegenwärtigen Zeit. Ja, als *Leviathan* — als dieses mythische *Ungeheuer* muß er den Staat aufballen in den *Kolossalformen* des *Barock*, nur um durch ihn die menschlichen Ungeheuer bändigen zu können. Aus dem Schlachtfeld der Zeit ersehnt auch der stärkste Kämpfer, von List bedroht, vor allen Dingen *Sicherheit*, wie sie damals auch Spinoza forderte — es ist die Sekurität, wie sie zwei Jahrhunderte später ein anderer politischer Schwarzseher, J. Burckhardt, vom Staate forderte. Sicherheit aber gibts nur im *Frieden*, Friede gibts nur in der *Ordnung*, und Ordnung ist für Hobbes garantiert nur in der *Einheit* des absolutistischen Staates. Ja, diese ganze Staatstheorie ist eine Rechtfertigung des *Absolutismus* gegenüber dem Liberalismus — hat doch dieser Feind der Demokratie schon früh den Thukydides übersetzt, um von ihr abzuschrecken.

Wie im Aufbau der Erkenntnis geht er auch in dem des Staates aus vom

Individuellen, von der Willkür des Menschen, aber wieder nur, um ihn in seiner *Ohnmacht* zu zeigen und zum Gegenteil zu führen. Das Leben des Einzelnen ist arm, einsam, tierisch; da ist jeder nur auf seine eigene Kraft und Hand angewiesen; da gibts nicht Ackerbau noch Industrie, nicht Schiffahrt und Handel und keinerlei Künste. Statt dessen herrschen beständige Furcht und Todesgefahr; denn jeder sieht im andern den Wolf, der ihn frißt, um nicht gefressen zu werden. Man sehe das Verhältnis der Völker zueinander, man sehe die Kämpfe der Indianer, man sehe die ängstliche Vorsicht, mit der jeder abschließt, wenn er schlafen geht oder verreist, und man wird zugeben, daß die Menschen von Natur im *Kriegszustand* zueinander stehen. Einzig der *Staat* bringt uns Rettung und Frieden; im Staat wohnen Vernunft, Sicherheit, Reichtum, Schmuck, Zierlichkeit, Geselligkeit, Wohlwollen; außer dem Staat hausen Armut, Schmutz, Vereinsamung, Unwissenheit, Leidenschaft, Wildheit, Barbarei, Krieg; im Staate wohnen also alle Güter, im Einzelleben drohen alle Uebel. So ist der *Staat* ein *Notprodukt* und „die Furcht aller der Ursprung jeder bürgerlichen Gesellschaft“; denn „jede Gemeinschaft wird nur aus Eigennutz geschlossen“. So gewinnt Hobbes das praktische Resultat, den Staat, wie das theoretische Resultat, die Erkenntnis, rein *mechanisch* als Zusammensetzung, Sammlung, *Summierung* der Einzelnen. Er liefert eine Induktionstheorie des Staates und schreitet wie Bacon von der Erfahrung des Einzelnen zum allgemeinen Gesetz und damit vom *Empirismus zum Rationalismus*, der dem Zug des regulierenden Jahrhunderts besser entsprach. Hobbes spricht auch ausdrücklich von Vernunftgesetzen, die ihm den Staat in streng rationaler Folge aufbauen. Das Vernunftpostulat des Friedens fordert das der gegenseitigen Freiheitseinschränkung, weiter das der Vertragsgarantie, die wieder nur möglich ist bei völliger Einheit des Willens, die endlich erfordert, daß alle auf ihren Willen verzichten und ihn auf den einen Herrscher übertragen. So führt eine strenge *Schlußfolge vom Individualismus zum Absolutismus* — es ist der Weg von der *Renaissance zum Barock*, der Weg von der Freiheit zur Bindung, von der Erfahrung zur Vernunft, von der Natur zur kulturellen Regulierung.

Man sieht vielfach in Hobbes noch zu viel Renaissance, man legt noch zu sehr den Akzent bei ihm auf Natur, Erfahrung und Individuum; aber man übersieht dabei über seinem Ausgangspunkt sein *Ziel*! Er will statt der bloßen Erfahrung die rationale Methode, viel prinzipieller als Bacon und im Gegensatz zu diesem verachtet er das Experiment. Dieser *ungriechische* Geist, der gleich andern echten Geistern seines Jahrhunderts in der Diktatur- und Universalsprache Roms schreiben mußte, kennt nur soziale Moral, und darum bestreitet er von den vier griechischen Kardinaltugenden drei, die Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit als Tugenden, weil sie nur individuell sind. Für die rein kollektive *Kultur* macht er das Individuum zur Bestie; er will wie Bacon eigentlich nicht die Natur, sondern die Kultur und zwar gerade mit dem *Barock* als *Herrschaft* über die Natur, nur weniger wie Bacon als technische Herrschaft wie als politische, d. h. als Herrschaft über den Menschen oder vielmehr über die Natur des Menschen. Er will gerade Zähmung der individuellen Willkür, *gewalt-*

same Bindung der Einzelnen in der verstaatlichten Gesellschaft. Er will die äußerste Festigung des Sozialen, gerade aus Grauen vor der Individualisierung, die ihn schreckt als Vereinsamung, Wildheit und Krieg. Um die Macht der Gesellschaft ins Licht zu setzen, schwärzt er den Einzelnen an. Sein Ziel ist Herrschaft der absoluten Gewalt gerade als Herrschaft der Vernunft und Ueberwindung des Naturlebens durch den „Kunstkörper des Staates", den er gemäß dem ja überall auf methodische Formung und Kunstbau gerichteten *Ordnungstrieb* seines Jahrhunderts durchsetzt bis zur mechanischen Vergewaltigung alles individuellen, natürlichen, freien Lebens und Denkens.

Wohl sucht er wie die Anfänger des 17. Jahrhunderts, wie Grotius und Althusius über dem Individuum das kollektive Recht, aber er findet es nicht mehr, wie noch jene Optimisten des Menschen vor dem Dreißigjährigen Krieg, in der Natur des Menschen, sondern er findet es gerade aus schwerstem Mißtrauen gegen diese, der er alle Güte abspricht, erst in der von der Vernunft geforderten Zähmung des natürlichen Menschen durch die absolute Gewalt. So sehr dieser erzweltliche Geist das Wort Natur für seine Vernunftgesetze noch beibehalten will, er hat das Naturrecht nicht nur in das positive Recht aufgenommen (Tönnies), sondern es in ihm aufgehoben. Er hat das *Naturrecht* als Faustrecht des Naturzustandes gebrandmarkt und hat es gerade *ersetzt durch das Staatsrecht*. Außerhalb des Staates, also auch zwischen den Staaten gilt ihm noch das Naturrecht des Stärkeren, also keine Humanität. Es gibt eigentlich für ihn *kein Recht des Menschen* mehr, nur noch ein Recht des Staates, wie er auch die Gesellschaft im Staate aufhebt. Auch Tönnies gibt zu: Grundbegriff aller wirklichen Rechtsordnung sei für Hobbes die Entäußerung vom subjektiven Recht. Er *objektiviert* eben das *Recht* wie die *Erkenntnis* und darum materialisiert er es wie diese, d. h. er *verkörpert* es im Staate und noch massiver in der *Staatsperson*, im Herrscher. *Recht* heißt ihm tatsächlich *Staat* und Staat *Macht*, aber absolute Macht. Doch Macht heißt ihm auch wieder Recht und Recht Vernunft, wenn sie absolut ist.

Mit dieser objektiven Tendenz als Jurist und als *Logiker des Staates*, ja als der erste eigentliche Staatsphilosoph (*nicht* Rechts- oder Gesellschaftsphilosoph) der Neuzeit scheidet er sich völlig von dem unjuristischen, unsystematischen *Macchiavell*, der ihm im Absolutismus nur äußerlich gleicht. Macchiavell will den Staat retten durch den Helden, den starken Menschen, Hobbes will den schwachen Menschen retten durch den Staat. Macchiavell, der Realist und Subjektivist will die einmalige Tat des Diktators, während er sonst die Republik vorzieht und die Bürgerfreiheit preist. Hobbes dagegen will die feste, beständige, objektive, rationale Staatsordnung und die Begründung des Absolutismus. Macchiavell kennzeichnet die Herrscherpersönlichkeit, schildert den gesuchten Staats*mann* und wirft dabei Moral, Recht, Logik über den Haufen; Hobbes nimmt die Herrscherperson nur als Verkörperung des Staats, konstruiert sachlich allgemein diesen Staat und reißt Moral, Recht und Logik in ihn hinein. Er ist ein Rationalist des Staates im Jahrhundert der politischen Rationalisierung, der ratio status, und man durfte ihn mit dem chinesischen Staatsordner Konfu-



sius vergleichen. Er glaubt an die unveränderliche generelle Vernunft recht im Gegensatz zum Empiriker Machiavell. Sie scheiden sich beide wie *Renaissance* und *Barock*. Beide denken niedrig vom Menschen; aber Hobbes will im Jahrhundert der Disziplin ihn eben zähmen, zügeln durch den Staat. Alles Schlechte kommt diesem *Staatsfanatiker* aus der Gelöstheit und Vereinzelung, aus der Willkür der Individuen, alles Gute aus der staatlichen Bindung, und darum bedeutet diesem Mechanistiker die *Moral* wesentlich eine äußere juristisch-politische *Fesselung* der wild ausschlagenden Bestie von Mensch; daher „die Härte, mit der Hobbes die Moral auf das Strafrecht reduziert" (Tönnies).

Die sittliche Gefahr des *Barockmenschen* lag ja in der Aufschwellung, Steigerung des von der Renaissance befreiten Individuums über sich selbst hinaus, lag im Machttrieb, den Hobbes als die beherrschende Leidenschaft kennzeichnet. Die Rettung kommt ihm wie nach ihm Spinoza nicht durch die Aufhebung der Macht, sondern durch ihre Objektivierung, Rationalisierung, Verallgemeinerung und d. h. ihre Vereinheitlichung. So lag die Rettung vor der Macht gerade in deren *Verabsolutierung*, in der Allmacht. Der Steigerungstrieb des Barock drängt zum Absolutismus, zur Einheitsmacht. Das Jahrhundert der Restauration ist das Jahrhundert der *Zentralisation* und sucht die Verstaatlichung um der Vereinheitlichung willen. Hobbes erst recht wird eben der Fanatiker des Staates, nicht weil ihm der Staat der höchste Zweck ist, nein, weil ihm der Staat das einzige Mittel ist, um die Menschen aus der äußersten Individualisierung, der feindlichen Scheidung im Krieg aller gegen alle zu friedlichem Zusammenschluß, zur *Einigung* zu bringen. Schon im Anfang dieses Jahrhunderts hatten ja Herbert und Grotius die Einigung der Menschen in Naturreligion und Naturrecht gesucht; was nun Hobbes über sie hinausführt, ist die Ueberzeugung, daß solche Einigung nicht im consensus omnium gegeben, in der *Natur* der Menschen angelegt, sondern erst *künstlich* ihnen auferlegt ist durch den Staat. Der Staat ist ihm ein Kunstkörper, wie das Barock auch die Kunst sucht als Beherrschung der Natur (vgl. S. 392). So erklärt er: Wenn die Menschen schon nach den Naturgesetzen leben könnten, so würden sie keines Staates bedürfen. Man sieht, der Staat ist ihm nicht Selbstzweck, sondern einziges Mittel zur Zivilisation als Einigung der Menschen.

Daß er im Staate wesentlich Einigung und *Bindung* sucht, spricht sich ja schon in der ganzen Grundrichtung seiner Staatsauffassung als politischer Mechanik aus. Wie Galilei und Harvey Welt und Leib als Mechanismen begründen und damit die Einheit des Kosmos, resp. des Leibes als festgeschlossener Struktur im Wechsel der Funktionen gegenüber aller Vielheit der Qualitäten und Potenzen durchführen, so will Hobbes im *Mechanismus* des Staates ihn eben als *festgeschlossene Einheit* und Ganzheit und seine Teile statt als selbständige Glieder und Kräfte vielmehr als völlig abhängige Funktionen fassen. Die geradezu mythologische *Korporisierung* des Staates bei Hobbes ist der stärkste Ausdruck der *Vereinheitlichung*, der Omnipotenz des Staates, ist echtester Gedanke des Barock, des erzpolitischen, weil bindenden, vereinheitlichenden, in dem der „Leviathan" schon vorgedacht ist, der Staat als „Körper", als großes

Lebewesen, das nur als Einheit lebt (vgl. S. 351. 418f.). Eintracht bedeutet so bei Hobbes Gesundheit des Staates, Aufruhr seine Krankheit; die Beamten bedeuten seine dienenden Glieder, die Belohnungen und Strafen seine Nerven, das Geld sein Blut und der Austausch der Waren in Geld seine Verdauung. Solche materielle Deutung des Staats entspricht ja zugleich dem *Merkantilstaat* des Barock, und so begreift sich, daß man an Hobbes die Anfänge der politischen Oekonomie anknüpft. Er zeigt unverkennbaren Sinn für den Kapitalismus, aber wesentlich als Staatskapitalismus. Die Klassenherrschaft der Reichen bekämpft er aufs schärfste, eben um der Einheit des Staates willen, der auch den auswärtigen Handel regulieren müsse. Er ist als extremster *Zentralist* Todfeind aller partikularen Interessen, aller „Staaten im Staate", die ihm wie „Würmer in seinen Eingeweiden" gefährlich scheinen.

Um dieser straffen Staatseinheit willen nimmt er auch der Kirche alle Macht, und er hat sich durch antikirchliche Aeußerungen im Leviathan zeitweilig sogar die königliche Partei verfeindet. An der *Religion* interessiert ihn wesentlich ihr Verhältnis zum Staat, sodaß man fand, Gott und Religion ließen sich ganz aus seiner Lehre streichen; er hat sie aber doch nicht gestrichen. Er ist gewiß ein erzweltlicher, praktisch realistischer Geist wie nur irgendeiner in seinem Jahrhundert, aber er ist eher innerlich *areligiös* als äußerlich antireligiös und gewiß *kein Aufklärer*. Oder spricht der etwa als Aufklärer und nicht vielmehr im Stil des fanatischen *Barock*, der „die Dogmen wie Pillen ganz herunterschlucken" heißt — statt sie skeptisch zu kauen? Mag auch Hobbes zugeben, daß der innere Glaube sich nicht wie alles andere vom Staat befehlen lasse. Dieser subjektive Glaube interessiert ihn nicht weiter. *Religion* ist ihm einfach *Staatsgesetz*, nicht zu erörtern, sondern zu erfüllen. Das öffentliche Gesetz heißt ihm das Gewissen des Bürgers, der zum Revolutionär, zum Staatsauflöser werde, wenn er seine religiöse Privatüberzeugung dem sanktionierten Glauben entgegenstellt. Hobbes will so den Glauben nicht innerlich begründen, sondern nur äußerlich festhalten; er will gerade nicht im liberalen Sinn die Kirche vom Staat scheiden, sondern mit der *Restauration* sie in den Staat einbauen, sie ihm nur nicht überordnen. Er sieht in Kirche und Staat als menschlichen Bindungen autoritär begründete Gemeinschaften konkurrieren, und nur zur Vermeidung des so gefährlichen Autoritätenstreits, eben wieder für die *Einheit* aller Lebensgewalt fordert er das Gegenteil der Glaubensfreiheit, fordert er wieder in der Erfüllung der Säkulartendenz das extremste *Staatskirchentum*, das sich denken läßt. Die Staatsautorität erst macht ihm die Religion zur Religion und bestimmt, was zu glauben und was als Aberglauben zu verwerfen ist. Im Grunde heißt sein *Gott Leviathan*, das Ungeheuer des allmächtigen Staats, den er géradezu zum „sterblichen Gott" erhebt.

Und diesen *Staatskult* treibt er bis zur *Inkarnation*. Die äußerste Konzentration alles Menschentums im Staat ist ihm noch nicht das Letzte; er *konzentriert* den *Staat* wieder *im Herrscher* als der Seele des Staatskörpers, als der Staatsperson und begründet so sachlich, objektiv den *Absolutismus* des *Barock*, der sich steigert zum l'état c'est moi — nicht bloß in Frankreich. Meinecke nennt z. B.

auch den Absolutisten Keßler damals einen deutschen Hobbes. Dieser selbst sucht ausdrücklich im Staat nicht bloß eine Uebereinstimmung der Menschen, sondern ihre Vereinigung zu einer Person. Civilis persona heißt ihm der Staat, una persona durch unius voluntas. So wird der Souverän das einzige Subjekt des Staates, der einzige Wille in ihm, nachdem alle andern im Staatsvertrag, den sie ja nur untereinander, *nicht mit* dem Herrscher schlossen, auf ihren Willen eben zu seinen Gunsten verzichten. Der *Staatsvertrag* bedeutet hier also (im Gegensatz zu andern Vertragstheorien) die *Selbstentrechtung der Bürger*. Der *Souverän* repräsentiert nun dauernd den *Gesamtwillen*. Demnach ist jede weitere Volksvertretung unsinnig, jede Revolution unlogisch, Verbrechen oder Staatskrankheit. Es gibt keinen Eigenwillen, kein Eigenrecht, kein Eigengewissen, das sich dem Herrscherwillen entgegenstellen dürfte, in dem alle Gewalten ihre *unteilbare Einheit* haben. Der König allein besitzt die Gewalt der Jurisdiktion, der Zensur, die Entscheidung über Krieg und Frieden, über Leben und Tod, über alles Eigentum der Bürger, der König allein bestimmt, was zu glauben und nicht zu glauben ist, was erlaubt und verpönt, was gut und böse ist. Der König selber aber kann kein Unrecht tun.

So paradox und verwerflich diese Lehren modernen Ohren klingen mögen, sie sind die nackte, klare, grandiose *Konsequenz des absolutistischen Jahrhunderts*, seines Konzentrationswillens und seiner *Einheitsbindung*, seiner Mechanisierung, indem nun auch das ganze Menschenleben als Räderwerk von *einem* Punkte aus gelenkt und die Allmacht des Einen gegenüber der Ohnmacht der Vielen zum vollen Pathos der Distanz ausgespannt wird. Der Satz des Hobbes: es gibt nur *einen* Willen im Staat, nur *ein* Staatssubjekt, hat seine vollkommene Parallele in Spinozas Satz: es gibt nur *eine* Substanz, nur *ein* Weltsubjekt, oder in Malebranches Satz: es gibt nur *eine* Ursache, nur *eine* Kraft in der Welt, und das ist Gott. Ob Gott oder die Substanz oder der Souverän die Allmacht erhält, es ist derselbe *dynamische Monismus* in all diesen Lehren. Auch Hobbes fordert die absolute Einheit aller Entscheidung, aller Autorität, sozusagen aller Kausalität. Wessen Wille in Einigem Gesetz sei, dessen Wille sei es in Allem. So verkündet er gemäß der Gesetzesbetonung des regulierenden Jahrhunderts. Ja, er verkündet ausdrücklich die *Einheit aller Gesetze*: des Naturgesetzes, des göttlichen Gesetzes, des Sittengesetzes und des Staatsgesetzes mit dem Gesetz des Herrschers, in dem sich ihm eben der *Einheitswille* des ganzen Lebens verkörpert. Hobbes' Lehre ist absolut *monarchisch*, wie sie auch absolut *mathematisch, mechanistisch*, *materialistisch* ist, weil sie eben überhaupt *monistisch*, absolutistisch ist.

Hobbes teilte das Schicksal Spinozas in der Verketzerung seiner Lehre noch bis gegen das Ende des Jahrhunderts der Aufklärung, die für beide absoluten Monisten kein Verständnis aufbrachte. Hobbes zumal, dieser neurömische Staatsfanatiker, der sich aus einem Humanisten zu einem *Antihumanisten* entwickelte und gleich andern Pädagogen des Barock klassische Autoren als staatsgefährlich ablehnte und der seine letzte Schulung und stärkste Geistesprägung in Paris empfangen, fand eher noch in Frankreich frühe Anhänger als in seinem englischen Vaterland,

das sich nun einmal in Glaube, Staat und Wirtschaft mehr individualistisch entwickelte. Hier war seine Lehre auch dem offiziellen Kirchengeist ein Greuel, und ein Jahrhundert lang versuchte jeder junge Kleriker seine Waffen gegen Hobbes' Stahlpanzer, sagt Warburton. Ist es etwa die absolutistische Bindung als solche, die man verabscheute? Nein, es ist eher die *Aeußerlichkeit*, die *Ungeistigkeit* und Einseitigkeit dieser *Bindung*: dieses rationale, dogmatische Jahrhundert wollte nicht weniger, sondern *tiefer* gebunden sein als durch das „Gesetz des Herrschers". Bei allem Freiheitshaß des Hobbes — grinst nicht auf der Spitze seines Staatsbaus schließlich doch noch die aus allen Unterschichten so gründlich ausgetriebene *Willkür* des *Individuums*? Das *wahrhaft Absolute*, die am höchsten und festesten bindende Kraft kann nicht in der Hand eines Despoten liegen, kann nur im *Geiste* liegen, in der göttlichen ewigen Vernunft, im Sittengesetz, dessen Festigkeit Hobbes nur zu sehr lockerte, indem er es als erst Gewordenes, als bloßes Staatsprodukt dem Herrscherwillen überantwortet. Nicht von freigeistigen Aufklärern, sondern von Kanzeln und Kathedern, aus dem Geiste der *Restauration* kommt hier die *Reaktion gegen Hobbes*. So fest er den Menschen in die Eisenketten seines Staates bannt, so streng er aus Willkür und Erfahrung mit mathematischen Schlüssen zu Gesetz und Vernunft hinstrebte, er dachte noch zu menschlich, zu empirisch, zu nominalistisch; die Notwendigkeit seiner Gesetze war noch nicht eisern genug; sie mußte hoch über Mensch und Staat der sinnlichen Erfahrung in ewigen Sternen gegründet werden. Hier erneuerte nun der Bindegeist des 17. Jahrhunderts einen höheren Staatsgründer, den hochkonzentrativen Vater des Realismus, Platon. Wie Frankreich im 17. Jahrhundert (nach Neuberts Nachweisen) einen religiösen Platonismus begünstigte und ja seinen „christlichen Platon" in Malebranche hervorbrachte, der aber selbständig und vielseitig genug war, um diese Richtung mit dem modernen Geist zu verschmelzen und zugleich den Namen eines „Galilei der intellektuellen Welt" zu verdienen, so steigt gleichzeitig in England der *Platonismus* der *Cambridger Schule* auf als reaktionäre Opposition im *theologischen Rationalismus* eines Whichcote, John Smith u. a. Es ist der stark platonisierende Geist des 15. Jahrhunderts, eines Ficinus und Mirandola, der sich damals auch in dem wieder kabbalistisch berauschten Henry More und in CUDWORTH erneuert, die zugleich die platonischen Ideen dynamisch realisieren, besonders Cudworth in seinen so unmechanischen und darum so unmodernen „plastischen Naturen". Aber dieser Führer der Cambridger Schule hat doch zuletzt gegen Hobbes noch reiner den säkularen *Bindegeist* zur Geltung gebracht, indem er den *absoluten* Charakter und die feste Verbindlichkeit der Normen, zumal der moralischen als Vernunftformen zu begründen suchte und sie als Abdrücke des ewigen göttlichen Wesens im menschlichen Geist präformiert sein ließ, ausdrücklich so notwendig wie die *mathematischen* Sätze; denn Wissen sei Erkenntnis des *Notwendigen*. Das war nun allerdings ganz nach dem Herzen der Zeit gesprochen, und ihrem Streben zur Regulierung und Fixierung entsprach es erst recht, wenn er die Moralgesetze entgegen Hobbes so fest verankerte, daß sie gelten sollten, auch wenns gar keine Menschen gäbe, unab-

hängig nicht nur von der Sanktion eines Machthabers, sondern sogar vom Willen eines persönlichen Gottes. Denn sie wurzeln für Cudworth eben mit der Festigkeit der säkularen Grundwissenschaft, der Mathematik im objektiv göttlichen Wesen der ewigen Vernunft, sozusagen in der bindenden *Ordnung* selbst.

Doch der strengste mathematische Rationalismus, der bindendste Ordnungssinn, kurz der siegreichste, klassische Säkulargeist des Barock entfaltete sich nun einmal im zentralistischen Frankreich, wo damals Absolutismus und Dogmatismus mit dem mathematischen Rationalismus zum Hochbau zusammenschlugen. Aber wenn sie nun stritten, wenn sie als Glauben und Denken, als absolute Unendlichkeit und mathematische Determination auseinandergingen? Oder noch mehr, da all diese Richtungen der damaligen französischen Klassizität, Zentralismus, Dogmatismus, Rationalismus übermenschliche Hochsteigerungen eines neurömischen Formalismus bedeuten, die das subjektive Leben nicht ausfüllen, ja eine tief persönliche Seele innerlich kalt lassen: wenn nun eine solche Seele in einem ihr so entfremdeten Jahrhundert erscheint? Und sie erschien damals gerade in Frankreich — da kam es zu einer Krisis, die nun hoch aufbrannte in jenem wunderbaren Geiste, in dem ein mathematisches Genie gerade mit einem mystisch religiösen zusammentraf, schärfste Klarheit des Kopfes mit glühender Leidenschaft des Herzens, höchster Form- und Weltsinn mit tiefster Innerlichkeit. Nie trat ein Genie klarer als Brennpunkt innerer Problematik zur Leuchte aufschlagend hervor aus dem Ringen tiefster Widersprüche, wie PASCAL. Die Aufklärung nannte ihn einen Fanatiker, die Romantik einen Mystiker, Cousin aber einen Skeptiker. Er ist all dies, er ist der Kampf eines eifernden *Mystikers* mit einem *Rationalisten*. Der ganze Fanatismus seines Jahrhunderts lebt so glühend in ihm, daß er einmal einen theosophisch schwärmenden Mönch als Ketzer denunziert, daß er seine Schwester von weltlichen Heiratsgedanken abbringt, daß er sich durch eine Wunderheilung bei der Berührung einer Reliquie in seiner Mission bestärkt fühlt, daß er schließlich als Asket sich aus der Welt zurückzieht und einen eisernen Gürtel um den bloßen Leib trägt, dessen Stachel er sich ins Fleisch treibt, wenn er sich auf Zweifelsgedanken ertappt. Denn er wird eben *Fanatiker* im Kampfe gegen den *Skeptiker*, den er nicht minder in sich trug. Pascal hatte Montaigne in sich aufgenommen, der hingebendste Geist des 17. Jahrhunderts trug den spielendsten, lösendsten des 16. in sich überwunden, und darum ward er so groß in seinem Jahrhundert, weil sich sein Absolutismus erst heldenhaft herausringt aus seinem Gegensatz, aus seinem Subjektivismus, ja Individualismus. Es ist seine heroische Tragik, daß dieser persönlichste Mensch gerade in das Jahrhundert der höchsten Anforderung und universalsten Spannung verschlagen ward und nun in seinem Leben und seiner Lehre eine *Selbstüberwindung* von welthistorischer ewiger Größe vollzieht in einem eigensten Bekenntnis zum absoluten Glauben, in dem er sich selbst, seine zitternde blutende Seele ans Kreuz schlug.

Von all den Denkern dieses eisernen Jahrhunderts, die schon durch ihren zarten, kränklichen Leib nach innen gewiesen wurden, wie Descartes und Spinoza, Hobbes, Geulincx, Malebranche und selbst noch Bayle, ist Pascal der *zarteste*,



leidendste, der aus dauernd siechem Körper sich nach dem festesten Anker der Seele reckte. Im Jahrhundert der strengen Schulung und des öffentlichen Dienstes, der Staatsräson, der Bürokratie und der Uniform wird er zuletzt Einsiedler; und er führt schon vorher ohne Beruf ein *familiäres* Dasein, nachdem er nur häusliche Schulung erhalten. Sein Vater als sein einziger Lehrer, seine Schwester, sein Schwager, Hausärzte und Hausfreunde: das ist die Welt, die auf ihn wirkt, mit der er zunächst kämpft und strebt — aber ins Unendliche. In diesem Säculum der Systematik und Rhetorik, der schwarzen Feiertracht, der sachlichen Ordnung, stößt er seine persönlichsten Bekenntnisse wie in unmittelbaren Naturlauten aus, in Aphorismen, allen Redeprunk verwerfend, entblößt er seine Seele wie in einem *Tagebuch*, den Tag erlebend, sodaß man ihn den ersten Journalisten Frankreichs nannte, und doch stets ins *Ewige* blickend. Mitten ins Zeitalter der greisenhaft starren Tradition und Autorität schwankt da ein *Jüngling* hinein, der das 40. Lebensjahr, in das ja die Alten die Mannesblüte setzten, nicht mehr erreichen sollte. Jugendliche Leidenschaft erfüllt ihn mit Glücksverlangen, läßt ihn zeitweilig sich in Schulden, in Ausschweifungen stürzen, läßt ihn in Liebe ein hochgestelltes Weib begehren, bis er in Reue zusammenbricht und schließlich verzichtend im Kloster der schwesterlichen Nonne zu Füßen fällt, die ihm in der Weltflucht vorangegangen war, ihm, in dem wohl der schärfste *Kopf* eines Mannes mit dem weichsten *Herz* eines Weibes stritten, bis das Herz siegte.

Ja, ein *Mensch*, ein lebendiger, fühlender, war er in das unmenschlich harte, übermenschlich erhabene Jahrhundert geworfen und fühlt sich da aufflammend in der ganzen ausschweifenden Inbrunst, in der fieberglühenden Leidenschaft des *Barock*, von dessen ganzer, gleichsam vertikaler Dynamik nach oben wie nach unten gerissen, schwebend zwischen Himmel und Hölle, in wahrhaft Rembrandtschem Helldunkel kämpfend, sich aufbäumend mit der ganzen dramatischen Kraft des Barock, mit seiner harten Konsequenz, seiner heftigen Spannung, seiner erhabenen Melancholie. Pascal erfühlte das Menschentum mit dem Stoiker Epiktet wie mit dem Skeptiker Montaigne, aber ohne den Freiheitszug beider Humanisten, und er sieht bei dem einen den Menschen hochgetragen zu stolzer Ueberhebung seiner Vernunft, bei dem andern ihn ins Elend seiner Ohnmacht hinabgestoßen; denn beiden fehle über dem Menschen das Licht des *Glaubens*, das diesem sich aufopfernden Büßergeist der *Restauration* als Trost und Erlösung so strahlend aufgeht, daß er begnadet aufjauchzt: „Gewißheit. Gewißheit. Gefühl. Punkt. Friede — Vergessen der Welt und von Allem außer Gott — Größe der Menschenseele — Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude. Ich habe mich davon getrennt — es verließ mich der Lebensquell — völliger süßer Verzicht, völlige Unterwerfung unter Jesus Christus und unter meinen Lenker." So schreibt er auf ein Bekenntnisblatt, das er wie ein Amulett bis zu seinem Tode bei sich trug. Und er steigert seine geplante „Apologie des Christentums" zu dem Hymnus: „Höret die Stimme Gottes: klammert Euch an die einzige Rettung dargeboten in den christlichen Glaubenssätzen. — — Niemand ist so glücklich, so vernünftig, so tugendreich als der wahre Christ." Tugend, Vernunft, Glück,

kurz alles, was der stoische wie der skeptische *Individualismus* für den Menschen erstrebte, findet unser heldenhafter *Absolutist* nur in der demütigen Hingabe an den *Glauben*.

An Pascal kann man den *Gegensatz der Jahrhunderte* erkennen, gerade weil er die Menschlichkeit eines Montaigne und eines Voltaire in sich trägt. Aber wie er bei aller Schätzung Montaignes die Skepsis ablehnt, in die schließlich die Renaissance ausmündet, so lehnt ihn Voltaire ab als einen „Riesen", den er nicht lieben könne. Ja, in Pascal denkt und fühlt der Ueberschwang des Barock und damit ein Gegensatz zur Aufklärung wie zur Renaissance und darum auch zum Humanismus der Antike. W. Küchler nennt ihn mit Recht ganz unantikisch, *ungriechisch*, unhumanistisch, ja den Alten abgeneigt: nous avons point de liaison à eux. Er kannte sie wesentlich durch Montaigne und hat nur Epiktet gelesen. Aber wenn ihn auch Giraud den christlichen Epiktet nennt, so betont doch Guyau richtiger seine Scheu vor dem stoischen Stolz, und W. Küchler zeigt trefflich seinen Gegensatz zu Epiktet, der zwar auch (als Spätstoiker) durch Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis kommt, aber zu einer intellektuellen, nicht zu einer mystischen, und während der Stoiker durch Selbsterkenntnis in sich seine Kraft und seine Würde, sein Glück und seine Ruhe findet, findet Pascal wie seine Zeitgenossen Geulincx und Spinoza Heil und Ruhe nur in Gott und in der Erkenntnis seines eigenen Nichts, leidenschaftlicher als jene sich selbst bekämpfend und höchst unstoisch den Schmerz preisend und ersehnend. Le Moi est haïssable. Wo Gott ist? Dort, wo ich nicht bin. Und doch soll Gott nicht nur außer mir, sondern auch in mir sein, aber als mein Gegensatz.

Nicht daß Pascal nun als extremer *Antiindividualist* und Antihumanist den Menschen aufgibt; leidenschaftlicher als die Humanisten ersehnt er für ihn Glück, Größe, Wahrheit — aber er fordert im Grunde darin Sicherheit, Festigkeit, Gewißheit und d. h. eben das Absolute, das nur in *Gott* wohnt. Der *Mensch* aber ist ihm das *relative* Wesen, immer ungewiß und schwankend, von einem Extrem zum andern getrieben und in beiden leidend. Ein aus den Gegensätzen Seele und Leib gebildetes *Mittelwesen* „zwischen Engel und Tier", zwischen Licht und Dunkel, zwischen Ja und Nein, zwischen All und Nichts, ein Nichts im Vergleich zum All und zugleich ein Riese gegen das Nichts, als unmerklicher Punkt in einem abgelegenen Winkel der Natur zugleich ein Welterfasser, ein schwaches, schwankes Rohr, aber ein denkendes, ein Elender, aber als ein entthronter König, denn nur ein solcher ist sich seines Elends bewußt. So macht sich Pascal in seiner *Kontraste* schwingenden *Barockphantasie* an der klösterlichen „Stätte der Armut wie ein Fürst ansässig", so will er auch weder den Lobrednern des Menschen zustimmen, noch seinen Tadlern, sondern „nur jenen, die unter Seufzern suchen". Das Glück wohnt weder in uns noch außer uns, sondern nur in Gott, im Absoluten als Unendlichen, das der Mensch weder im Kleinsten noch im Größten fassen kann, da er Herr ist nur im Endlichen. Der absolute *Unendlichkeitsdrang* des Barock, der gleichzeitig in Descartes, Malebranche und Spinoza lebt, wie er zwei Jahrhunderte früher im Cusaner hervortrat und der sie alle in Gott wesentlich den einen Unendlichen verehren läßt,

führt in Pascal so viel tragischer, kämpferischer zum innern Bruch, zur Bekehrung und Wandlung, weil er in ihm so viel Menschlichkeit, so viel Endlichkeitskraft zu überwinden hat. Wohl endet auch die Renaissance mit Bruno im Unendlichkeitskult, aber Bruno befreit sich im Unendlichen zur Welt, Pascal aber *bindet sich* im Unendlichen an Gott. Denn die Welt wird ihm zum „Gefängnis" und der Mensch zum „Sklaven Gottes" wie einem Geulincx und dem frühen Spinoza.

Pascal gelangt wie Descartes, dessen discours de la méthode er folgt, nur so viel heißer und schwerer erst aus dem *Selbstgefühl* durch den *Weltsinn* zu *Gott*. Er hat die Welt gekostet, nicht nur im Genuß, nein, höher noch in der Erkenntnis als der Ordnung der Welt. Er hat die Fülle des Wissens aufgenommen mit einer Gedächtniskraft, die, wie es heißt, nichts vergessen konnte. Er hat aber für diese Fülle ganz im Barockstil so streng kausalen einheitlichen Zusammenhang gesucht, daß ihm die Weltgeschichte eine andere geworden wäre, wenn Cleopatras Nase kürzer gewesen wäre, und daß er die ganze Reihenfolge der Menschen im Lauf der Jahrhunderte als einen einzigen Menschen betrachten heißt, der stets fortbestehe und fortwährend lerne. Er hat den ganzen *Regel- und Formensinn* seines Jahrhunderts eingesogen und glänzend betätigt. Zunächst streng geschult im Klassizismus, in der Sprache der Alten, brachte er das Wort zur geschliffensten Form als der größte Stilist seiner Zeit. Auch er zählt mit der damaligen Pädagogik die Formkünste Musik und Architektur zu den Wissenschaften, die ihm eben selber zu Formkünsten werden. Auch ihm wie seinem ganzen Jahrhundert hat es gerade die formalste der Wissenschaften angetan, die *Mathematik*, so daß er in ihr schon als Knabe ein bestaunter Meister, ein Entdecker ward, wie er später eine Rechenmaschine erfindet, um seinem Vater die Herstellung von Katastern und Registern zu erleichtern. Denn er entstammt auch praktisch der Formsphäre, dem Subordinationsgeist, dem damals so mächtigen juristischen Beamtenadel. Und unser scharfer Rechner und Denker, der auch die Logik von Port Royal entworfen hat, will eben die Form anwenden, mit ihr ausgreifen zur Herrschaft über die Welt in dem Bewußtsein, daß „Gott alles in Gewicht, Zahl und Maß geschaffen hat". Mit dem *Expansionstrieb* des *Barock*, der seit Bacon in der Weltwissenschaft ebenso fortschrittlich wie in der Theologie konservativ sein will, wird Pascal zu einem mathematischen Physiker, der mit Galilei, Descartes, Torricelli konkurriert und sich nicht mehr der Autorität der Alten fügen will, d. h. dem scholastischen Aristoteles, weil dieser, wie Pascal rügt, im Gegensatz zum Mechanistiker Demokrit die Milchstraße, den leeren Raum u. a. m. in seinem engeren Horizont verkannte. Pascal selber aber eilt mit Maßen und Instrumenten der neuen Mechanik zu, mißt die Schwere der Luft, findet jeden Raum noch erweiterungsfähig ins Große wie ins Kleine und strebt so ins *Unendliche* —

Da aber versagt die mathematische Formkraft, die ihm doch die höchste Leistung menschlicher Vernunft bedeutete. Die Basis der Mathematik schwebt in der Luft; sie kann nicht alles bestimmen und beweisen; ihr Vorzug, ihre Klarheit im Bestimmen und Begrenzen versiegt im *Unbegrenzten*, im Unbe-

stimmbaren und strandet vor dem *Absoluten*. So kommt nun Pascal gerade, indem er mit dem Barock die mechanischen Grundspannungen von Raum, Zeit und Bewegung kraft der mathematischen Vernunft ins Unendliche steigern will, zu jener „gelehrten Unwissenheit", wie sie wieder im parallelen 15. Jahrhundert die Mystik des Cusaners verkündete. Aber nun mit dem Barockfanatismus übersteigert er es: toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. So kommt er zur Ohnmacht der Vernunft des Menschen, der nun seine Krone wegwirft und seine Wahrheit nur im Glauben findet, seine Lust nur im Ewigen, sein Heil nur in der göttlichen Gnade. Dieser Glaubenstriumph des Absoluten in der Uebersteigerung und *Selbstüberwindung des mathematischen Rationalismus* ist in Wahrheit ein *Sieg des Barock über sich selbst.*

3. DIE PHILOSOPHISCHEN AUSLÄUFER DES BAROCK (letzte Generation)

Locke

In Pascals Glauben wie in Spinozas Denken ringt der Absolutismus des Barock seine ganze geistige Tiefe aus zu allmenschlicher, übermenschlicher Bedeutung. Er konnte nicht weiter steigen; er konnte nur noch sich mäßigen, mildern, sich aus der heiligen Hingebung ans Absolute ernüchtern, dem praktischen, menschlichen Leben entgegenkommen. So zeigt es sich zumal bei LOCKE, in dem neben Leibniz der Geist der *letzten Generation dieses Jahrhunderts* seinen stärksten Ausdruck fand. Hier umfängt uns schon eine andere, leichtere Luft; die so lange gedrückte Brust löst sich zu freierem Atem, und die in der vorigen Generation noch so düsteren Denkerstirnen erhellen sich jetzt; die in so stählerner Konsequenz ihre Systeme spannenden, der Welt trotzenden oder mönchisch ihr abgewandten Philosophen treten nun freundlicher ins Leben hinaus, und die harten charaktervollen Denkerzüge werden weicher, konzilianter; die eiserne Notwendigkeit, der *starre Bindegeist* schmilzt und löst sich nicht ganz, aber *mildert sich* doch zu loserer *Komplikation*, die *Kette des Absoluten* wird zum *lockeren Band*, das bei aller festgehaltenen *Einheit* auch der freieren *Vielheit* Raum gibt, kurz das 18. Jahrhundert wirft seinen Schatten oder vielmehr sein Licht voraus. Ein Frühlingshauch befreiender *Aufklärung* durchweht den objektiv bindenden Bau des *Systems*, der doch in all seiner Großzügigkeit noch vorherrscht.

Locke kam noch in der ganzen *Kampfesschwere* und Lebenshärte der mittleren Jahrzehnte des Jahrhunderts zur *Entwicklung*. Seit er zum Bewußtsein kam, so schreibt der Dreißigjährige, lebte er in einem andauernden Sturm. Noch währte der Bürgerkrieg fort, in dem sein Vater als fanatischer Puritaner mitkämpfte. Wenige Schritte von der Schule sah der junge Locke die Stätten, wo die Revolution gesiegt und den König aufs Schafott gebracht hatte. In strengem Internat formalistisch geschult, lernt er dann in Oxford die dialektische Disziplin der Scholastik kennen, beginnt aber bereits über die drückend empfundenen Lehrformen hinaus die Geistesflügel vielseitig zu regen. Für die Theologie vorbereitet, lehrt er dann Moral und Griechisch, treibt aber gleichzeitig Naturwissenschaften und wirkt als Arzt und als politischer Beirat. Nun erweicht sich

der starre Puritanismus, in dem er aufgewachsen; bei einem deutschen Aufenthalt lernt er dort im friedlichen Nebeneinander der Konfessionen sich von heimischen „Vorurteilen" lösen, und wenn ihm auch in Paris die Barockgröße des Bauwesens wie der zentralisierten Wirtschaft und Verwaltung Ludwigs XIV. imponierte, es ist ihm doch wohler in der freieren Luft Hollands, wo er vor noch drohenden Verfolgungen Zuflucht fand und von wo er nun mit dem neuen Regiment des Oraniers in die Heimat zurückkehrt. 1689 ist in seinem Leben das große Jahr der Erfüllung, in dem er auch mit seinem schon lange vorbereiteten Hauptwerk und andern Schriften hervortritt und erst mit seiner Lehre zeitbeherrschend zum Durchbruch kommt.

Kuno Fischer vergleicht hier Locke mit Kant, der genau in demselben späten Lebensalter, 100 Jahre nachher mit seinem Hauptwerk hervortrat, das sich zur französischen Revolution verhalte wie das Lockes zur englischen. Aber die Revolution des 17. Jahrhunderts war mehr puritanisch eine Glaubensbewegung, die des 18. mehr libertinisch eine Freiheitsbewegung. Auch Taine findet, daß jene erst von der Moral zur Politik kam und diese umgekehrt, und Ranke stellte ja die Revolutionen der beiden Jahrhunderte erst recht in Gegensatz (vgl. S. 349). Noch mehr zeigen *Locke und Kant*, die ja beide spät ihr Jahrhundert abschlossen und das neue vorbereiten, eine entgegengesetzte Wendung. Sie sind die beiden großen Begründer der Erkenntnistheorie, die als solche an der Schwelle zwischen Subjekt und Objekt Stellung nehmen und beider Verhältnis bestimmen. Aber Locke objektiviert dabei das Subjekt, und Kant subjektiviert das Objekt. Locke zerstört das alte Apriori, und Kant begründet das neue. Locke entleert die erkennende Seele, und Kant zeigt ihre „Vermögen". Locke leuchtet von der Welt in die Seele, und Kant umgekehrt. Locke verweltlicht eher den Geist, und Kant vergeistigt eher die Welt. Jenem ist der Verstand ein „dunkler Raum", und Kant ist er die Lichtquelle auch für die Natur. Gewiß, beide sind groß genug, auch dem Gegensatz Rechnung zu tragen: Locke braucht auch den Verstand, und Kant auch die Erfahrung; aber den lichtgebenden Akzent und den Primat weisen doch beide der entgegengesetzten Seite zu. Selbst wenn Lockes Hauptschrift vom „human understanding" handelt, so kann dies, wie man fand, nicht nur als Verstand, sondern auch objektiv als das Verstandene gedeutet werden.

Da sieht nun Locke den Streit der Menschen, und er will *Einigkeit* und Gewißheit gegenüber dem subjektiven Meinen — diesen Ausgangspunkt teilt er mit seinem ganzen Jahrhundert, schon mit Herbert wie mit Böhme, mit Bacon und Descartes. Auch er untersucht den Menschen, um ihn von einer *objektiven Macht* abhängig zu setzen — wie das ganze 17. Jahrhundert. Ob er gegen die Präformation der Ideen ihre Postformation verficht, ob sie ihm nicht mehr gottgegeben, sondern weltgegeben sind, ob sie ihm von außen oder auch von innen gegeben sind, *gegeben* sind sie dem Menschen in der „Reflexion" so gut wie in der „Sensation", durch Sinne empfangen, und dabei soll noch das Empfangen durch die äußeren, die Weltsinne der durch den „inneren Sinn" vorangehen. Die von Locke verkündete absolute Vormacht der *Erfahrung*, die allein erst die aller Erkenntnis bare Seele füllt, ihr „leeres Kabinett", ihre „dunkle Kam-

mer" einrichtet, bedeutet ja die *Vormacht des Objektiven* vor dem Subjektiven, wie sie eben dem objektivistischen Absolutismus des 17. Jahrhunderts ansteht. Ja, Locke bringt ihn erst zu radikaler Konsequenz, wenn er den Subjekten gar keine Mitgift angeborener Ideen gönnt, auch keine unbewußte, die noch subjektiver wäre, und auch den consensus der Menschen nicht als genügenden Beweis für sie gelten läßt, sondern ihn teils erst aus deren gemeinsamen Bedürfnissen und Erschließungen erklärt, teils überhaupt bestreitet.

Aber liegt darin nicht doch wieder eine ausgesprochene Anerkennung des Individuellen und Subjektiven? Doch er bestreitet diesen Faktor so wenig, daß er davon ausgeht — wie ja schon die beiden früheren englischen Barockdenker Bacon und Hobbes. Locke geht aus von den Differenzen der Sinneswahrnehmung, der Empfindung, dadurch auch der Vorstellung, weiter der Worte, dadurch endlich der Meinungen, er *geht aus von der Subjektivität* des Geschmacks (s. Vorwort seines Hauptwerks), der *individuellen* Neigungen, Gefühle, Antriebe, die er alle durchaus als angeboren zugibt; aber er strebt eben *darüber hinaus* zur Einigung der Menschen im objektiven, *rationalen System*. Auch er will *bauen* und die Erkenntnis bauen, so gut wie Bacon und Descartes (vgl. S. 451, 463), an dem er sich so stark, wenn auch kritisch orientiert. Wenn er im „Schreiben an den Leser" die großen Naturforscher seiner Zeit als „Meister der Baukunst" bewundert, denen gegenüber man sich nur mit der Rolle des Kärrners zu begnügen habe, so bekennt er doch am Schluß des 1. Buchs sich ausdrücklich selber zu dem *konzentrativen* Ideal, zu dem Vorhaben, „ein einheitlich geschlossenes Gebäude aufzurichten, ohne Stützen und Pfeiler auf erborgtem und erbetteltem Grunde". Das *ökonomische* Moment, das sich hier so merkwürdig noch in das architektonische Bild einschiebt, ist bezeichnend für seine Denkweise. Er lehnt auch sonst in den „angeborenen Ideen" einen „erborgten Reichtum" im „Märchengold" ab, das „für den Vermögenssammler keinen ernstlichen Zuwachs" bedeute. Er will die Erkenntnis nicht erben, sondern erwerben mit dem Erwerbstrieb seines Jahrhunderts, mit der ganzen Jagdfreude (s. wieder den Anfang des Vorworts), und Steigerungsfreude, mit der ganzen auftreibenden Dynamik des *Barock*, zugleich mit dem praktischen und fortschrittlichen Sinn des *Engländers*, der hinter der Statik angeborener Ideen Trägheit und autoritative Lenkbarkeit wittert.

Der Mensch ist ihm wesentlich ein *praktisches* Wesen, das Antriebe mitbringt, aber nicht Ideen, sondern diese erst aus der Welt empfängt. Er will den Menschen von mitgebrachten Ideen als Vorurteilen befreien, nicht zur Skepsis; denn er glaubt mit dem 17. Jahrhundert ausdrücklich an die Erkennbarkeit allgemeiner Wahrheiten; aber sie sollen erst im „Menschen" zustande kommen „auf Grund der recht betrachteten Beschaffenheit der Dinge selbst". Damit ist wieder die *objektive* Richtung seiner Erkenntnistheorie klargestellt. So erklärt er unsere einfachen Sinnesvorstellungen, aus denen ihm alle Erkenntnis stammt, für durchaus „real", sofern sie „mit der Wirklichkeit der Dinge ausnahmslos übereinstimmen", allerdings mehr kausal-praktisch als „regelmäßige Wirkungen", „nicht immer als treue Abbilder". Aber auch bei ihm spürt man den dogmati-



schen Glauben seines Jahrhunderts an die durch die Geometrie nahegelegte Deckung von Vorstellung und Wirklichkeit, oder Vereinheitlichung von Denken und Sein. Dabei nimmt auch er die Dinge als „Originale“ und den Verstand als „Spiegel“; doch das Vorwalten des Schausinns tritt bei diesem *unkünstlerischen Praktiker* zurück; er läßt alle Sinne als Erkenntnisquellen zu ihrem Recht kommen und gibt eher noch dem *Tastsinn* den Vorzug, sofern ihm dieser allein schon in der Solidität und sonst nur in Verbindung mit ihm der Gesichtssinn objektive Qualitäten liefert. Locke betrachtet eben die Welt nicht mehr wie bisher das Barock so stark malerisch oder theatralisch, überhaupt nach der Schaubarkeit; er gedenkt weder der englischen noch der französischen Dramatik noch der holländischen Malerei seines Jahrhunderts. So faßt er auch das Wesen des Körpers nicht mehr visuell als Ausdehnung, sondern greift ihn motorisch, d. h. wieder praktisch als Undurchdringlichkeit und löst darum auch die cartesische Einheit des Körpers mit dem Raum, den er vielmehr motorisch für die Bewegung des Körpers fordert, ja fast im Sinne von H. Moore und Newton für die göttliche Dynamik.

Nicht, daß er nun in die räumliche Unendlichkeit ausschweift als Naturspekulant. Im Gegenteil, der Empiriker Locke hat *weniger Sinn für reine Naturauffassung* als irgendein großer Denker seines Jahrhunderts. Wenn in dessen Beginn der Empirismus mit Bacon den Menschen pathetisch aufrief zur universalen Umfassung der Natur, so holt ihn jetzt am säkularen Ende derselbe Empirismus mit Locke *ernüchternd* zurück auf seinen Ausgangspunkt. Die zum Weltsystem aufgeweitete Erfahrung kehrt nun wieder als solche heim in den Menschen, und auch all die erhabenen Gedanken, sagt Locke selbst, die über die Wolken zum Himmel aufsteigen und all die weiträumigen Spekulationen des Geistes haben da ihre Grundlagen in unseren Sinnesdaten. So bereitet Locke die Aufklärung vor, indem er die Erkenntnis von der *Welt* auf den *Menschen* zurückführt, aber doch noch auf einen Menschen, der für seine Praxis von der Uebermacht der Welt den Stoff passiv empfängt und dem sich die „Dinge“ „affizierend“ „aufdringen“. Da steht nun Locke am Ende des objektivistischen Jahrhunderts, an der Schwelle des Objekts zum Subjekt hin, läßt sich von der Fülle der Objekte affizieren, von der *Welt die Seele füllen*, aber beginnt doch schon das empfangende, welteinziehende Subjekt zu fühlen und teilt nun nach den Einzugstoren der Welt für den Menschen, d. h. nach den Sinnen gleichsam als den Importhäfen der Seele den ursprünglichen Erkenntnisstoff ein. Nicht, daß dieser Begründer des Sensualismus nun besonders sensuell gestimmt wäre, das Sinnliche als solches gegenüber dem Geistigen, dem Intellektuellen einschlürfend genösse und einschätzte. Nein, er schätzt an den Sinnen das Subjektive so wenig wie das Physiologische und scheidet die Sinnesdaten so wenig von den „Ideen“, daß er sie eben als Sinnesvorstellungen mit ihnen einssetzt.

Man konnte darum diesen *Sensualisten* sogar als *Intellektualisten* ansprechen und diesen Empiriker mit dem Rationalismus der Cambridger Schule nicht nur in Gegensatz. auch in Zusammenhang bringen (v. Hertling), ja in Zusammenhang mit den früheren Verfechtern der angeborenen Ideen im 17. Jahrhundert.

Denn schon Herbert von Cherbury sagt: „Wir leugnen nicht, daß nichts im Verstande ist, was nicht vorher im Sinne war.“ Und Descartes sagt: „Ich überzeuge mich leicht, daß ich durchaus keine Idee im Verstande habe, die ich nicht vorher im Sinne gehabt hätte“ (meditat. VI). Man hat mit Recht den Einfluß Descartes' auf Locke und noch stärker die beiden gemeinsame scholastische Schulung betont, die sie aber ebenso wie die naturwissenschaftliche Schulung mit allen großen Barockdenkern von Bacon bis Leibniz teilen, denen allen darum Gedankenordnung und Weltschau ineinandergeht. Bei dieser durchgehenden säkularen Geistesstruktur ist zwischen dem *Empirismus* und *Rationalismus* im 17. Jahrhundert *keine scharfe Grenze* zu ziehen. Der Empiriker Locke ist modernen erkenntnistheoretischen Richtungen, zumal der sich für ihn interessierenden österreichischen Schule wie auch der Immanenzphilosophie des Gegebenen nicht so unverwandt. Der Empirismus soll bei ihm nur die Gegebenheit, nicht die spezifische Sinnlichkeit des Erkenntnismaterials aussagen. Seine Sinnesdaten geben sich nicht nur als Vorstellungen, sondern sind auch zur Hälfte „Reflexionen“, auf geistige Gegebenheiten gerichtet, ja „Abdruck“ intellektueller Prozesse oder Zustände. Diese Empirie ist so schon in der Wurzel zugleich intellektualisiert — sonst könnte der Verstand nicht so einfach verbindend und trennend damit wirtschaften. Locke braucht nicht erst einen kantischen Schematismus als Brücke zwischen Begriffen und Anschauungen, weil beide ihm noch garnicht qualitativ geschieden sind. Verstand und Sinne sind ihm nur in der Funktion als aktiv und passiv verschieden, und der Verstand ist nur der Kombinator der Sinnesdaten, die als „*Ideen*“ auch schon für seinen intellektuellen Griff präpariert sind und als solche auch gar nicht einzelne Dinge geben, sondern geradezu platonisch einfache allgemeine Qualitäten, wie Röte, Wärme u. dgl., die er ausdrücklich nur wie „Buchstaben“ zu Worten, Sätzen, Büchern zusammenliest.

Auch das „*Gedankenalphabet*“ teilt Locke mit den großen *Rationalisten* seines Jahrhunderts, in dessen vorwiegend formale, quantitative, objektiv bindende Richtung, kurz in dessen Bangeist er seine „Erfahrung“ einschlagen läßt. So reguliert er das sinnliche Erkenntnismaterial wesentlich nach seiner *Zusammensetzbarkeit* wie nach seiner *Objektivität*. Er hebt über die Vorstellungen, die uns nur durch einen äußeren Sinn oder bloß durch den inneren Sinn zukommen, noch als besondere Klassen solche empor, die uns durch beide, und solche, die uns durch mehrere äußere Sinne zukommen. Und diese synthetisch faßbaren Vorstellungen, in denen mehrere Sinne zusammenschlagen, privilegiert er zu Spendern „primärer“, d. h. objektiver Qualitäten, die ihm sonst nur noch der Tastsinn in der Undurchdringlichkeit liefern darf. So ist ihm die objektive Welt als Widerstand und positiv als Zusammenhang in der *Kombination* der Sinne erfaßbar.

Und was sind diese *Qualitäten* der zweiten Klasse, der als „primär“ bevorzugten kombinierbaren Sinne? Es sind Ausdehnung, Zahl, Bewegung, Ruhe, Figur, kurz es sind die meßbaren, die mathematisch faßbaren Qualitäten. Die Welt ist insgesamt Quantität des Undurchdringlichen, d. h. des Widerstandes,

d. h. des Objekts. Die Erkenntnis sucht also *mathematische Objektivität* — damit steht Locke auf dem Boden seines Jahrhunderts. In der Scheidung der Qualitäten nach objektiven und subjektiven geht er ja zusammen mit Galilei, Descartes, Hobbes, d. h. mit den beiden anderen Generationen seines Jahrhunderts, und diese Scheidung bedeutet eben den Sieg des Objektiven und Mathematischen, das die „primären" Qualitäten hergibt, gegenüber den subjektiven als bloß „sekundären". Scharf markiert sich in diesem Zentralpunkt der Erkenntnis der *Gegensatz* zwischen dem *17. Jahrhundert* und dem *18.*, das auch wieder in allen seinen Generationen, in Berkeley, in Hume, Maupertuis, Condillac und Kant eben diesen Vorzug der objektiven Qualitäten nicht mehr gelten läßt und sie ins Subjektive zurücknimmt. Locke also entwertet mit dem *Barock* die subjektiven Sinnesdaten zugunsten der mathematisch fundierten, aufbaufähigen, objektiven, die man packen, greifen, messen, zählen kann. Sein Empirismus ist dabei nichts weniger als Sinnenkult, ist vielmehr wie der Bacons und Hobbes, Sinneskritik, *rationale Regulierung der Erfahrung*. Wie Bacons Induktion und Hobbes' mathematische Denklehre und sein Staat ist Lockes Erkenntnis wesentlich eine Summierung, ist sie im Stil des Jahrhunderts ein *konzentrativer Aufbau*.

Die ganze Richtung der Erkenntnis als Verstandestätigkeit ist bei Locke *Zusammenschließung*: aus einfachen Modi werden komplexe Modi, aber weiter auch dingliche Substanzen und Relationen durch Kombination gewonnen und weiter über die Dinge hinaus Sammeldinge (Heer, Flotte) durch Zusammenschluß gebildet. Der Vorzug des Menschen vor dem Tier liegt in der größeren Fähigkeit Vorstellungen zu vergleichen und zu verbinden. Durch einen „Kunstgriff" des Verstandes werden die Dinge schon zu Arten und Gattungen „wie in Kompendien„ zusammengefaßt, oder „als wären sie in Bündeln". An solchen „Künsten" — freut sich das kompendiös sammelnde Barock (vgl. S. 385). Neben all jenen Verbindungen der Vorstellungen durch den Verstand beachtete Locke auch die unmittelbare Ideenverbindung als Assoziation. Bei den Modalkompositionen interessieren ihn vielleicht mehr noch als die gemischten die aus gleichartigen Elementen, in Reihenbildung, in Häufung und Mehrung, d. h. *mathematisch kombinierten* modi, die Zahl-, Zeit- und Raumbestimmungen, wie die auch durch Summation gebildete Kraftvorstellung, die sich alle ins Unendliche und bis zur Gottesvorstellung steigern lassen. „Keine Körperschranke, kein diamantener Wall vermag die Seele in der Raumaufspannung aufzuhalten" — so spricht er ganz im expansiven *Barockstil*, der die Quantitäten bis ins Unermeßliche, Absolute auftreibt.

Allerdings der *Absolutismus* hat sich nun für Locke *gemildert* in einen *Konstitutionalismus*, die Einheit in eine Verbindung gelockert, nicht nur politisch, auch erkenntnistheoretisch. Er bindet eben die Erkenntniseinheit erst zusammen aus Einzelnem, von dem er ausgeht — das scheidet ihn von den „Rationalisten" trotz seiner auch rationalen Methode. Für einen Spinoza ist die *Substanz* der selbstleuchtende, feste Zentralpunkt, die Sonne der Erkenntnis, und die Substanz ist ihm „früher als die modi"; für Locke ist sie umgekehrt später als die Modi, ein Mond mit abgeleitetem Licht, vom Verstand erst wieder durch „Vergesell-

schaftung" der Modi gebildet. Hat darum Lockes Kritik schon wie die eines Berkeley oder Hume im folgenden Jahrhundert die Substanz aufgelöst? Nein, nur sie *gelockert* zu einer Verstandeskombination, die ihm aber notwendig erscheint. Die Substanz ist ihm unerkennbar, doch er glaubt an dies X, wie er an *Gott* glaubt, den er auch nur mittelbar, demonstrativ durch den Verstand in höchst rationalen Beweisen erfaßt, und wie er sogar an höhere Geister zu glauben geneigt ist, denen er dann gerade wirkliche Erkenntnis der Substanzen zuschreibt kraft der *Intuition*. Und die Intuition ist ihm ganz wie den Rationalisten Descartes und Spinoza die höchste Erkenntnis, gibt ihm ganz wie Descartes zunächst die unmittelbare Sicherheit der eigenen Existenz und weiterhin namentlich mathematische Gewißheit. Demgegenüber traut unser „Sensualist" so wenig der „Sensation", daß sie ihm die Existenz der Außenwelt noch gar nicht sichert, die ihm vielmehr erst durch einen Schluß, also wieder rational demonstriert werden kann. Und dieser Empiriker begnügt sich auch so wenig mit der Gewißheit aus der Erfahrung, daß ihm die Gesetze der Mathematik und der Moral unabhängig von ihr absolut gelten. Kann er offenkundiger auf der Bahn des Rationalismus die *Gesetzesbindung* des *restaurativen* Jahrhunderts durchführen?

Er sieht im Grunde hoch über aller Sinneserfahrung die Gewißheit der intuitiven und demonstrativen, ja deduktiven Erkenntnis; er legt aller Erkenntnis alle notwendigen Beziehungen, eben Bindungen zugrunde; er prüft alle Vorstellungen nach ihrem Bindungsverhältnis auf Uebereinstimmung, auf Identität, Gleichheit, Koexistenz usw.; er drängt geradezu dogmatisch auf ihre *Objektivität*, auf ihre Realität, Adäquatheit und Wahrheit; er drängt überall auf bindendes *Zusammenstimmen*, wenn möglich der Gedanken mit der Wirklichkeit, in dem ihm allein Wissen besteht, auf Zusammenstimmen der sich gegenseitig bestärkenden Sinne, wodurch eben gerade die mehrsinnigen Qualitäten zu primären, d. h. objektiven erhoben werden; er drängt auf Zusammenstimmen der Vorstellungen mit den Dingen, und wenn die Vorstellungskombinationen über die Dinge hinausgehen, auf das Zusammenstimmen der Menschen untereinander, das durch die Sprache gefördert wird. Allerdings kann es auch durch die Sprache bedroht werden, wenn sie zum „dichten Wald" von Worten verführt, zum „Kauderwelsch", zum falschen *Handel*, wenn da dieselbe Ware unter verschiedenem Namen angetragen wird, oder dasselbe Geldstück in verschiedenen Werten gilt, wenn da die Worte nur leere Rechenmarken und nicht in baren Münzen einzulösen, d. h. wenn sie nicht *real gebunden* sind, wirklichen Vorstellungen entsprechen oder abstrakten Zusammenfassungen wirklicher Vorstellungen. So *merkantilisiert* der *Barockphilosoph*, der über die Erhöhung des Münzwerts geschrieben hat, auch die Erkenntnis; er führt sie wie schon Bacon (vgl. S. 447) aus der Naturromantik des „Waldes" und aus der Theorie der Disputiersäle auf den Markt; er macht sie zur praktisch klaren Kommunikation, Konvention und Kollektion als Zusammensetzung und Zusammenstimmung.

Er strebt in diesem *Zusammenschluß* zur Vereinheitlichung, zum festen Band, aber er erreicht die absolute Festigkeit des restaurativen Rationalismus doch

nicht mehr im geschlossenen System. Wohl gilt ihm die intuitive und demonstrative Gewißheit als die höchste, doch eben nur als solche; sie umspannt in ihrer absoluten Festigkeit nicht mehr das ganze Reich des Erkennens. Sonderbar bleibt es und doch wieder bezeichnend, wie hier der Bindetrieb gerade durch seine eigene Ausspannung und Steigerung sich abschwächt und sein *Band lockert*: das Physische geht bei Locke nicht mehr ganz mit der Strenge eines Galilei, Descartes, Spinoza ins mathematische Formgesetz ein, und die sinnliche Erfahrung läßt sich nicht mehr bis zu fester Gewißheit einspannen, und doch, findet Locke, genügt sie für unsere Lebenswünsche, für unser praktisches Bedürfnis. Ja, die *Praxis*, die am Anfang des Jahrhunderts den Engländer Bacon zum Wissenssystem auftrieb, schweift nun in Locke mit Bewußtsein darüber hinweg. Das praktische Suchen hält sich nicht mehr ganz an die feste Deckung mit der Realität; der Merkantilismus treibt aus der Geldwirtschaft in die *Kreditwirtschaft*; das Wissen erweitert seine Sphäre durch den Glauben, die Wahrheit bereichert sich durch die Wahrscheinlichkeit, die nach Locke durch die Analogie, d. h. wieder durch Sammlung und weiteres Vertrauen erweckende Häufung gleichmäßiger Fälle gewonnen wird. Die empirische Induktion, der schon Aristoteles nur den Wahrscheinlichkeitsschluß zusprach, kehrt nun aus ihrem baconischen Monumentalauftrieb zum System wieder zu ihrer praktischen Einschränkung zurück. Mit diesem, dem System sich entschlagenden praktischen Zug weist Locke schon in die *Aufklärung*.

Aber die Wendung zur Einschränkung kommt eben wieder gerade als Umschlag aus der Steigerung. Die *barockmäßige Expansion* der Erkenntnis zum System drängt schließlich über das System selber hinweg, treibt über die geschlossene Gewißheit hinaus in die Wahrscheinlichkeit der Zukunft, über die strenge Vernunft in den sie „übersteigenden" *Glauben*; es bleibt also der Steigerungsdrang des Barock, der hier die rationale Bindung überschreitet und sie gerade dadurch einschränkt und sie dabei doch wieder negativ anerkennt als rationale Kritik. Locke steht nun einmal im Glauben am Ende der Orthodoxie und am Anfang der Aufklärung. Aufgewachsen im strengsten Puritanismus, in aller Intoleranz des Jahrhunderts der Restauration, mildert er an dessen Ausgang nur die Strenge des Glaubens, hält ihn selber aber in Treue fest. Er verficht da die „natürliche Religion", aber zugleich das „übernatürliche Licht" der göttlichen Offenbarung; das restaurative Band zwischen Glaube und Vernunft lockert er nur, ohne es zu lösen. Er schreibt über die Vernunftmäßigkeit des Christentums; er will da nichts glauben, was der Vernunft widerstreitet, und will alles glauben, was mit der Vernunft übereinstimmt, will aber auch glauben, was über die Vernunft hinausgeht, auch Wunder und die verheißene Auferstehung, wenn nur die Quelle dieser Lehren sich als göttliche Offenbarung — wieder vor der Vernunft erwies, die „überall unser letzter Führer und Richter sein muß". So ist der Glaube hier zugleich vernunftgebunden und vernunftfrei, in einer zeitgemäßen *Mischung von Tradition und Kritik*, eben von *Restauration und Aufklärung*. In diesem ausgleichenden Sinne fordert nun dieser vorsichtig liebenswürdige, wenn möglich bejahende, überall konziliante Geist religiöse Toleranz,

aber versagt sie zugleich den selber Intoleranten, als die er geradezu die Katholiken hinstellt, und auch den Atheisten, weil sie sich nicht durch einen Eid binden könnten. So schreckt er noch zurück vor der reinen Glaubensfreiheit der Aufklärung, aber hat doch ihrem Liberalismus prinzipiell vorgearbeitet.

Alle *Vermittler* lieben die *Dreiteilung*. Wie Locke für den Glauben das Vernünftige, Widervernünftige und Uebervernünftige scheidet und in letzterem gerade den neuen Ausgleich betont, wie er in der Erkenntnis die intuitive, demonstrative und sensitive scheidet, und entgegen den Rationalisten dieser letzteren noch neben den anderen zu einem gewissen Recht verhilft, so begründet er solche Dreiteilung auch in der *Politik* und in der Moral, und auch auf diesen Gebieten mit einem neuen Akzent auf dem dritten Gliede. Wie er bei allem Festhalten an der einheitlichen Vernunftbindung der Erkenntnis und des Glaubens doch ihre Strenge lockert wie auch die strenge Staatsbindung der Kirche, so mildert er gegenüber Hobbes die strenge Staatseinheit eben durch Scheidung in drei Gewalten, von denen er aber zwei, die föderative und die exekutive wieder der Tradition gemäß in der Hand des Königs vereinigt und nur eben die dritte, die gesetzgebende, über ihn hinaushebt. Aber wenn er so das *Gesetz* ausdrücklich zum Herrn des Staates macht, geht er erst recht wieder mit seinem regelnden Jahrhundert, das seit Galilei das Gesetz zum Herrn der Natur macht und die ganze Welt ja binden wollte zu einer gesetzlichen Ordnung. Doch die Bindung Lockes ist auch hier keine eiserne Kette mehr, sondern ein lockeres Gewebe. Sie sucht auch hier die Einheit schon zu liberalisieren, und im Kampfe sowohl gegen Filmers patriarchalische wie gegen Hobbes' despotische Form des Barockabsolutismus beschränkt Locke die Monarchie aus einer absoluten auf eine *konstitutionelle*. Wie er die Erkenntnis auflockert zu einer rationalen Konstitution der Sinnesdaten, so konstituiert sich ihm der Staat durch einen Vernunftkontrakt als freie Einigung der Menschen zur Aufrichtung einer gemeinsamen Staatsgewalt, und in der Verfassung regiert da das Gesetz als der allgemeine Wille der Gesellschaft.

Das *Gesetz*, diese universale Großmacht des bindenden 17. Jahrhunderts, das es über die Welt spannt, regiert nun bei Locke wie den Staat auch die Religion, in der ihm der Messias zum gottgesandten Gesetzgeber wird, und es regiert schließlich auch die *Moral*, die eben dadurch noch äußerlich bleibt; denn sie wird bei Locke noch durchaus unkantisch durch keinerlei Autonomie, sondern nur durch drei Formen der *Heteronomie* bestimmt. Die Uebereinstimmung, die er auch in der Moral fordert, ist ihm keine innerlich in angeborenen Ideen begründete, sondern eine kollektiv aus den Notwendigkeiten der Gesellschaft, aus den Gemeinsamkeiten von Erziehung, Sitte, Umgang erworbene und vor allem durch Gesetze gebildete. Aber die Gesetze, die er hier vorführt, sind eben nicht solche der Moral selbst, sondern ihr auferlegt von drei äußeren Mächten, die den Menschen sittlich binden. Der Mensch Lockes ist im Grunde ein ebensolcher amoralischer Egoist wie der Mensch des Hobbes; aber er läßt sich wenigstens zur Erfüllung der Gesetze durch Lust und Schmerz bestimmen und ist nicht mehr der brutale Egoist, der nur durch Staatszwang, d. h. durch Strafjustiz sittlich zu bändigen ist. Aus dem

kriegerischen Menschen ist ein *friedlicher Händler* geworden, der seinen Vorteil berechnet, aus dem Wolf ein Fuchs, der sich nicht nur zwingen, sondern auch ködern läßt. Oder der Mensch Lockes ist noch eher ein Mittelwesen zwischen einem loyalen Untertan und einem klugen Kaufmann. Außer dem strafenden Staatsgesetz wirkt auf ihn auch das religiöse Gesetz ein, das in seiner Offenbarung im Neuen Testament ideal genug sei, um jede weitere Ethik überflüssig zu machen, und dabei in den Belohnungen und Bestrafungen des Jenseits moralische Haupttriebfedern schaffe, die der Tugend eine lockende „Aussteuer" böten und sie als „am meisten bereichernden Erwerb" und als „besten Handel" empfehlen. So hat Locke aus seiner Zeitatmosphäre heraus selbst die Glaubensmoral *merkantilisiert*. Aber er hat neben Staat und Kirche, die er mit der ganzen Restauration als sittlich erziehliche Mächte vorschiebt, der Moral noch eine dritte Stütze gegeben, die er gerade als die ihm wichtigste zuerst eingeführt hat: das Gesetz der *Gesellschaft* oder die Macht der öffentlichen Meinung, deren Verachtung nach Locke der Sünder noch mehr scheut als die Strafe der Obrigkeit oder das göttliche Gericht im Jenseits. Es ist ja nicht minder eine äußere allgemeine Macht, aber doch schon eine freiere, nicht mehr bloß autoritative, sondern eine *kollektive Bindung*. Am Ende des Barock steigt im Uebergang vom rein höfischen ins bürgerliche Leben, namentlich im *adligen* Salon die Macht der „Gesellschaft" auf, in der nun „Achtung" und „Ehrgefühl" noch eine respektvolle Subordination, aber doch schon aus freierem Urteil bestimmen. Locke hat diese neue Macht mit ihren Motiven zuerst erfaßt und in ihrer besonderen Bedeutung für die Moralwirkung eingestellt und auch für die Erziehung.

Shaftesbury rühmt ihm nach, daß er die Philosophie in die höhere Gesellschaft wie in die Praxis eingeführt habe, und Locke selbst, seiner *Uebergangsstellung* bewußt, hofft, daß die Erziehung der höheren Klassen weiterwirke auf das Volk. Auch in der *Pädagogik* steht er im Wendepunkt; er sucht sie aus der Schuldressur seines Jahrhunderts schon aufklärerisch auf den Boden natürlicher Erfahrung, freierer, ja spielender Lernweise mit praktischen Zwecken zu führen, sucht sie zu privatisieren, aber sie dabei (seiner eigenen Situation gemäß) in der *einen* Hand des Hofmeisters festzuhalten, sucht sie zu *individualisieren*, aber in gesellschaftlicher Richtung, auf *soziale* Tüchtigkeit hin, durch Weckung des Ehrgefühls — was später dem Gesellschaftsverächter Rousseau ein Greuel ist, der doch sonst Locke ebenso in der pädagogischen Bahn folgt wie Montesquieu in der politischen mit der Trennung der Gewalten. Doch gegenüber den Aufklärern des 18. Jahrhunderts zeigt eben Locke noch ein gewisses Festhalten an der kollektiven, repräsentativen Traditionsgeltung und der monarchischen und sonstigen Bindung. Er kommt wohl der Aufklärung entgegen, indem er nicht mehr mit den Barockdenkern Bacon und Hobbes die Kultur sucht als Beherrschung und Bezwingung der Natur, sondern bereits die „natürliche" Pädagogik fordert wie die natürliche Religion, die natürliche Moral und die natürliche Erkenntnis. Aber das *Natürliche* selber ist ihm eben *halb Freiheit* und Einzelheit, *halb Bindung*, logische, religiöse, politische und soziale. Er bestimmt das Naturrecht als „eine ewige Ordnung für alle Menschen", die ihnen gleiches Recht gebe, und geradezu als

„Willen Gottes". Er sucht politisch, moralisch, erkenntnistheoretisch, kurz auf allen Gebieten das *„Zusammen"*, die *freie Einigung*, die ausgleichende Vermittlung als *Kontrakt*, *Konzession*, *Kommunikation*, *Kombination*, *Konstitution*, selbst als kühn behauptete Uebereinstimmung der drei geschiedenen Moralgesetze, die den ursprünglichen Egoisten recht äußerlich zur Zivilisation erziehen sollen. So sehr ihm das Individuum vorangeht, das Ziel ist nicht die Ausbildung seiner Natur, Freiheit und Eigenheit, sondern seine Erziehung zum Ganzen durch Einwirkung auf seine Lust und Unlust, durch eine kausal-mechanische Bindung, wie sie nun einmal der Geist des 17. Jahrhunderts forderte. So bekennt auch Locke, gleich Hobbes und Spinoza ausdrücklich einen entschiedenen *Determinismus*, den er zwar psychologisch zu mildern sucht, in dem sich aber darum nicht minder wie bei andern *Barockdenkern* die Uebermacht der großen *Weltbande* über den Menschen offenbart.

Ein Altersgenosse von Locke, der Bischof Cumberland, sieht den Menschen schon moralfähiger und stellt sich in schärferen, ausgesprochenen Gegensatz zu Hobbes. Wie gleichzeitig Cudworth fand er die „praktische Wahrheit" so gut wie die theoretische, zumal die mathematische von Gott dem Menschen eingeprägt und in ihm bereits *soziale Neigungen* von Natur angelegt. Die letzte Generation dieses Jahrhunderts beginnt eben wie in Locke über das Barockpathos der Leidenschaften, über die „Macht der Affekte" hinaus bereits das Ohr zu öffnen für die subjektivere Psychologie der feineren „Neigungen" des Menschen, der überhaupt leise wieder mehr ins Licht tritt. Aber die objektive Macht der universalen Bindungen behält damals doch noch die Entscheidung über alles innerliche und individuelle Interesse. Das *„Wohl der Gesamtheit"*, das damals die Staatsräson beherrschte (vgl. S. 351), gibt nach Cumberland auch das oberste *„Gesetz"* der Sittlichkeit und entscheidet allein, ob eine Handlung moralisch ist oder nicht, und daß der Einzelne sich zur Förderung des Gemeinwohls verpflichtet fühlt, beruhe wesentlich auf der harmonischen göttlichen Welteinrichtung, daß er als Teil des Ganzen sein Eigenwohl nur im Ganzen fördern kann. So bleibt auch hier im Geist des Jahrhunderts die individuelle Moral an die *Weltordnung*, das Menschenleben an den Weltmechanismus gebunden.

Die *göttliche Weltmechanik*, die dieser philosophische Theologe und Moralist bekennt, kommt jetzt am Ende des absolutistischen Jahrhunderts der Restauration erst zur vollen Ausgestaltung bei großen und strengen *Naturforschern*, die dabei gläubig sind wie am Säkularbeginn schon Kepler. Ein Robert Boyle bindet alles Einzelne nur als Atome, aller subjektiven und dynamischen Qualitäten entblößt, nur nach mathematisch-physikalischen Eigenschaften von Größe, Gestalt, Bewegung aus der einen Materie faßbar, an die Gesetze der Welt, die ohne alle selbständige Kraft eine rein mechanische Ordnung darstellt. So wird von diesem Naturforscher der Natur die Wesenhaftigkeit und Eigenkraft genommen und sie wesentlich als das große Band, als das *„System von Regeln"* gefaßt, nach denen die Dinge „von ihrem großen Urheber zum Handeln und Leiden bestimmt werden." Auch die Weltmaschine braucht eben den Techniker,

wie es Boyle selber vergleicht. So vertrug sich mit der Weltmechanisierung bei Boyle eine phantasievolle Frömmigkeit, die ihn ein Institut gründen läßt zur Befestigung des Gottesglaubens und zum Nachweis nicht nur seiner Verträglichkeit, sondern seines notwendigen Zusammenhangs mit dieser modernen Naturwissenschaft.

Reibungsloser noch vollzieht sich das Einmünden der *Weltmechanik* in den *theologischen Absolutismus*, die Eingabe des Weltbandes in die Hand Gottes bei Newton. Sein Monumentalwerk der „mathematischen Prinzipien der Naturwissenschaft" erfüllt bis zur Vollendung den Säkularwillen in der *Weltkonzentration*, in der *Weltmathematisierung* und -mechanisierung, im Sieg der Quantitäten über die selbständigen Qualitäten, in der letzten Austreibung der qualitates occultae, im Sieg des Ganzen über die „spezifischen Formen", im Sieg der Einheitsformung der allgemeinen Gesetzlichkeit über die einzelnen Dinge, die mit der Kunst des *Barock* wesentlich in Bewegungen und optisch erfaßt und ins Phänomenale herabgesetzt werden. „Lasset die substantiellen Formen und die verborgenen Qualitäten und führt die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurück." *Ein Weltgesetz* bestimmt die Bewegungen vom Fall des Apfels bis zum Gang der Planeten, und ganz im Macht- und Massensinn des Barock und in seiner seit Kepler und Galilei so viel höher geschwollenen Dynamik ist es das Gesetz der *Anziehung*, das die Welt beherrscht, und kraft dessen das Große und Zentrale das Kleine und Peripherische an sich reißt. Der Sonnenkönig, der die schwächeren Staaten wie den Adel seines Landes als Satelliten an sich bindet, gibt die gleichzeitige praktische Illustration zu Newtons theoretischem *Weltimperium*. Allerdings der große Engländer bleibt Empiriker, aber darum nicht Sensualist; vielmehr erklärt er: in philosophia abstrahendum est a sensibus. Er will als ein Vollender des systematischen Säkulargeistes abstrahieren und konstruieren, allerdings „keine Hypothesen" bilden. Aber am Anfang des 18. Jahrhunderts wagt er doch seine Aetherhypothese, und auch schon früher will er nur subjektiv schwankende Gründe ausschließen und natürlich die scholastischen Entitäten. Wohl ruft er der Physik zu: Hüte dich vor der Metaphysik; doch er hebt nur die metaphysischen Wesen zugunsten der metaphysischen Formen auf. Diese Weltformen aber legt er objektiv fest mit dem ganzen Dogmatismus und Absolutismus der *Restauration*: die absolute, gleichmäßige mathematische Zeit und den absoluten gleichmäßigen, unbeweglichen Raum wie die absolute Bewegung. Und diese *absoluten* Formen weisen bei Newton auf ein absolutes Grundwesen zurück, ein unkörperliches, intelligentes, das im Raum als seinem „Sensorium" alles unmittelbar wahrnimmt und umfaßt. Newton folgt hier den metaphysischen Spekulationen Henry *Moores*, dem sich im unendlichen, unkörperlichen, mathematischen Raumnetz die Welt gleichsam entdinglicht und für Gottes Wirksamkeit vergeistigt und vereinheitlicht. In jenem *platonisierenden* Zug des Jahrhunderts, der schon von Galilei bis Malebranche und Cudworth spürbar war und den erst jüngst wieder H. Scholz und H. Dingler bei Newton hervorhoben, wird hier die mathematisch fundierte platonische *Weltseele* erneuert, zugleich mit der idealistischen Auffassung, nach

der wir nur die Abbilder der Dinge fassen, die Gott unmittelbar im Raume faßt. Die Kunst des Weltbaus weist nach Newton wieder auf den *göttlichen Meister* und Ordner, dessen Allmacht auch wegen der Störungen des planetarischen Systems zeitweilig einwirken müsse. So schlagen im absolutistischen Weltstaat Newtons Gottesglaube und Weltmechanismus zusammen, der aber jetzt an der Säkularwende mit der Entdeckung der Attraktion schon in Dynamismus übergeht und Gott wie im Polizeistaat eingreifen läßt.

Immerhin ist am Ende dieses Jahrhunderts auch in England, wo doch die Aufklärung am frühesten einsetzt, der Glaube an feste Weltprinzipien so vorherrschend, daß schon Locke, der sie bei aller objektiven Grundrichtung erst leise zu lockern beginnt, damals als Subjektivist, ja Skeptiker bekämpft wird, z. B. vom Bischof Stillingfleet, Sergant, Henry Lee u. a. Aber hat nicht England schon in den 60er und 70er Jahren des Jahrhunderts seinen „*Skeptiker*" in Glanvill, den man als Vorläufer Humes einzustellen pflegt? Doch Cassirer darf es als „durchaus irrig" bezeichnen, wenn man Glanvill, durch den Titel seines Hauptwerks getäuscht, allgemein als Skeptiker betrachtet, während sein Zweifel vielmehr nur Kritik der Schulphilosophie ist vom Standpunkt der empirischen und mathematischen Naturwissenschaft. Er will nur so wenig wie Newton metaphysische Ursachen erkennen und protestiert gegen jene Schulphilosophie gerade als eine Auflösung der Erkenntnis und der Dinge in Begriffsatome, in dunkle Qualitäten, in leere Einbildungen bloßer Disputationsweisheit. „Dieser Verehrer Boyles und auch Descartes'" als des „Großsiegelbewahrers der Natur" ist so wenig ein Skeptiker, daß seine gläubige Phantasie nicht nur zukünftige Reisen nach dem Mond erhofft, sondern in kühne Mystik, ja in den wildesten Spuk- und Hexenglauben ausschlägt. Und taugt etwa Hume zum Beruf eines Hofkaplans, wie ihn Glanvill in der Restauration ausübte?

Auch die übrigen „*Skeptiker*" des späteren 17. Jahrhunderts, le Vayer, Sorbière, der Kanonikus Foucher, Bischof Huet, Abt Hirnhaym, endlich P. Bayle sind Skeptiker höchstens in der Philosophie, in der Religion aber — und sie sind ja zumeist Theologen — vielmehr *Dogmatiker*; ja ihre Skepsis ist nur die Kehrseite und oft der notwendige Durchgang ihres Dogmatismus, der in ihnen wie im ganzen Jahrhundert durchschlägt. Hat doch damals selbst der strengste Verfechter der Orthodoxie, der dogmatische Absolutist Bossuet den Skeptizismus als Waffe gegen die protestantischen Ketzer verwertet. Den Triumph des Glaubens über die Vernunft, der göttlichen Offenbarung über die Schwäche des sinnlich gebundenen menschlichen Geistes verkünden Le Vayer, der jesuitische Huet und der engherzige Hirnhaym. Zudem geht selbst ein Foucher noch in der platonisierenden Linie des Jahrhunderts, nur daß er sie vom Rationalismus eines Malebranche in die halbe Skepsis eines Karneades umbiegt. Foucher streitet gegen Malebranche, Huet gegen Descartes, Bayle gegen Spinoza, und diese „Skeptiker" sind so insgesamt nur *Antirationalisten*. Darum geht diese „Skepsis" teils mit dem Empirismus, ja Sensualismus zusammen (wie eben in Glanvill), teils mit der *Mystik*, die damals in Poiret sich geradezu mit dem *Sensualismus* verbündet, um durch ihn, wie es auch die Jesuiten anstrebten, den Rationalismus

eines Descartes und Spinoza zu schlagen und den aktiven mathematischen Verstand herabzusetzen gegenüber dem passiven, dem die wahre Erkenntnis als Empfängnis kommt, und darin treffen ja sinnliche Erfahrung und Offenbarung zusammen. Jener aktive Verstand aber gäbe in seiner allerhöchsten Leistung, der Mathematik, doch nur tote, leere Schattenformen; den lebendigen Inhalt aber findet Poiret in der Weltmystik eines früheren Barockdenkers, Jakob Böhmes oder auch im parallelen 15. Jahrhundert bei Thomas a Kempis.

Es bleibt auffallend, daß die wenigen und halben Skeptiker dieses Jahrhunderts (von dem orthodoxen Wissenschaftsfeind Hirnhaym abgesehen und dem als Skeptiker nur verkannten Glanvill) gerade in *Frankreich* zu Hause sind, wo doch der bindende Säkulargeist sich am klarsten und klassischsten ausprägte in Absolutismus und Dogmatismus. Aber sie sind gerade Skeptiker, weil sie absolute Dogmatiker sind, wie Pascal, weil ihnen die Glaubensbindung mehr gilt als die rationale Bindung, die sonst der Säkulargeist mit ihr zu vereinigen strebte. Wenn nun aber mit seinem Welken auch die *Vernunft* als Bindekraft absank, dann mußte sie kritisch werden und mit dem *Glauben* in einen *Konflikt* kommen, den *P. Bayles* Hauptwerk ganz am Ende des Jahrhunderts veranschaulicht.

Nur diesen letzten der „*Skeptiker*" des Barock kann man wirklich als solchen ansprechen, nur bei ihm konnte man schwanken, ob der Glaube oder der Zweifel vorherrscht. Er steht wirklich geistig da, wie er zeitlich dasteht, als ein *Januskopf* auf der Schwelle zwischen beiden Jahrhunderten, noch vom Geist des einen genährt, dem anderen schon zustrebend, in dem seine Wirkung liegt, nach der er aber, wie man jetzt weiß, zu einseitig als Kritiker und Aufklärer beurteilt ward. Er aber hat die ganze Gläubigkeit des 17. Jahrhunderts eingesogen, von seinem Vater, einem reformierten Geistlichen, erzogen, von Jesuiten geschult, zeitweilig sogar gleich so vielen andern im Jahrhundert der Restauration (vgl. S. 335 f.) für seinen Glaubensdrang in der Bekehrung zur römischen Kirche Befriedigung suchend. Dann aber zum Calvinismus zurückgekehrt, stößt er sich am absolutistischen Staatskirchentum Ludwigs XIV., der das Edikt von Nantes aufhob, und erst aus Opposition dagegen wird Bayle zum glühenden Verfechter der *Toleranz*, aber (wie sein Zeitgenosse Locke) nicht gegenüber den Katholiken, deren Religion er vielmehr mit kaum minder dogmatischem, intolerantem *Dogmatismus* brandmarkt. Es ist ein Bruch in der Seele Frankreichs, die im Barock Absolutismus, Katholizismus, Rationalismus zu einem starken Bande verwob, das nun an der Wende zur Aufklärung reißen mußte, und dieser *Riß* fand in Pierre Bayle den schärfsten, glänzendsten Ausdruck. In der Empörung gegen das scholastische Staatskirchentum erklärt er auch einen Staat von Atheisten für möglich, ja eher für möglich als die Staatsanstellung von Katholiken, und in solcher Empörung schlägt dieser Gläubige gegen den Glauben, indem er sich auf ein menschliches System stützen will, sei es der Gewalt, sei es der Vernunft. Am Ende der Restauration erneuert hier ein letzter Antischolastiker die Spannung der zwiefachen Wahrheit und schlägt den Glauben mit der Vernunft und die

Vernunft mit dem Glauben, so daß man fand: der Text seines Hauptwerks sei vom Glauben diktiert, die Anmerkungen aber von der kritischen Vernunft.

Es ist der Gegensatz der beiden Jahrhunderte, der in diesem Mann der *Säkularwende* als *Zweiseelennatur*, als leibhaftiger Widerspruch zu Worte kam, wie an der vorigen Säkularwende noch minder scharf in den Skeptikern Montaigne und Charron. Dazwischen hatte im Absolutismus des Barock sich für Pascal der innere Widerspruch gelöst im Sieg des Glaubens. So sehr er sich den Stachel Montaignes in die Brust gebohrt, so scharf er als Verteidiger der Jansenisten den Jesuitismus kritisiert, er wird bei aller Verinnerlichung der Religion kein Befreier, kein Reformator und bleibt ein treuer Sohn der Kirche. Bayle aber, ein Spätling der Reformation im katholischen Frankreich, bleibt in der Schwebe zwischen *Tradition und Aufklärung*, zwischen geistiger *Bindung und Befreiung*. Gleich seinem Zeitgenossen Leibniz ein Sammelgeist und Polyhistor, schreibt er sein dictionnaire so bezeichnend zugleich als *historique* und als *critique*, schreibt er es, wie schon seine nouvelles eben als Sammelwerk, und doch äußerlich schon in einzelne Artikel zerfallend und auch innerlich zerfallend, oben *dogmatisch*, unten *dialektisch*, zerschneidet er darin das Band zwischen Vernunft, Moral und Religion wie das zwischen Religion und Staat, und wenn er mit der zweiten Scheidung dem Geiste der Aufklärung vorarbeitet, so widerspricht er mit der ersten zugleich diesem, der gerade Religion auf Moral und Vernunft, kurz auf das Menschliche zurückführen will. Bayle aber zeigt die menschliche Vernunft wohl stark genug zur Kritik und Negierung von Irrtümern, aber zu schwach die positive Wahrheit zu finden ohne Hilfe des Glaubens, den er dabei als widervernünftig erweist. So widerspricht er dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts ebenso wie dem des 17. und trifft sich eher mit dem Empirismus, wie er selbst das Mathematische aus der absoluten Vernunft in bloße Erfahrung hinabzieht und zugleich in der Richtung, ja unter dem Einfluß Bacons die Dogmen irrational nimmt, ja fast wie Hobbes sie ungekaut schlucken heißt, nur daß er gläubiger als beide das sacrificium intellectus als verdienstlich gerade im credo quia absurdum fordert. So läßt er sein Licht nach zwei entgegengesetzten Seiten leuchten: in der Rechten trägt er die Weihekerze, in der Linken die Brandfackel, und fast sieht es aus, als ob die Rechte nicht wüßte, was die Linke tut. Doch die Rechte hebt er höher, und die Glaubenskraft des 17. Jahrhunderts lebt jedenfalls in seinem Herzen stärker als in seinem Kopfe die Dialektik, mit der er bereits die Messer der Aufklärung schliff.

P. Bayle hat an der Säkularwende nur die blitzende Antithese herausgestellt zwischen Dogmatismus und kritischem Rationalismus, zwischen Absolutismus und Liberalismus, kurz zwischen dem Geist des 17. und dem des 18. Jahrhunderts. Der Ausgleich aber ward nicht von ihm und überhaupt nicht in dem dramatisch gespannten Frankreich gefunden; denn dort triumphiert ja am Ende des Jahrhunderts gerade in Ludwig XIV. der *Absolutismus*, der damals seine theologische Sanktion und seine dogmatische Formulierung in *Bossuet* fand, dem klassischen Rhetor und Geschichtsphilosophen der Restauration, der selbst den religiösen Unionsgedanken des Barock und sogar die Skepsis in den Dienst der katho-

lischen Propaganda stellte, immerhin schon die kartesianische Logik von Port Royal durch eine Wahrscheinlichkeitslehre bereichern wollte (wie sie damals der aufklärerisch lockernde Praktiker Locke in anderer Weise suchte). In einer zweiten Leuchte der Kirche und des Hofes, in *Fénelon*, regt sich damals bereits eine Kritik des absolutistischen Systems Ludwigs XIV., und gar der politische Räsonneur *Courtilz de Sandras* mußte in den Jahren um die Jahrhundertwende zumeist in der Bastille seine z. T. zynisch freien Aeußerungen über die königliche Politik und über den Merkantilismus Colberts büßen. Und doch denkt er noch im wesentlichen *barockmäßig* — nicht nur im politischen Eifer mit seinem Interessenkampf voll kalter Berechnung („nichts ist so schön wie die Politik", d. i. „das Geheimnis, Geschäfte zu machen und andere daran zu hindern"), sondern gerade auch im Sinne der absolutistischen Machtpolitik („das ist das Wesen der großen Mächte zu wollen, daß alles sich unter sie beuge"). Er rechnet (nach Meinecke) in der Politik noch immer nur mit Fürsten, Ministern und deren Machtapparat und Herrschaftskünsten, nicht mit Völkern, die wesentlich als fürstliche Machtinstrumente zu gehorchen haben: „Die Kanaillen verursachen keine Veränderung." Der Absolutismus steht eben damals im Zenith, der Adel geht im Hofdienst auf, und die Massen sind völlig untertan. Im Dienste des „großen Ludwig" findet Courtilz auch Bestechung und Spionage ganz ehrenhaft, und im Sinne des Barock (vgl. S. 356) erkennt er an, daß die Ruhe im Innern „martialischen Geist" gegen Feinde verlange und der französische König die Kräfte seiner Untertanen durch Eroberungskriege beschäftigen und auslösen müsse. Er zweifelt nicht, daß Ludwig einer europäischen *Universalmonarchie* zustrebe, in der man, um die Einheit der Religion zu wahren, aus katholischer und protestantischer eine mittlere machen könne (wie es damalige Unionsbestrebungen auch versuchten, vgl. S. 346). Sein beweglicher Geist ist eben *nicht mehr so starr dogmatisch* wie der Bossuets, und er mißbilligt auch damals, als das politische Leben sich noch stark religiös mindestens umkleidete, den katholischen Eifer der kaiserlichen Politik. Andererseits weiß er sich in die Lage des Reichs und die Opposition anderer Staaten gegen eine französische Universalmonarchie hineinzuversetzen, vermag aber die deutsche Vielstaaterei erst nur summarisch „in kollektiver Betrachtung" zu umfassen.

Diesem Zeitbild, das Meinecke von einem Franzosen entwirft, in dem sich der absolutistische Dogmatismus am Säkularende zu lockern beginnt, kann man bei ihm das Bild eines Zeitgenossen aus dem religiös und politisch zerspaltenen Deutschland gegenüberstellen, in dem angesichts solcher gegensätzlichen Situation doch der säkulare Bindungstrieb nicht minder, eher noch stärker seine bestimmende Macht zeigt. Es ist Sam. PUFENDORF, von dem Meinecke immer wieder feststellt: „Ueber die Schranken des Jahrhunderts konnte auch er schließlich nicht hinaus." „Die Schranken, die er für seine Geschichtsschreibung sich setzte, waren eben die Schranken des Jahrhunderts." „Wiederum gewahren wir die Schranken des Jahrhunderts. Aber monumental und stilrein wie dieses war auch die Pufendorfsche Geschichtsschreibung." „Sein Jahrhundert bot" ihm die Lehre vom Staatsinteresse als beherrschendem Prinzip, und im

„strengen Klima“ und „starren seelischen Leben des 17. Jahrhunderts“ suchte er als Historiker „in straffer Konzentrierung die politischen Geschehnisse aus den rationalen Motiven des Handelnden abzuleiten“, zeigt er den „ehernen Zwang sozialpolitischer Interessen“ mit einer „inneren Logik und Zwangsläufigkeit“ von „mathematischer Struktur“, „wie sie die Denker des 17. Jahrhunderts so gern auf allen Gebieten des Lebens und der Welt nachweisen wollten“. Kurz, er *bindet* die *Geschichte rational* und erscheint da allerdings mehr „theoretisch als historisch begabt“. Doch auch darin entspricht er ja dem Barockgeist, der selbst stark historisch bewegt und gestimmt (vgl. S. 387) noch stärker diese Bewegung beherrschen, binden wollte durch rationale Systematik (vgl. S. 392 ff.), in der eben die Restauration entgegen der Renaissance die *objektive Allgemeinheit* zum Siege führt. So sucht auch Pufendorf, um zunächst wieder nach Meinecke ihn als Historiker zu charakterisieren, in „generalisierender Methode“ nach „objektiven Prinzipien“, vor denen alles Individuelle und Subjektive, alle lebendige Mannigfaltigkeit der Geschichte in Schatten sinkt. Er „entpersönlicht“ die Politik, nennt selten Namen, „verwischt das Individuelle und Lokale der Beratungen“, von denen er „architektonisch stilisierte Bilder“ gibt, „damit die rationes selber nur ganz rein hervortreten“. So hält er die Erzählung möglichst „abstrakt“ und sucht möglichst historische Objektivität, indem er zugleich die Tatsachen nach höherem Prinzip auswählt und ordnet. Ueberpersönliche Lebensformen beherrschen ihm die Geschichte, seien es Pflichtnormen, öffentliche Gesetze oder die Kausalitäten des Geschehens und zuhöchst wohl die Weltvernunft. Er sieht da, wenn auch minder dogmatisch als Bousset, einen Sinn*zusammenhang* der Geschichte, und auch diesem Ausläufer der Restauration schwebt noch von der mittelalterlichen Tradition des Corpus Christianum eine politisch-religiöse Solidarität des Abendlandes vor, wie ja das Barock überhaupt einen europäischen Zusammenhang erfaßt (vgl. S. 388) und damals P. Valckenier über „das verwirrte Europa“ schreibt. Allerdings der von Ludwigs Machtpolitik drohenden Monarchia Europae ist der deutsche Patriot und brandenburgische und schwedische Hofhistoriograph Pufendorf natürlich abgeneigt. Diesen echten Mann des Barock beschäftigt wesentlich der *Staat* als Monarchie, in der aber wieder (vgl. S. 351) der Fürst sein Privatinteresse dem Staatsinteresse einzufügen habe, das wieder vorwiegend als außenpolitisches betrachtet wird, damals als überhaupt die „auswärtigen Affären“ als vornehmer galten (vgl. S. 356).

Vor allem aber interessiert ihn die ratio status an Deutschland, dessen Verfassung dieser rationale Schematiker als „monströs“ und jedenfalls als „irregulär“ brandmarkt, sodaß er das Reich überhaupt nicht als Staat anerkennen will. Wie Jastrow zeigte, beruht diese Kritik auf Pufendorfs allzu strengem und straffem Souveränitätsbegriff, der für den Staat *Einheit* des Willens wie der Gewalt fordert. Doch dieser Begriff des Staats als streng einheitliche Souveränität ist eben das Grunddogma des bindenden Barock und sein geschichtliches Ideal, wie es sich ja im zentralistischen Absolutismus Frankreichs erfüllte. Vor diesem barockalen Einheitstrieb mußte allerdings das vielgliedrige Deutsche

Reich zum Problem werden, und Pufendorf zeigt diese Krisis, da er außer dem Einheitsstaat nur die auch gerade im Barock gepflegten (vgl. S. 352) politischen Formen der Personalunion und der Staatenbünde (systemata civitatum) kennt, noch nicht den Bundesstaat, dem er doch für Deutschland irgendwie zustreben muß. Doch dazu mußte der *mechanische Staatsbegriff* und überhaupt der *mechanische Denktypus* des Barock erst durch eine organische Auffassung überwunden werden. Jedenfalls aber bleibt auch für Pufendorf, der den deutschen Einheitsstaat als Realität nicht zugeben kann, das Ideal einer solchen Einheit der deutschen Staatskräfte, daß sie „von *einem* Willen wie von *einem* Geiste gelenkt werden". Der deutsche Staatssinn lebte damals im großen Kurfürsten, der Pufendorf nach Berlin beruft, und der patriotische Rufer für das imperium germanicum, dessen erbärmlichen status er so tief beklagt, wird damals, als auch Heinrich von Cocceji im brandenburgischen Frankfurt deutsches Staatsrecht lehrt, zum Erwecker des *Preußengeistes*, der sichtlich seine Wurzeln im straff bindenden Barock wie sein Wachstum in der *Aufklärung* hatte, die zugleich bei Pufendorf *im Spätbarock* leise *vorklingt*; denn er verkündet nicht nur allgemein die Menschen- und Bürgerpflicht (in der Schrift de officio hominis et civis), sondern fordert spezieller im Sinn des Merkantil- und schon des Polizeistaates, daß man das Vermögen der Bürger im Lande halte, sie durch Luxusgesetze zur Sparsamkeit anhalte und die Faulheit ausrotte. Er mildert auch nun am Säkularende bereits den Absolutismus theoretisch durch Recht und Vertrag wie den Dogmatismus durch Toleranzforderung und löst die Staatstheorie von dogmatischen Voraussetzungen, von theologischer Lehre und kirchlicher Aufsicht und stützt das Staatsrecht auf Vernunft und Moral und damit schon halb aufklärerisch auf den Menschen.

Dennoch *überwiegt* bei ihm durchaus noch der fest und allgemein *bindende Ordnungssinn* des 17. Jahrhunderts. Er leitet, wie Erik Wolf zeigt, noch nicht gleich dem Aufklärer Thomasius das Naturrecht aus der Vernunft des Einzelmenschen ab, sondern aus dem Staat, aus dessen Gesetz es nach allgemeinen Grundsätzen erkannt wird. Der Staat selber wird im Sinn der *Restauration* verankert in Gott, Vernunft und Natur. Die menschliche Natur ist da eben eine allgemeine und ewige, in der Recht und Moral begründet und durch Vernunft erkennbar sind; sie entstammen aber zugleich einer impositio des göttlichen Willens, der auch den durch menschlichen Vertrag gebildeten Staat indirekt einstellt für den (schon von Hobbes und Spinoza gesuchten) höheren Zweck der friedlichen Ordnung. Und dafür läßt Pufendorf (eher positivistisch als aufklärerisch) den Staat nur strafen um der Abschreckung, nicht um der Vergeltung willen, wie es schon Grotius im kollektiven wie kausalen Bindegeist des Jahrhunderts begründete: nach dem Naturrecht sei ein Mensch dem anderen so verwandtschaftlich verbunden, daß er ihm nur schaden darf um einer guten Folge willen. Diesen Sozialsinn des Grotius aber verbindet Pufendorf schon in der typisch deutschen Spätrolle des vermittelnden Synthetikers mit dem individualistischen Ausgangspunkt des Hobbes zu seinem Kardinalsatz: die Geselligkeit liege im Interesse jedes Einzelnen. Doch für die Gesellschaft fordert er so-

gleich so dringend wie Hobbes die staatliche Ordnung, und so kann man auch sagen: er verbindet den *Rechtssinn* des Grotius mit dem *Staatssinn* des Hobbes. Aber Recht und Staat sind *allgemeine Bindungen*, und Pufendorf lehrt als Jurist gerade das jus gentium und das allgemeine Naturrecht und fixiert eben die elementa juris *universalis*. Er wird ein Pfleger des *öffentlichen* Geistes und darin eher der sozialen Zivilisation als der individuell schöpferischen Kultur. Er sucht den kollektiven und kausalen Zusammenhang in der Geschichte, die Einheit und Ordnung im Staat und die allgemeinen Prinzipien des Rechts, und all diese Bindungen sucht er auch in der strengsten Bindungsform, in der *rationalen Demonstration* und zumal in der *geometrischen Deduktion*, die er, wie im Ansatz schon der junge Leibniz, auf das Recht anwendet, um es als geschlossenes System zu begründen. Es ist eben der Sinn der Restauration für feste Ordnung, in dem er Recht und Staat der *mathematischen* Form entsprechend findet und ausgestaltet und sie schließlich einfügt in die Weltbande von Gott und Natur.

Der Rechts- und Staatsdenker Pufendorf nennt sich nicht umsonst einen Schüler des Mathematikers Erh. *Weigel*, der die alleinseligmachende geometrische Methode des Barock bis ins Mystische entfaltet. Die *Konzentrierung* und *Mathematisierung* aller Erkenntnis dringt auch im deutschen Spätbarock immer mehr durch, platonisierend bei *Jungius*, cartesianisch und occasionalistisch in *Clauberg* und *Sturm* (compendium universalium seu metaphysica Euclidea), zugleich spinozistisch in *Tschirnhaus* und *Stosch*, der darin wieder eine concordia rationis et fidei sucht. Charakteristisch ist, wie schon bei Pufendorf, der damals bei deutschen Denkern immer stärker hervortretende synthetische Zug. Mit dem mathematischen Rationalismus aber verbindet schon Jungius auch antiteleologischen baconischen Empirismus, und *Tschirnhaus* vereinigt diese beiden philosophischen Ströme des Barock, indem er in seiner medicina mentis (cartesische) praecepta *generalia* geben will für die (baconische) ars inveniendi und rationale Deduktion mit empirischer Induktion in strenger Korrespondenz zu vereinigen strebt. Er fordert zwar Analyse für die Definition, aber das Urteil sei durch Kombination, der Lehrsatz durch Synthese, die Mathematik durch Konstruktion gebildet. Er fordert eine Wissenschaft des Universums, die „nach genauer mathematischer Methode a priori bewiesen und durch unbestreitbare Erfahrungen a posteriori bestätigt wird.“ In diesem echt *barockmäßigen* kosmisch absoluten *Universalismus* wird ihm die Physik zur *göttlichen* Wissenschaft und zur höchsten *gesetzlichen* Grundlegung, aus der sich alle andern, auch die Ethik herleiten lassen, da wir durch das Bewußtsein unserer Abhängigkeit von Gott und seinem Naturgesetz unserer Leidenschaften Herr werden — so lehrt er mit dem *Absolutismus* eines Geulincx oder Spinoza, nur daß er ihn weniger auf Metaphysik gründet als auf *Physik*. „In ihr allein enthüllen sich uns die Gesetze, die Gott seinen Werken einverleibte und die somit nicht von unserm Verstande, sondern von Gott selbst und seinem realen Sein abhängen, so daß die Betrachtung der physikalischen Werke nichts anderes ist als die Betrachtung der Wirksamkeiten Gottes.“ Dabei stellt Tschirnhaus die Physik insofern schon über die Mathematik, als aus der vieldeutigen Möglichkeit mathematisch-

rationaler Konstruktion die Physik erst die eindeutige Realität festlegt, deren Erkenntnis darum der *Erfahrung* bedarf. Aber er sucht nun wieder Bacon mit Descartes zu vereinigen, indem er die Quelle dieser experientia als evidentissima im Selbstbewußtsein findet. Doch diese subjektive Wendung läßt er damals, als die Sozialbindungen der Sprache, der Oeffentlichkeit, der Gesellschaft zu bewußter Bedeutung kamen (vgl. S. 368ff. 373ff.), zugleich in die *kollektive Objektivität* umschlagen, indem er als Kriterium für die Gültigkeit einer Vorstellung außer der inneren Klarheit und Deutlichkeit die allgemeine Mitteilbarkeit bestimmt. Wahr ist nur das Begriffliche, das auch andern Menschen begreiflich gemacht werden kann, sofern sie eben gemeinsam am reinen Verstande teilhaben. Wir sehen so am Ende des Jahrhunderts den *Rationalismus* noch bei aller Geschlossenheit, ja gerade durch sie schon umschlagen zur *Aufklärung*, zur Demokratisierung der Vernunftwissenschaft.

Leibniz.

Aus jener letzten Generation, die noch voll auf dem Boden des Barock stehend, doch schon der Aufklärung präludiert, erhebt sich nun als größter Erfüller und Wegweiser des Zeitwillens Leibniz, der jene deutsche Synthetik höher treibt als Pufendorf, Tschirnhaus und andere seiner Zeitgenossen und am tiefsten von allen damals den *Ausgleich* des Einzelnen mit dem Ganzen sucht und findet. Er bringt das große Jahrhundert des *Absolutismus* zum Abschluß und führt es zugleich über in ein neues Jahrhundert des *Individualismus*, und er erlebt den Uebergang als volles Ineinanderklingen der Ganzheit und Einzelheit, der Einheit und Vielheit und erfaßt es innerlich bis ins Gefühl hinein als musikalische Einheit der Vielheit, als Harmonie. Ein Deutscher war berufen damals wie früher und später, wenn an der Grenzschwelle der Jahrhunderte ihre Richtungen ineinanderschlagen, diesen Uebergang zur Harmonie auszuwirken, ob nun die freie Fülle in eine Ganzheit einschlug oder die eine Ganzheit in die freie Fülle ausschlug. Hier wie dort erklang die *deutsche „Harmonie“* des Einen und Vielen, des Absoluten und Individuellen, während der reine Absolutismus eher die Trommel zum gleichmäßigen „Rhythmus“ stimmt und der reine Individualismus seine „Melodie“ frei herausschmettert. Wie beim Eintritt ins 16. Jahrhundert Reuchlin die Sphärenharmonie vernahm und Luthers Kirchenlied erklang, wie beim Eintritt ins 17. Böhme und Kepler der „göttlichen Harmonie“ der Natur lauschten, wie beim Sonnenaufgang des 19. Jahrhunderts Goethes und Schellings Weltharmonie in Beethovens Klängen erbrauste, so stimmte an der Wende zum 18. Leibniz die *Weltorgel* für Bach. So standen sie alle, die deutschen Meister an der säkularen Schwelle und sangen, und so war auch jetzt wieder ein Deutscher berufen, den seit dem Anfang des Barock verklungenen Harmoniegedanken wieder aufleben zu lassen, nachdem inzwischen sein Land im Jahrhundert des Absolutismus gar leidend und schweigend am Boden lag und leise nur sprechend in frommer Lyrik und biederer Didaktik in engen Stuben die Weltdramatik der großen Barockmächte über sich hinwegstürmen ließ.

Nun wagt sich in Leibniz die *Selbständigkeit des Kleinen* wieder hervor, es beginnt wieder zu leuchten und zu klingen in der Stube, in der einst Böhme seine erhellende Vision empfing, und in der er starb beim Vernehmen der „schönen Musik" (s. S. 445). Nun hält Leibniz die *Kammer* innerlich warm in fester Abschließung als Monade mit „geschlossenen Fenstern". Aber es ist keine Schusterstube mehr, es ist ein „Audienzzimmer", in dem nun Leibniz die Wahrheit zu vernehmen meint. Der dynastische Machtschwung des *Barock* schlug schließlich ein bis ins bürgerliche Schul- und Amtszimmer, in dem der Leipziger Jurist und Professorensohn aufwuchs — aber es nicht aushielt. In *höfische* Staatswirksamkeit drängend, ein weltlicher Streber, der mit Ehren und Titeln von Fürsten und Akademien überhäuft, doch sich selber treu blieb, ließ er das Kleine im Großen, das *Große im Kleinen* sich spiegeln und zog so die Dynamik des Jahrhunderts aus dem Absoluten ins Partikulare, in ein kleines, ja kleinstes Absolutes, als Monade und gab all dem vom Absolutismus nur mechanisierten, nur auf die Dominante abgestimmten Einzelwesen lauter Eigentöne, aber doch solche, die mit dem Gesamtton zusammenklangen zur Harmonie.

Der „Autor des Systems der prästabilierten Harmonie" will Leibniz heißen, und in der Harmonie, in der Gott und die Monade, das Universale und das Individuelle zum System zusammenschlagen, in der *Harmonie* als dem *Zentralwert* seines Denkens und Lebens löst sich sein tiefes Ringen zwischen dem noch voll gefühlten Einheitstrieb der Restauration und dem neu erwachenden Selbständigkeitstrieb der Aufklärung. Die Einigung des Vielen sucht er, nicht mehr wie die mittlere, die echteste Generation dieses konzentrativen Jahrhunderts in der Unterdrückung des Vielen unter der zwingenden Allmacht des Einen, sondern wie schon sein älterer Zeitgenosse Locke in der bereits freieren Konstellation, im *gelockerten Bande*, das unter der Einheit doch auch dem Vielen schon Recht und Raum gibt. Sammlung der Kräfte gilt es ihm, Zusammenwirken der Einzelwesen zum Ganzen, und darum ist *Versöhnung* der streitenden Gegensätze, kurz Harmonisierung überall sein Ziel; darum arbeitet er an der Versöhnung von Glaube und Wissen, darum an der Einigung des Katholizismus und Protestantismus wie an der Union der Lutheraner und Reformierten, darum am Ausgleich der größten Denkgegensätze von Platon und Demokrit, von Scholastik und Cartesianismus, überhaupt am Ausgleich der „Alten" und der „Neuen", der Toten und der Lebenden in der Philosophie; darum will er auch die Völker Europas zum Bunde führen, darum über die Nationalsprachen hinaus eine einheitliche Weltschrift einführen, darum betreibt er die Gründung von Bücher- und Kunstsammlungen, naturwissenschaftlichen Sammlungen und vor allem von Akademien — in solchem *Zusammenschluß* des Stoffs wie der Arbeit vollendet er eben einen Grundzug seines Jahrhunderts (vgl. S. 383 ff.), und solche Bindung lebt in ihm selber so tief, daß sie aus einer objektiven in eine subjektive umschlägt und geradezu in ihm Person wird.

„Er stellte für sich allein eine Akademie vor", sagte Friedrich der Große. Denn Leibniz suchte nicht nur die *Universalität* der Stoffe, er war selber universal an Kräften, selber der verkörperte Umfassungstrieb seines Jahrhunderts, der in

ihm abschließt nach innen. Und er war nicht nur gleich dem oft verglichenen Aristoteles universal im Wissen, sondern zugleich im Wirken. Dieser Philosoph war zugleich Mathematiker, Physiker, Geologe, Nationalökonom, Geschichtsschreiber, Bibliothekar, Jurist, Publizist, technischer Erfinder und nicht zum wenigsten Diplomat. Denken und Handeln, ja schon Denken und Wollen lebten in ihm ebenso zusammen wie Denken und Glauben. Das große *Band* des Jahrhunderts war in ihm *selber Leben*, war in ihm Kraft geworden. Denn die säkulare Dynamik des *Barock* trat in ihm aus der „*Macht*" in die „*Kraft*" über. Die Macht wohnt im *Großen*, die Kraft auch im *Kleinen*; die Macht wirkt von *außen*, die Kraft von *innen*; die Macht *mechanisiert*, die Kraft *organisiert*; die Macht *unterwirft* sich die Vielheit, die Kraft *entfaltet* die Vielheit, und eben als lebendige Entfaltung der Einheit in die Vielheit geht dieser eine Zentralbegriff Leibnizens mit seinem andern, der Harmonie zusammen. Die Harmonie selber kommt bei ihm eben dynamisch aus Kraftwirkung von Einheit in Vielheit, zur Variation der Konstanz. Die Macht aber hat nur die Masse vor sich, die konstante Masse in der konstanten Bewegung, wie sie Descartes lehrte als eine von der Macht mitgegebene und nur durch Macht zu verändernde Bewegung. Bei Leibniz aber variiert die konstante Kraft von innen her die Bewegung, und die konstante Masse selber verwandelt sich ihm in die wirkende Fülle eigentümlicher Kräfte.

„So viel Dinge, so viel Kräfte." „Ich nehme sie nirgends wahr, jene nichtigen, unnützen, tatlosen Massen, von denen man redet. Ueberall ist Tätigkeit." Aus den Massengräbern des Absolutismus kriechen sie nun wieder hervor, kommen sie zur Auferstehung, die lebendigen *Einzelkräfte*; aus dem Starrkrampf nach dem 30jährigen Kriege, aus jenem Puppenzustand, in dem sie verhockt und nur leise summend gefangen saßen, weckt Leibniz sie auf und führt sie aus dem Schlaf der „unbewußt", dunkel vorstellenden Wesen durch die Dämmerung der halbbewußten, träumenden Empfindung *der Aufklärung entgegen* zu vollem Augenaufschlag des klaren und deutlichen Bewußtseins, d. h. des unterscheidenden. Denn in aller *Konzentration* sucht er bereits die *Differenzierung* und liebt die Mannigfaltigkeit; ja nur Unterscheidbares hat ihm Daseinsrecht, Ununterscheidbares fällt ihm zusammen. So läßt er die Welt nicht nur teilbar, sondern bis ins Letzte geteilt sein und findet alle Dinge und alle Teile der Dinge verschieden. Er sucht in der Masse das Einzelne und im Einzelnen das Eigene und im Eigenen das Selbständige, von innen her Wirkende, kurz er läßt eben *Masse* in *Kraft*, *Totes* in *Leben* umschlagen. Es ist das Leben selber, das nach der Lösung der Renaissance in die notwendige absolutistische Zügelung eingegangen, an der Jahrhundertwende wieder einen Umschlag fordert; es ist das Leben, das im Absoluten, Objektiven, Mechanischen erstarrte, nun wieder sich ausschwingen wollte im *Individuellen*, *Subjektiven*, *Dynamischen*; und in diesen drei zusammenhängenden Momenten lebt die *Monade*, die einzelne, eigene, selbständige als Weltzelle, ganz abgeschlossen, darum ganz innerlich, darum ganz Selbstentfaltung, ganz „Autarkie" — eine Folge, die man auch umkehren kann.

Wundersam erwachte hier in Leibniz' Monadenlehre wieder der Individualis-

mus, Subjektivismus und Dynamismus der *Renaissance*, aber nun hindurchgegangen durch die schulende Zucht des *Absolutismus*; aus dem Absoluten und als absolute selber treten nun die neuen Kräfte und Sonderwesen zu strenger Weltordnung hervor. Es war die Zeit, da der *Mechanismus* bei Newton zugleich in den *Dynamismus* und in Leeuwenhoeks Entdeckung der Samentiere in einen mikroskopischen Vitalismus ausschlug. Aber was der eine in der Sternenwelt, der andere in der Lebewelt fand, die *Entfaltungsfülle* der Kraft, das fand Leibniz zugleich in der Tiefe des *subjektiven Lebens*. Kaum war der Knabe, der sich schon früh die Seele mit Lektüre vollgesogen, auch mit geschichtlichem Stoff gesättigt und grammatisch und logisch geschult — „Himmel! wie viele Chimären tauchten da sogleich in meinem Geiste auf“, und der reife Mann seufzt; „es geht ins Fabelhafte, wie zerstreut nach allen Seiten meine Arbeiten sind.“ Er durchwühle Archive, schreibe und empfange eine Unzahl von Briefen, habe so viel Neues in der Mathematik, so viele Ideen in der Philosophie, so viel religiöse, juristische, politische Pläne und anderes mehr im Kopf, daß er bei der Masse der Aufgaben oft nicht wisse, wo anfangen, und mit Ovid ausrufen möchte: „Der Reichtum macht mich arm!“ In seiner Tätigkeit zerstreut und verzettelt gleich seinen Schriften, die lauter Gelegenheitsschriften sind, scheint er mit seiner stupenden Vielseitigkeit in lauter Einzelinteressen, ja gleichsam in die verschiedensten Menschen auseinanderzufallen. Es ist, als ob der Sammeltrieb des Barock von seinem Steigerungstrieb gepeitscht auf dem Höhepunkt sich überschlage ins Chaos. Und dennoch ein Kosmos, ein System der Harmonie, in dem dieser übervolle Geist sich ausklärt und seine *bunte Fülle* zur *Einheit* bindet. Er zeigt wieder die Universalität eines Lionardo, aber nun nicht mehr bloß als Person, sondern als System. Man würde eine geistige Rückkehr ins 16. Jahrhundert, in die freie Buntheit und phantastische Fülle der *Renaissance* erwarten, aber die ordnende Schulung der *Restauration* wirkt fort, und alle Vielheit strömt doch in die Einheit ein.

Er erneuert in Nizolius einen Geist der Hochrenaissance, aber er will seinen antiaristotelischen Nominalismus nicht mitmachen, der die allgemeinen Sätze aufhebe. Selbst die Induktion genügt ihm nicht; er drängt vielmehr auf Ableitung des Individuellen aus dem Allgemeinen und ist stolz auf die strenge Folge seines *Systems*. Schon der Dreizehnjährige zeigt sich als der geborene Synthetiker und genießt so geradezu die Schullogik als *bindende Kunst*. Er fand sich „sehr gerührt“ durch die Verteilung und Ordnung der Gedanken, fand da gleichsam eine Musterrolle, ein Register aller Dinge der Welt und sucht beim „Eintäfeln der Kenntnisse einen Grund der Ordnung als ein Band der Gedanken“, „ein Netz und Garn das flüchtige Wild der Dinge zu fangen (vgl. das Jagdbild auch bei Locke oben S. 533), und er sucht die „*Ordnung*, in der ein Glied aus dem andern abgeleitet und gefolgert werden könne wie in der *Mathematik*“. Das schmeckt noch ganz nach dem Ordnungseifer und der Bindesucht seines Jahrhunderts, das die Welt mathematisch zusammenschloß; aber es schmeckt nicht mehr herb und kalt nach dem Ernst des Zwanges, es ist ein „Gerührtsein“ dabei, ein Lächeln, und die Bindung wird aus einem *Zwang*

eine *Versöhnung*, die Eisenketten der Notwendigkeit werden elastisch, werden leicht und schmiegsam fast bis zum spielerischen Gewebe, die *Notwendigkeit* wird ihm eine „glückliche, heitere", „mit Grazie umzogen"; sie fängt zu singen an als „*Harmonie*", und die Musik tönt ihm als eine „geheime Mathematik". Er vergleicht den Weltordner einem guten konstruierenden Geometer; er sucht die mathesis divina und universalis in der Mathematik wie schon Descartes. Findet doch Leibniz alles der Zahl unterworfen, als der metaphysischen Grundgestalt, und schon in einer Frühschrift findet er: essentiae rerum sunt sicuti numeri. Ja, in Leibniz, wohl dem größten Mathematiker unter den Philosophen, der sich bei Erhard Weigel in Jena und später an der klassischen Stätte dafür in Paris seine mathematische Schulung geholt hatte, mindert sich nicht, sondern vollendet sich der *mathematische Säkularzug* logischer Bindung, und im imperialistischen Expansionstrieb des Barock sucht er sich neue, auch geistige Gebiete zu erobern.

Wenn schon sein Lehrer Weigel gleich Spinoza die mathematische Methode auf Ethik und Mathematik anwandte, so will Leibniz in seiner Kombinationskunst wie Lullus im parallelen 13. Jahrhundert die mathematische und logische Methode verbinden, so will er auch bereits in frühen Abhandlungen die Rechtswissenschaft nach „neuer Methode" logisch formen und zu „fast mathematischer Beweisführung" bringen. Weiter entnimmt er dem Vorbild der Mathematik den Plan einer unmittelbaren Gedankenschrift in Zeichen gleich den Zahlen (wobei er in seiner „Kunst der Charakteristik" Barockgedanken eines Dalgarno Wilkins u. a. verfolgt), und ferner den größeren Plan einer „*Kombinationskunst*" der Begriffe. Und wie *Recht, Sprache und Logik* versucht er sogar die *Politik* zu *mathematisieren* und verfaßt genau nach dieser Methode seine Propagandabroschüre für den Pfalzgrafen von Neuburg als polnischen Kronprätendenten. „Ich zeigte, daß es eine Mathematik in der Schätzung der Gründe gibt und daß man sie bald zueinander addieren, bald miteinander multiplizieren müsse, was von den Logikern übersehen worden ist." Wie er Pascals Rechenmaschine für Additionen erweitert auf Multiplikationen, ja Wurzelziehungen, so potenziert er auch Hobbes' „rechnendes" Denken, das in Urteilen, Schlüssen usw. nur „addierte"; kurz der *amplifikatorische* Geist des Jahrhunderts (vgl. S. 392. 401 usw.) schwillt in ihm aus und entladet sich aus bloßer Sammlung zur *Vervielfältigung*.

Doch eben damit biegt er um aus dem Blick für das Eine, Große zum Blick aufs *Viele, Kleine*, das dadurch gerade entladen wird, daß es ins *Eine, Große eingebunden* wird. Die Multiplikation schlägt da zugleich um in die Division. Je voller die Kurven sich ausrunden, je vollständiger die Reihen sich bilden, um so reichlicher entquellen die Uebergänge, die Zwischendaten. Je größer der Zusammenhang, um so kleiner die Differenzen. Gerade aus seinem hochgesteigerten Sinn für die Entwicklung der *Kontinuität* erfindet Leibniz die *Differentialrechnung*. Dabei zeigt das Zusammentreffen mit Newton in dieser Erfindung wieder die Macht des Zeitgeistes, der in verschiedenen Köpfen gleiche oder doch ähnliche Probleme aufwühlt und zu ähnlicher Lösung drängt. In Leibniz, dem

Mann des Uebergangs, erwachte der Sinn für *Uebergänge* überhaupt, für Versöhnung der Kontraste, und gerade die unendlich kleinen Differenzen dienten am ehesten, ja allein dazu, die größten Gegensätze auszugleichen und zusammenzuführen. Gerade den Kontinuitätssinn des Jahrhunderts brachte er zur letzten Erfüllung, indem sich ihm alle *qualitativen* Unterschiede immer mehr zu *quantitativen* verkleinerten und sich im *Unendlichen* gleichsam verkrümelten. So ward ihm das Feste ein unendlich vermindertes Flüssiges und umgekehrt, die Gleichheit eine unendlich kleine Ungleichheit, das Tier ein Mensch mit unendlich kleiner Vernunft, das Leiden nur eine gehemmte Tätigkeit und das Schlechte ein unendlich verkleinertes Gutes. So wirkte die Kontinuität wieder eine *Konziliation*, einen Ausgleich der Gegensätze, in Leibniz' Sinn eine Harmonisierung. Je höher das Band der Einheit sich spannt, um so mehr Differenzen liefen ihr ins Netz, um so mehr mußte es sich lockern, um noch die Fülle und Feinheit der Unterschiede aufzunehmen.

In Leibniz beginnt so gerade wieder die *Ueberspannung der Konzentration* in *Differenzierung* umzuschlagen und die Andacht zum Großen gerade in der Potenzierung sich in die *Andacht zum Kleinen* umzukehren. Er führt die Welt aus der geometrischen Expansion, aus der breiten, flächigen Ausdehnung bei Descartes, Spinoza und Malebranche auf Monaden als Punkte, als einfachste, kleinste Wesenheiten, als „Konzentrationen" des Universums zurück; er führt das Weltgeschehen auf die Tendenz zurück, die größte Wirkung mit kleinstem Aufwand zu erzielen; er führt die großen Zahlen des Barock auf unendlich kleine Differenzen zurück; er führt das Seelenleben auf unbewußte als „kleine" Vorstellungen und führt das Leben mit Leeuwenhoek zurück auf winzige Samentiere; er sieht im Teich die vielen kleinen Fische wimmeln und ahnt in jedem Blutstropfen jedes Fisches wieder einen Teich voller Fische, deren Säfte wieder sich ihm als Fischteiche auftun, wie er in jedem Garten nicht nur die Fülle der Pflanzen, sondern in jedem Pflanzenzweig wieder einen Garten voller Pflanzen findet und so immer weiter ins immer Kleinere! Er möchte die Wellen, die Tropfen im Meer unterscheiden, um die Vorstellung des Meeresrauschens aus einer noch verworrenen in eine ganz deutliche zu verwandeln. Der *Zug zur Aufklärung*, zu der er bereits hindrängt, ist eben ein Zug zur *Unterscheidung*, zur Variierung und Differenzierung bis ins Kleinste. Für Leibniz ist alles aus Teilen zusammengesetzt, und „wir erkennen eine Sache um so besser, je mehr wir ihre Teile und die Teile ihrer Teile erkennen". Aber in all diesem *mikroskopischen* Eifer ward Leibniz doch kein Spezialist, sondern genoß das Einzelne, Kleine gerade als *Glied des Großen und Ganzen*, wie dieses wieder als *Band des Kleinen* und Einzelnen.

Wie nur irgendeiner im bindenden Jahrhundert sucht er das *System*, eben als Einheit der Vielheit und gleich allen Barockdenkern liebt er Vergleiche mit dem *Baumeister* und dem *Staatslenker* (vgl. S. 392, 450. 463 f.), die er mehr noch als seine Vorläufer als Bilder für Gott heranzieht, sodaß er die mit Gottes Willen Unzufriedenen den mißvergnügten Untertanen und „beinahe Rebellen" vergleicht und die Gerechtigkeit erklärt als Unterwerfung unter das ewige Ge-

setz der göttlichen Monarchie. So nennt er auch die Menschen als Geister höhere Bürger des Weltstaats und scheidet das „Reich" der Gnade und das „Reich" der Natur und „bewundert die allgemeine Verwaltung der Welt" und die „Verfassung der Naturgesetze". So ist seine Lehre eine konsequente Verstaatlichung des Weltbildes, eben im *Staatssinn des Barock*. Doch Gott, den er fordert als das notwendige unum dominans, ist ihm im Zeitalter des Absolutismus nicht nur der Techniker, Geometer, Architekt des Weltbaus und der König des Geisterreichs, sondern auch der Vater der Menschen, der zum Besten des Kindes auch die schmerzende Strafe zuläßt. Ein häuslicher Zug durchwärmt dieses System, in dem es keine Fremdheit, keine Trennung gibt, sondern nach den Gesetzen der Analogie und der Kontinuität alles *aneinanderhängt*, alles sich zu grüßen, sich zu duzen scheint wie eine *große Familie*, wie er selber sein System gleich einer Familienangelegenheit in Briefen und in persönlich gewidmeten Gelegenheitsschriften ausspricht und gleich einer erfreuenden Harmonie in die Seelen einklingen läßt. Wie ein guter Onkel schaut dieser Leibniz in die verworrene Welt hinein, beugt er sich *lächelnd* zu den *Kleinen* und Kleinsten herab, alle streitenden Gegensätze versöhnend ls der Friedensmann Pacidius, wie er sich selber nannte, und wie sein Zeitgenosse Locke sich selbst als Friedensfreund auf einem Schriftentitel vorstellte.

Leibniz, dieser *bejahendste aller Denker* nickt allen Parteien, allen Bekenntnissen, allen Denkrichtungen gar freundlich zu, weiß gar rührend an allen Philosophien Vorzüge zu rühmen; nur gegen den absoluten Monisten Spinoza wird seine Miene immer strenger, je mehr er, bezeichnenderweise erst gegen Ende des Jahrhunderts (nicht vor 1784), die „Monaden" entwickelt; denn ohne diese, meint er, hätte Spinoza recht, wenn er den Dingen die eigentümlichen Kräfte abspreche und außer Gott alles in wesenlose Erscheinung verflüchtige, was allerdings dem nun in Leibniz wieder erwachenden *Individualismus* am schärfsten zuwiderläuft. Sonst aber bekennt er: „Ich verachte fast nichts, und niemand ist weniger kritisch als ich. Es ist wunderbar, ich billige fast alles, was ich lese; denn ich weiß wohl, wie verschieden die Dinge gefaßt werden können, und so begegnet mir, während ich lese, vieles, was den Schriftsteller in Schutz nimmt oder verteidigt." So saugt er Honig aus allen Blumen, aber eben nur Honig. Er hat als eifrigster Leser von Kindesbeinen an die große philosophische Vergangenheit und vor allem sein ganzes geistiges Jahrhundert in sich aufgesogen. Er hat sie alle studiert von Suarez, Campanella, Grotius, Bacon, Kepler und Galilei bis Cudworth, Huyghens, Henry Moore, Locke, Clarke, Bayle, Fontenelle, dem jüngeren Helmont und den Biologen Swammerdam, Leeuwenhoek, Malpighi. Ja, er war ein „*Eklektiker*" im wörtlichen, im ganzen und guten Sinn, er wars schon von Charakter als liebenswürdige Natur, und er glich darin seinem Zeitgenossen Locke nicht zufällig, sondern weil diese Zeit auf dem Uebergang vom absolutistischen Einheitsfanatismus zur Freiheit der Aufklärung *Konziliatoren* brauchte und sie als Genies aufweckte. Leibniz' *Toleranz* kommt noch innerlicher als die von Locke geforderte und kommt wie sein Eklektizismus aus seiner *Harmonistik* als eigentlicher *Mission* seines Lebens

und Denkens. Er war der Mann seiner Zeit, die nach friedlicher Einigung lechzte.

Aber er ward nicht *Harmonist*, weil er *Diplomat* war, sondern er war Diplomat, weil er harmonisieren wollte, Gegensätze versöhnen, nicht verwischen. Er spinnt die feinsten Fäden kleiner wie großer Politik, aber er läßt sie durch seine Hand nur gehen, um sie zu verknüpfen. Er ist zugleich *Partikularist, Nationalist* und *Internationalist*, und jedes Sonderinteresse verschlingt sich ihm ins *Universale* und schlägt ihm zugleich ins Ideale und Theoretische aus. Er pflegt die partikulare Politik von Kur-Mainz, verteidigt das Gesandtschaftsrecht der deutschen Einzelstaaten, verficht die Kurfähigkeit des Welfenhauses und sein Anrecht auf das Erzamt des Reichsbanners im Unterschied zu der Württemberg zustehenden Reichssturmfahne. Man kann kaum kleinlichere Interessen vertreten und kann sie kaum größer vertreten. Schon Kuno Fischer weist bei Leibniz darauf hin, wie ihn die Genealogie der braunschweigischen Dynastie auf eine Universalgeschichte des Deutschen Reichs und auf die Begründung der Historiographie bringt, und wie ihn die Inspektion der Harzer Bergwerke sowohl in die Nationalökonomie führt zu münzpolitischen Studien wie in die Geologie zu einer Geschichte der Erde. Alles wächst diesem *webenden Geist*, diesem bewußten Meister der *kombinatorischen* Kunst, diesem geborenen Organisator, der auch die Welt nur als Organisierung verstehen konnte, vom Kleinsten ins Größte, ohne daß er darum dieses Kleinste preisgab. Um das gute Einvernehmen des Hofes von Hannover mit dem von Berlin wiederherzustellen, wünscht dieser *ewige Vermittler* sich hier als Hülle des Diplomaten eine wissenschaftliche Stellung; aber die Hülle wächst in den Kern, wird zum fruchtbaren Keim, und aus dem Diplomaten wird der Begründer und erste Präsident der Berliner Akademie, und als Nebeneffekt dieser politischen Ausgleichsmission entspinnt sich für Leibniz aus den Gesprächen mit der hannoverschen Prinzessin und preußischen Königin der *Weltausgleich* seiner Theodicee.

Wer darf hier den Politiker und den Theoretiker auseinanderreißen oder den einen nur als Vorspiel oder Nachspiel des andern nehmen? Leibniz lebt und webt eben selber in einer Einheit der Interessen wie in einer Einheit der Methoden und Gebiete und treibt Kombination und Konziliation im Denken wie im Handeln. Er treibt auch im Weltbild den *Partikularismus* bis zum Extrem der *Monade* und den *Föderalismus* bis zur *Weltharmonie*, gleichsam bis zum *Weltbundesstaat*. Nur ein Deutscher hätte damals das System der Monaden ersinnen können gemäß der künstlichen Komplikation der damaligen Reichsstruktur. Aber wenn Pufendorf sie nur beklagt und den Bundesstaat noch nicht erfaßt, der Harmonist Leibniz hat ihn erfaßt. Er dient dem Partikularismus und verficht sein Interesse und Recht; aber er denkt auch national und verficht das gemeinsame Reichsinteresse als kaiserlicher Schriftsteller in glühendem *Patriotismus* gegen Ludwig XIV., und wieder in genialer Kombination lenkt er dessen Blick auf die Eroberung Aegyptens, um so mit einem Schlage das Reich von seinem französischen und seinem türkischen Gegner zu entlasten. Wie er hier fast zuerst unter seinen Zeitgenossen den *Welthorizont* über Europa hinaus-

spannt, so sucht er auch die Mission nach China auszudehnen, für das er ein geradezu romantisches Interesse zeigt. Er reist in politischem Auftrag auch nach Paris und Rom wie nach Berlin und Wien und verhandelt mit Karl XII. von Schweden wie mit Peter dem Großen, dem er eine russische Gerichtsordnung und eine Akademie in Petersburg begründen soll. Wo spann sich je in einem Gelehrtenkopf ein solches Netz praktischer Weltbeziehungen? Und über die Realpolitik hinaus spinnt er die Traumpläne eines Völkerbundes, einer Weltschrift, und er selber, dieser internationalste *aller Denker*, der auch zur vergleichenden Sprachwissenschaft drängt, schreibt ebenso glänzend in der alten wie in der neuen Weltsprache, und doch hat er, der um von der Welt vernommen zu werden, meist lateinsch oder französisch schrieb, zugleich gegen die Scholastik und die Flut französischer Fremdwörter mit dem Eifer eines Luther und Fichte die Reinheit der deutschen „Haupt- und Heldensprache" verteidigt und sie zugleich als echtesten Probierstein philosophischer Gedanken gerühmt.

Man kann Leibniz nicht verstehen, wenn man ihn nur als Weltmenschen und nicht auch als Eigenmenschen nimmt, nur als *Kopf* und nicht auch als *Herz*, nur als *frei* und nicht auch als *treu*. Er hat wahrlich ebenso das *Besondere* im *Allgemeinen* wie das Allgemeine im Besonderen erlebt und erstrebt und in solcher Einheit der Gegensätze nicht bloß Schellings Definition des Genies erfüllt, sondern auch das Wesen des *Lebens* selber, das nun einmal zugleich *bindet* und *sondert*, in den *Gliedern* das Ganze lebt und aus dem *Ganzen* sich gliedert, mögen auch unsere Klügler darüber den Kopf schütteln, weil sie in der Abstraktion erst die Gegensätze herausklauben, die sich im Leben beständig durchweben. Man hat Leibniz' politische Pläne aus religiösen Wurzeln zu erklären gesucht, und man braucht nicht erst an seine „Verteidigung der Trinität", sein „Bekenntnis der Natur gegen die Atheisten", seine Theodicee und andere Schriften zu erinnern, um sein geradezu apologetisches Interesse an der Religion zu erkennen. Aber man kann nicht ganz ohne Willkür seine vielgestaltige Natur auf ein Grundinteresse festlegen, da alles in ihm zusammenklingt, da er ebenso den Staat theokratisch deutet wie Gott als Fürsten des Weltstaates. Jedenfalls sind wie seine *politischen* Pläne auch seine *religiösen* Einigungsbestrebungen von derselben *Lebensliebe* dieses webenden Geistes, von derselben *Harmonistik* getragen.

Sie wurzelt zunächst in seinem Jahrhundert, das wie schon das parallele 15. auf *Union* hinarbeitet und die *Religion* schätzt als höchste *Bindung* (vgl. S. 335ff.) und sie darum eben auch selber binden will. Wenn der säkulare Absolutismus, der sich in Frankreich vollendete, damals unter Führung eines Bossuet und Pellisson die Union als Rückkehr der Ketzer in die „allein legitime" Kirche suchte, so stellt Leibniz jetzt am Säkularende ihrem Autoritätszwang die *Gewissensfreiheit* und den individuellen Glaubensgrund gegenüber und will trotzdem auch eine *Einigung*. Dazu verfaßt er schon in Mainz eine interkonfessionelle und internationale, darum lateinische Schrift, in der er versucht, „ob etwa mit guter Manier, verständiger Sanftmut bei Theologen von allen Seiten" Urteile zu erlangen wären, daß sie in dieser Schrift nichts Verdammliches finden, „welches gewißlich ein schöner Grad zu einer mehreren Näherung und Einigung

wäre." Darum schreibt er anonym so, daß jeder meint, die Schrift käme von einem Mann seines Glaubens; darum schreibt er auch später sein Systema theologicum, das nichts enthalten soll, das die Kirche nicht dulden könnte und das heimlich die Bischöfe zur Prüfung erhalten sollen, ohne daß sie einen protestantischen Verfasser ahnten. So sucht er auch ganz am Ende des Jahrhunderts Lutheranern und Reformierten wenigstens zwei Grade der Einigung, die bürgerliche und kirchliche Duldung zu verschaffen, wenn auch der dritte Grad, die eigentliche Glaubenseinigung schwer zu erreichen sei. Und in der Unionskonferenz stimmt auch er für Einheit im Namen, Gleichförmigkeit der Kulte, Toleranz in den Lehrsätzen, und selbst in diesen sucht sein tentamen irenicum über Prädestination und Abendmahl durch spekulative Deutung eine Einigung herzustellen. So diplomatisch hier alles klingt, es ist doch alles dem Wunsche entsprungen, das *gemeinsame Band* zu knüpfen über allem *Besonderen*, das als solches darüber nicht preisgegeben wird. Der Lutheraner Leibniz, der an mehreren andersgläubigen Höfen wirkte, hat sich auch durch die glänzendsten Stellenangebote, die stärksten Lockungen und Einwirkungen nicht zum Uebertritt bewegen lassen. Er wollte „um jeden möglichen Preis in der Kommunion der römischen Kirche" sein, wenn er es nur mit dem „Frieden des *Gewissens*" vereinigen könnte. Er hat die Unionsversuche sich nicht leicht gemacht; er hat sie als absolute Einigung und zuletzt als äußerlich befohlene abgelehnt; er suchte sie geistig eben als *freie, innere Verbindung*; er suchte *Einigung, nicht Einheit.*

So sucht auch zwischen *Glauben und Denken* seine Philosophie nicht absolute Uebereinstimmung wie der typischere Barockdenker Malebranche, sondern nur möglichste concordia scientiae cum fide; er sucht, wie sein Zeitgenosse Locke und wie in gewissem Sinn schon Thomas im parallelen 13. Jahrhundert zwischen Glaube und Wissen Verbindung in der Trennung; er sucht da eine Philosophie, ou la pitié et la vérité trouvent également leur compte. So sucht er auch die rein *philosophische Konkordanz*, seine „Versöhnung" der Denkrichtungen nicht in gewaltsamer Einssetzung, auch nicht in äußerlichem Synkretismus; er nimmt ja die Gegensätze nicht als fremde Daten in sich auf zu mechanischem Mosaik, nein, wie seine Monade erlebt er nur, was er *in sich* trägt, und in sich kämpft er die Gegensätze durch. Er ringt schon als Jüngling zwischen der Mechanistik der Neueren und der aristotelischen Scholastik, und wenn damals in ihm noch einseitig der mathematisch-mechanische Geist seines Jahrhunderts siegt, so steigt ihm dann doch auch wieder im Sinn dieses Jahrhunderts (vgl. S. 437, 526) der Platonismus höher in den Lehren der Teleologie, der Anamnesis, der neupythagoreischen Weltharmonisierung (vgl. darüber noch E. Franks Untersuchung). Gleichzeitig schaut er auf Aristoteles zurück; er wertet die Scholastik wie kein großer neuerer Denker, er liest den Neuscholastiker Suarez, folgt Lullus, findet, daß man heute Thomas nicht ganz gerecht werde — aber ist er darin nicht erst recht wieder der *Philosoph der Restauration*? Ja, er vollendet das Denken seines Jahrhunderts, indem er dessen *bindende* Grundrichtungen, mathematische *Mechanistik* und teleologische *Neuscholastik* selber wieder *zusammenbindet*, wieder nicht äußerlich, sondern gerade innerlich, lebendiger als beide im lebendigen

Selbst, im *Organismus* sie zusammenfaßt, der durch mechanische Ursachen und Mittel sich nach Zwecken entfalte. Es ist die lebendige Kraft, die als fons mechanismi zugleich teleologisch wirkt, die Kraft, die sowohl Körper- wie Seelenkraft ist, die selber immateriell sich zugleich materiell ausladet und in deren Verkündung nun Leibniz die von seinem ganzen Jahrhundert gesuchte Verbindung von Seele und Leib am unmittelbarsten und tiefsten erreicht und die ganze *konzentrative Dynamik des Barock* auf den reinsten Ausdruck hin *vollendet*, seinen Idealismus und seinen Naturalismus, seinen Moralismus und seinen Mechanismus zu einer Einheit gebracht hat, die weder den Einen durch den Andern vergewaltigt, noch beide etwa im absolutistischen Monismus zusammenschweißt, sondern beide für sich gewähren läßt und doch *innerlich einigt*.

Da gilt für das Seelenreich die teleologische Ordnung, für das Körperreich die mechanische, aber jene wird eben von Gott durch diese verwirklicht. *Seele und Körper* werden da (noch mit aristotelischem Ausdruck) als Form und Materie, in Wahrheit als Zweck und Mittel, als Techniker und Maschine *ineinandergefügt* und so bis ins Einfachste und Kleinste, *bis in die Monade* hinein, die schon beides an sich trägt, harmonisiert. Ja, bis in die Monade hinein reicht die Einheit der Gegensätze, die Leibniz' Lehre zum Ausgleich bringen will, wie eben jede große Lehre sich als Ausgleich tiefster Gegensätze herausringt. Bei Leibniz aber sind die Gegensätze noch schärfer, der Ausgleich noch kühner, und sein System wäre, was es der äußerlichen und der gegnerischen Betrachtung scheinen muß, das paradoxeste Spiel künstlicher Phantastik, wenn nicht Gegensatz und Ausgleich darin aus *innerstem* Bedürfnis und *Erlebnis* kämen, schon in den tiefsten Grundlagen dieser Lehre wurzelnd, eine schwere Zeitproblematik zu ewig mustergültiger Lösung austragend.

In seiner bedeutenden Darstellung von Leibniz hat Schmalenbach in ihm bereits richtig den philosophischen Geist des Barock, aber auch schon den Uebergang zur Aufklärung, das Erwachen des bürgerlichen Geistes erkannt und diese ganze Lehre als ein Zusammenwachsen zweier Wurzeln verdeutlicht, die er als Arithmetismus und Calvinismus bezeichnet. Wirklich gilt es ja zunächst allgemein, daß Leibniz in seinen Grundinteressen sowohl *mathematisch* wie *religiös* gestimmt war; aber es soll hier natürlich mehr als eine Verschmelzung so heterogen erscheinender Interessensphären ausgesagt werden. Der „*Calvinismus*", dessen ökonomisch-kulturelle Einwirkung M. Weber und Troeltsch so großzügig und schlagend aufgedeckt haben, wirkt hier wohl weniger in direktem Einfluß auf den Lutheraner Leibniz als (nach Schmalenbachs treffendem Ausdruck) zu einer Kongruenz seiner prästabilierten Harmonie mit der Prädestinationslehre, allgemeiner mit der strengen Ordnung Calvins, der mit seiner romanischen Disziplinkraft im neurömischen 17. Jahrhundert mehr Wirkung übte als das Luthertum. Und doch lebt in Leibniz noch die Innenkraft *Luthers* wieder auf, lebt dessen seelischer Mensch „mit seinem Gott allein" in der Autarkie der abgeschlossenen und doch göttlich bestimmten Monade, lebt die lyrisch-mystische Herzenstiefe des Individuums, das doch sein Heil erst findet im Absoluten. Die Brücke aber zwischen beiden schlägt eben Leibniz mit

einem Staatssinn, wie ihn allerdings eher Calvin aus seiner absolutistischen Heimat mitbrachte „als Relation der Glieder zu einem Haupt, das sie regiert" (Troeltsch). Es ist kurz gesagt der Gedanke des *Gottesstaats*, den schon Guhrauer und noch Schmalenbach mit Recht bei Leibniz zentral nehmen und den er schon in der Frühschrift von der Kombinationskunst verkündet; es ist der *Ausgleich zwischen Individualismus und Absolutismus*, wie ihn Augustin zuerst religiösgeschichtlich aufspannte und wie ihn nun Leibniz philosophisch-kosmisch anstrebt. Denn er betont im Individuum weniger den Gotteszug als den Weltbezug, die Stufe zum Ganzen, die Einzelheit unter vielen, und darin liegt sein „Arithmetismus", in dem schon ebenso wie in seinem „Calvinismus" ein Ausgleich zwischen absoluter *Bindung und Besonderung* angelegt ist, schon die Strukturgliederung des Gottesreichs sich auftut. Hat sich nicht sonst schon die Mystik gern als Zahlenmystik entfaltet? Kepler, Pascal, Spinoza und wie viele andere noch zeigen im 17. Jahrhundert die tiefe Verklammerung von Religion und Mathematik, und sie sind auch bei Leibniz nicht erst aus einander fremdem Boden zusammengewachsen. In seiner Religion steigt schon eine Stufenordnung auf, und in seiner Mathematik tönt schon „geheim" eine Musik, die Harfe, die Orgel der Weltharmonie. Ja, die *Weltharmonie* ist schon sein erstes Erlebnis und sein letzter Gedanke, und sie bringt schon *religiösen Inhalt in mathematischer Form* mit und ist nicht erst als Produkt beider konstruiert.

Aller *mathematische* Geist *bindet*, und er bindet im 17. Jahrhundert die Schauwelt, zumal in geometrischer Deduktion. Doch eben diese malerisch expansive Bindung des Barock, die Kontinuität der Bildfläche beginnt bei Leibniz leise zu brechen, in unendlich kleine Bruchteile, in unsichtbar kleine Uebergangsdifferenzen sich aufzulösen, in Monaden, in Kraftpunkte sich zu dematerialisieren, aus Figuren in Zahlen, aus Extensitäten in Intensitäten umzuschlagen. Gewiß, der optisch konstruktive Baugeist des Barock webt in Leibniz fort; er freut sich an den „das ganze Leben wie in einem Gemälde zusammenfassenden Gedanken" der Alten; er nimmt die Monade als ein Auge, als einen Spiegel der ganzen Welt, aber — sonderbar — als ein Auge mit geschlossenen Lidern, das nach außen abgeblendet, nur nach innen gerichtet, den Weltlauf in sich erlebt — kurz, die Welt wird aus einem *äußerlich meßbaren Bild* eine *innerlich zählbare Musik*. Wenn der Mathematiker Klein historisch feststellt, daß der mathematische und der musikalische Sinn oft auseinandergehen, so gilt diese Differenz im Allgemeinen zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert; aber Leibniz verbindet im Uebergang beide wie Kepler und schon die Pythagoreer. Leibniz beginnt eben die Welt aus dem malerisch objektivistischen Jahrhundert in die Subjektivität der rein vorstellenden Seele zurückzunehmen. Aber er tritt erst an die Schwelle der neuen Zeit und bleibt doch auf dem Boden seines Jahrhunderts. Es ist eben doch die *Welt*, die mathematisch geordnete, die da von der *Seele* vorgestellt wird, deren Eigenleben aufgeht in dieser Weltvorstellung. Das Individuum als solches ist ohne besonderen Inhalt, ist nur ein besonderer Grad und Standpunkt der Weltvorstellung, und so durfte man mit Recht diesen Individualismus einen bloß *quantitativen* nennen; denn das Einzelwesen bleibt als bloße Stufe

in der vom 17. Jahrhundert gesuchten Welttotalität gebunden. Der *absolutistische Kosmiker und Mathematiker* in Leibniz *hält noch den Individualisten gefangen*, der doch so gern schon aus dem Großen und Ganzen ins Kleine und Feine sich einlebt, der schon die Erkenntnis sucht in der Aufklärung, d. h. in der klaren und deutlichen Unterscheidung, alles ins Differente und Distinkte auffädeln, „aufklären" möchte, aus dem *Objektiven* und Absoluten ins *Subjektive* und Persönliche einstrebt.

Ja, der *Künstler* sogar beginnt in den Armen des Denkers zu erwachen, aber noch halb negativ als ein stammelnder Träumer, als „verworrener" Denker. Die „*Empfindung*" redet noch nicht frei neben der *Vernunft*, sondern erst unter ihr, eben als ihr verworrener *Vortraum*. Und doch öffnet der „Rationalist" Leibniz leise die Pforte des künstlerischen Jahrhunderts von Bach bis Goethe, und leise beginnt es in ihm schon zu singen. Der steinerne Monumentalbau des *Barock* beginnt sich zu *verflüssigen* in *Musik*, die Eisenstränge der Weltkette mit ihrem absoluten Zwang der Notwendigkeit verdünnen sich und lockern sich und beginnen als Harfensaiten zu schwingen und zu klingen, bis die Harmonie tönt; aber sie tönt in Leibniz gerade, weil er nicht der Einseitigkeit verfällt, weder im Absolutismus aufgeht noch im Individualismus. Man wirft ihm Zwiespältigkeit vor; aber waren es nicht erst die „zwei Seelen" in *einer* Brust, die hundert Jahre später auch Goethe zum Genie aufstachelten, indem sie zum Ausgleich drängten in der Harmonie? Auch Leibniz an der früheren Säkularwende, schwankt nicht etwa zwischen beiden Richtungen, sondern läßt sie ineinsleben, erlebt die Fülle des Einzelnen, Kleinen gerade an der Einheit des Ganzen und umgekehrt.

Er führt den mathematischen Zug des Jahrhunderts bis zum Extrem; er rollt ihn auf, daß die starren geometrischen *Figuren* nicht mehr mitkommen und nur noch die *Zahlen* weiterlaufen, immer ferner, immer kleiner, immer brüchiger bis ins Unendliche; er treibt die mathematische Methode über die Natur hinaus auf die Geistesgebiete (vgl. S. 554), daß sie nun selber geistig wird nicht bloß in entwirklichender spielerischer Phantasie, sondern im reinen Denken. Er sucht nicht nur wie Descartes eine universale, sondern eine innerliche Mathematik. Jenseits der Figuren sucht er als ihre allgemeineren Verhältnisse und höheren Bestimmungen die Zahlen bis zu den unendlich kleinen, und jenseits der kleinsten Zahlen noch die Beziehungen der Begriffe. Der *Weltkalkül verinnerlicht sich aus einem geometrischen durch einen arithmetischen zu einem logischen*. Dem Unendlichen, das schon den früheren großen Mathematikern und Naturphilosophen dieses Jahrhunderts vor Augen stand, hat, wie Cassirer zeigte, Leibniz ein einheitliches Begriffsfundament gegeben, und die Algebra mündet ihm in tieferliegende Formverhältnisse. Liegt nicht in dieser letzten Verinnerlichung des mathematischen *Barockgeistes* schon der Anfang seiner *Auflösung*? Die *Dinge* werden für Leibniz *transparent* zu einer Symbolik und Charakteristik der Ideen. Und doch erlebte er das Innere wieder im Aeußeren, die Seele in der Welt wie die Welt in der Seele, das Kleine und Einzelne im Großen und Ganzen und ebenso das Umgekehrte; doch er erlebt darin nicht eine Addition zum Ganzen oder

eine Subtraktion zum Einzelnen, sondern gerade ihren *unmittelbaren Zusammenhang*. Wers nicht versteht, bleibt als mechanischer Geist in der Einseitigkeit hängen und bleibt nicht bloß taub gegen jede Harmonie, sondern auch blind gegen jeden Organismus, in dem ja das einzelne Glied im Ganzen schwingt, aber nicht minder das Ganze in jedem Gliede.

Leibniz *vollendet* das *mechanistische* Jahrhundert, indem er den Mechanismus aufnimmt in den *Organismus*, die Weltäußerlichkeit in die Lebensinnerlichkeit. Er vollendet das große Jahrhundert der Physik, indem er sie einmünden läßt in die „lebendige Kraft". Er schaut aus der *Weltexpansion* in die *Weltintimität* und findet mit der damals erwachenden Mikrobiologie im Kleinsten der Welt das Leben. Der mathematische Physiker, der Mechaniker, der den Erkenntnistypus abgab für das ganze Barock von Galilei und Descartes bis Newton, lebt in Leibniz fort, aber zugleich beginnt der Biologe in ihm zu sprechen, der Organiker blickt auf und holt sich Beispiele von Blättern und Samen, Pflanzen und Fischen. Als *Philosoph des Lebens* beachtet er die Tierwelt als Brücke zwischen der Natur- und Geisteswelt, und als Organiker der Philosophie führt er die im 17. Jahrhundert ausgebreitete kosmische Natur durch die Lebewelt bis zum Menschen heran, dem erwachenden Helden der Aufklärung. Leibniz wußte, warum ihm Aristoteles wieder über Descartes emporstieg; er spürte in ihm durch all die angesetzte Kruste der Scholastik den Biologen. Auch Leibniz strotzt noch von der ganzen schweren Panzerung des *Barock*, und man hat in ihm wesentlich noch einen Mechanistiker gefunden, der höchstens *spielerisch ward*. Und wirklich kann sein System, in dem man es gläsern klirren und marionettenhaft schwirren hört, chinesisch anmuten als eine einzige große Künstelei. Gewiß, der Stil ist damit getroffen, dieses System der *prästabilierten Harmonie*, in dem der göttliche Welttechniker alle Monaden auf einen Schlag die Weltvorstellung abwickeln läßt, alle wie in unzähligen *Facetten* denselben Verlauf *abspiegeln*, alle Hämmer, alle Saiten der Welt, alle Seelen, alle Körper wie lauter gleichgestellte Uhren zusammenschlagen läßt, all dies *erscheint* wohl als das *Künstlichste*, was je ein Menschengeist ersonnen. Ist nicht das Ganze eher ein tolles Spiel, eine phantastische Kuriosität als eine Weltanschauung?

Hegel nennt dies System der „prästabilierten Harmonie" einen metaphysischen Roman; das 18. Jahrhundert sträubte sich vielfach gegen diese Konstruktion, die auch Feuerbachs Darstellung einfach beiseite schiebt. Schon Chr. Wolff schränkt hier die „Hypothese" seines Meisters ein, und als solche bezeichnet sie sogar Leibniz selbst. Aber er glaubte an sie wie an die kopernikanische „Hypothese" als die *bestmögliche* und darum bewiesene. Der *superlativische* Steigerungsdrang des Barock, der zum Absolutismus emportrieb, beginnt zuletzt in Leibniz das *Absolute* selber wieder zu einem *bloßen Maximum* zu verdünnen. Wie ihm Gott wesentlich die höchste Monade ist, die Welt die bestmögliche aller Welten, als die „größtmögliche Mannigfaltigkeit bei größtmöglicher Ordnung", wie ihm seine Philosophie nur die „beste Philosophie" ist, die die Welt nur in „größtmöglicher Vollkommenheit" zu erfassen sucht und maximum desideratum

concordiae scientiae cum fide bietet, wie ihm die Ursache der deutlichste Grund ist, so ist ihm die Wahrheit eigentlich nur die beste Hypothese.

Aber nun verkennen wir die prästabilierte Harmonie, ja kehren ihre Bedeutung um, wenn wir in ihr eine willkürliche Wundereinrichtung sehen; tatsächlich hat Leibniz sie gerade konstruiert, um Willkür und Wunder des theologischen Absolutismus aufzuheben, wie sie damals der Occasionalismus bot, den Leibniz öfter zur kritischen Orientierung als Folie seiner Lehre heranzieht: statt durch den deus ex machina will er die Korrespondenz der Welterscheinungen als göttliches Weltgesetz, als universales System herstellen. Im Grunde ist so die *prästabilierte Harmonie die Vereinigung des Occasionalismus mit dem Naturgesetz*, die Versöhnung von Geulincx und Galilei. Daß alles göttlich determiniert sei, ist ja keine Erfindung von Leibniz, sondern eine *Barockdogmatik*, in der er aufwuchs, eine Konsequenz aus den auch von ihm zitierten Lehren, daß Gott alle Haare auf unserm Haupt gezählt habe und ohne seinen Willen kein Sperling vom Dach falle. Da heißt es in der calvinistischen Westminsterkonfession von 1642 ganz im Stil des Absolutismus, Gott habe zur Offenbarung seiner Herrlichkeit einen kleineren Teil der Menschen und Engel nach seinem Beschluß zum ewigen Leben vorausbestimmt, die andern zu ewigem Tod. Es habe Gott gefallen zur Verherrlichung der höchsten Macht, die er über die Geschöpfe habe, die übrigen Menschen zu übergehen. Der Mensch habe keine eigene Kraft, seine Bekehrung zum Guten auch nur vorzubereiten. Wie Bossuet damals die divine providence betont, so geht Leibniz auch mit Malebranche zusammen, wenn er Gott zum seul acteur macht, zum Gesichtsfeld, in dem wir alles sehen, zum Ozean, dessen Tropfen wir sind. Und mit dem *theologischen Absolutismus* ging damals auch der *Mechanismus* zusammen als weiteres Bauelement der prästabilierten Harmonie. Ausdrücklich greift Leibniz den das ganze Jahrhundert von Taurellus und Vanini bis Robert Boyle durchklingenden *Uhrenvergleich* auf und treibt ihn eben in jener Harmonie zuletzt ins Monumentale, Universale, zum Weltsystem. Statt nur wie Geulincx Leib und Seele als zwei Uhren durch Gott zusammenzuführen, läßt er alle Seelen wie alle Körper, kurz alle Wesen als von Gott gleichgebaute und im voraus gleichgestellte Uhren zusammenschlagen, kurz, was beim Occasionalismus noch mehr göttlicher Eingriff, wird hier göttliche Einrichtung, ewige allgemeine vorbestimmende Ordnung, Weltgesetz — gewiß ein Fortschritt, eine letzte *Konsequenz* des absolutistischen, universalistischen, *gesetzlichen Jahrhunderts*.

Aber spielt doch nicht ein leises Lächeln bei dieser „Hypothese" mit, in der die Welt als göttliche *Spieluhr* erscheint? Ja, es ist das Lächeln des *Rokoko* mit seiner Freude an Spieluhren und Spieldosen, das Leibniz hier vorwegnimmt. Wohl mutet uns das Ganze chinesisch, zopfig an; aber er liebt an China auch schon mit dem Rokoko das feingegliederte und geglättete Arrangement, und der für uns noch so steife Zopf des 18. Jahrhunderts kam ja vielmehr als eine Erleichterung gegenüber dem Perrückenaufbau des Barock. Wohl starrt uns der Uhrenkomplex der prästabilierten Harmonie gar mechanisch an, aber in dieser Weltspieluhr tönt eben ein Spiel, und dies Spiel läutet hier das *Ende des Mecha-*

nischen ein und den Anfang der Kunst; dies Spiel erlöst von der Starre und entbindet die Kraft, und mit all seinen genau abgezirkelten Schritten sucht das große *Menuett*, zu dem Leibniz die Welt macht, aus Masken und Puppen tönendes Leben zu entwickeln. Wie die technische Phantasie in den damals beliebten akustischen Kabinetten mit tanzenden, trommelnden, pfeifenden, trompetenden Figuren in der schon vom Barock gesuchten Bewegung Leben wenigstens zu kopieren sucht, so ist Leibniz' System schon *Leben* wenigstens *in der Phantasie*, das es dem Mechanismus einzublasen sucht. Wieder kommt der Umschlag gerade durch Potenzierung — indem Leibniz die Mechanismen *barockmäßig übersteigert*. Daß sie noch bis in die kleinste *Gliederung* wieder Maschinen ergeben, hören sie schließlich auf, Maschinen zu sein und werden ihm Lebewesen; denn solche Selbstwiederholung bis in die kleinste Teilung hat Leibniz selbst ausdrücklich als Kennzeichen des Organischen gegenüber dem Mechanischen bezeichnet.

Und nun beginnt die Welt sich ihm zu verwandeln, sich zu *variieren*. Im neckischen Spiel des *Rokoko* sprudelt ihm nun alles vielfältig auf. Ein Harlequin, mit dessen Entkleidung man nicht fertig werde, weil er unter jedem Gewand immer noch ein anderes trägt, wird für Leibniz zum Bild der unerschöpflichen Ausformung des organischen Lebens. Wir sehen den Denker der preußischen Königin im Charlottenburger Park die Unterschiedlichkeit der Dinge darin demonstrieren, daß nicht zwei Blätter sich gleichen. Wir sehen ihn dort am Pflanzenauftrieb der Gärten sich freuen und diesen in der Denkerphantasie so steigern, daß jeder Zweig einer Pflanze wieder einen Garten voller Pflanzen darstelle. Wir sehen ihn auch vor den Goldfischteichen des Rokoko den Gedanken ausspinnen, daß jeder Blutstropfen jedes Fisches wieder einen Teich voller Fische darstelle und so fort ins Unendliche. Spürt man nicht, wie hier hinter aller Ueberkünstelei bei Leibniz von innen her das Leben aufquillt und übersprudelt? Weil es zuerst in der Phantasie hervorspritzt, erscheint es wohl phantastisch, während es doch gerade darin schöpferisch beginnt und den *Mechanismus übertreibend überwindet* und sich lächelnd *ins Leben hineinspielt*. Aus kleinen Keimen und Samen wachsen für Leibniz die hohen Bäume und die strotzenden Tiere; aus Raupen entpuppen sich flatternde Schmetterlinge — dies ist für Leibniz das Bild der Lebensentstehung, der Geburt, und er erlebt es auch innerlich: auch in uns entfalten sich die *Samen* „ewiger Wahrheiten“, aus kleinen dämmernden Vorstellungen entsteigen leuchtend klare Systeme, aus winzigen Spuren unserer Erlebnisse und Handlungen wachsen unsere Neigungen und Fähigkeiten, aus dunklen Tiefen schwillt die dämonische Gewalt großer Charaktere. *Alles wächst, alles entfaltet sich*, und wie es sich in der Geburt nur entpuppt, so verpuppt es sich im Tode nur, um sich von neuem zu entfalten. Spürt man nicht, wie hier der Steigerungstrieb des Barock aus künstlichem Auftrieb schließlich in natürlich sprießendes Leben überschlägt, in schöpferische Entwicklung, die eben nicht mehr groß von außen, sondern *klein von innen* kommt?

Indem Leibniz die „Naturmaschinen“, d. h. die Organismen als Ausgliederungen bis ins Kleinste den Kunstmaschinen vorzieht, beginnt er bereits den Uebergang

vom Jahrhundert der rationalen Konstruktion in das der Naturidylle, und nicht umsonst ergötzt er sich an der unendlichen Formbuntheit der Gärten, Fischteiche und selbst der Blätter, mag er sie auch noch mehr in den Kunstgärten des Barock schauen als in der freien Natur. Die *Variation* kommt ihm noch *in der Gebundenheit*; immerhin, er geht in den Garten, und innerhalb der Staketenzäune beginnt es gar bunt zu sprießen. Es gilt nicht mehr bloß die große Linie und der erhabene Stil des Barock, nicht mehr der tiefe Baßton, in dem ein Descartes, ein Hobbes, ein Spinoza für Welt und Leben „Ruhe" und „Sicherheit" fordern und das stürmende Dasein zur Konstanz hin gravitieren lassen, nein, Leibniz schätzt seine „*Unruhe*" als fruchtbar, er ruft mit helltönender Stimme die toten Massen zu *lebendigen Kräften* auf; er kennt keine Pause des Kraftstrebens und läßt den Willen als Mutterschoß beständig Handlungen gebären. So lebt er aus anderem Temperament als die großen Melancholiker, die vorher auf der Höhe des Jahrhunderts zu Denkern berufen waren; er lebt da mehr in die Welt hinein, antreibender, aufmunternder, freundlicher, näher den Dingen entgegenkommend, sie brüderlich ansprechend, sie aus sich heraus verstehend und darum eben sie *durchseelend*. Er sieht nicht mehr die Dinge kalt von draußen an als mechanisch bewegte Figuren, er lebt sie als Kräfte von innen mit, darum als Seelenkräfte, als vorstellende Wesen. Es ist seine *Phantasie*, seine Vorstellungskraft, die er in sich lebendig aufquellen spürt, durch die er die *Mechanistik* seines Jahrhunderts *überwindet* oder doch ergänzt.

Man mag das System der prästabilierten Harmonie noch so mechanisch verstehen, die *Seele* gibt doch ihren Hauch darein, die wieder schöpferisch aufbrechende Seele sprengt den mechanischen Panzer, setzt den Körper zur bloßen Vorstellungsschranke herab, und wahrlich, der Entdecker des unbewußten Seelenlebens ist kein chinesischer Weltbürokrat, läßt es lebendig hineinrauschen in die noch so fest stabilisierten Weltformen. Er *subjektiviert* bereits *die Welt* und wird doch *kein Subjektivist*, sondern hält sich doch wieder im Uebergang der Säkulartendenzen. Die Seele durchwirkt den Weltmechanismus, aber sie selber steht noch im Banne der Welt, diese Phantasie ist *gebunden*, dieses Subjekt nur objektivierend, diese Seele nicht eigenartig im Denken, nicht persönlich im Fühlen, nicht selbständig im Wollen, sondern nur vorstellend, nur *weltvorstellend*. Der objektiv bindende Rationalismus des 17. Jahrhunderts hält Leibniz noch fest; aber indem er die Wesen positiv doch wesentlich als vorstellend faßt, hat er wieder einen doppelten *Ausgleich* gewonnen für Subjekt und Objekt, für Einheit und Vielheit; denn die Vorstellung nimmt eben das Objekt ins Subjekt zurück und faßt die Vielheit als Einheit im Bilde. Und ausdrücklich bestimmt Leibniz die Vorstellung als repraesentatio multitudinis in unitate. Aber präsentiert sich nicht eben die Einheit der Vielheit in der Harmonie?

So harmonisiert Leibniz bis ins Innerste und Einzelne der Seele hinein oder vielmehr umgekehrt, er harmonisiert schon aus der innersten Seele heraus. Ausdrücklich setzt er schon für die vorstellende und sich verändernde Monade Vielheit in der Einheit voraus. Sein System, für das alles verschieden, alles individualisiert ist und zugleich alles zusammenhängend und übereinstimmend, mußte



sich nach der einen Seite in *Monaden*, nach der andern in *Harmonie* ausbauen, und beide *bedingen* sich und befruchten sich als vollendete Gliederung einer Ganzheit, als vollendete Einheit einer Vielheit. Er kann gar keine Einheit denken, ohne zugleich Vielheit zu denken, und umgekehrt. Die Vielheit tut sich ihm sogleich als *Vielheit von Einheiten* auf, darum von Monaden, die Einheit sogleich als *Einheit einer Vielheit*, darum als Harmonie. Die Einheit ist ihm immer schon Zusammenschließung (einer Vielheit), die Vielheit immer schon Entfaltung (einer Einheit), d. h. er faßt beide schon organisch und sucht sie doch noch in der Sprache seines Jahrhunderts, d. h. mechanisch darzustellen. Die so künstlich konstruierte Lehre von Leibniz ist tatsächlich geboren aus tiefstem *Ringen* und sich *Durchdringen des Einheits- und Vielheitssinnes*, der Zusammenschließung und Entfaltung, der Bindung und Lösung.

Das ganze und das einzelne Leben schlingen sich bei Leibniz so ineinander, daß der Einzelne wieder ein Ganzes, ja das Ganze wird. Jeder Zweig im Garten wieder ein Garten, und schließlich stellt die Monade die Welt vor. In der Monade lebt die Welt, und Gott wieder lebt als Monade. *Die Welt wird Punkt, der Punkt wird Welt.* Die mathematische, materiale Starre des 17. Jahrhunderts wird überwunden, wenn so das Größte und Kleinste ineinanderschwingen nach dem Gesetz der Kontinuität. Das Kleinste wird des Größten fähig. Der heroische, absolutistische Strebenszug des Barock schlägt dabei in Liberalismus um — aber nur durch Ueberwindung der materialen Expansion, durch Verinnerlichung, also *nur im Idealismus* kann sich *das Größte zugleich im Kleinsten* darstellen. Die sonst nur in der Mystik erfaßte Einheit des *Mikrokosmos* und *Makrokosmos* wird hier im konstruktiven System zu rationaler Klarheit ausgetragen. Die Welt wird bis ins Kleinste individualisiert, das Individuum bis zur Totalität kosmisiert. Die Welt ist in den Individuen nur vervielfältigt, in Standpunkten, Stufen, Graden abgesetzt; aber diese Vielheit ist wesenhaft, ist substantiell — res ipsa ostendit. Die Zusammengesetztheit, Geteiltheit der Welt ist eine gegebene Tatsache, an der Leibniz nicht rütteln läßt, ob sie sich nun in der Vielheit der Blätter, der Fische zeigt oder in der Vielheit der Staaten und Konfessionen, die *Vielheit ist da, soll da sein*, hat Recht auf Dasein — nicht die Vielheit als Gleichheit, als Masse, sondern als Mannigfaltigkeit, als Besonderung. Wo die Unterscheidung aufhört, hört für Leibniz das Dasein der Vielheit auf. In seinem principium identitatis indiscernibilium spricht nicht nur sein Rationalismus, sondern seine *Freude am Eigentümlichen*. Doch diese Vielheit widerspricht nicht der Einheit, weil sie eben nur Vielheit der Grade ist, die sich in Stufen zur Einheit aufbauen, in Skalen zur Harmonie zusammenklingen.

Ja, diese Welt des Leibniz ist eigentlich nichts als Harmonie, als *Proportion von Einheit und Vielheit*, und wenn dies Prinzip formal erscheint, so muß man bedenken, daß es *formal* sein muß, weil es auf den verschiedensten Gebieten sich auslebt, die ihm, seinem lebenstiefen Wesen gegenüber vielmehr Formen, Erscheinungssphären sind, und daß es sich in allen fruchtbar bewährt. Die Harmonie, die Durchdringung von Einheit und Vielheit wirkt sich erkenntnistheoretisch wie metaphysisch aus, mathematisch wie ästhetisch, technisch wie ethisch und

biologisch, religiös in der Union und politisch im Bundesstaat. Nicht nur die Logik wird ihm zur Kombination, die Metaphysik führt zur Korrespondenz, zur „Kompossibilität", zum commercium der Monaden, und überall gilt *Kommunikation, Kontinuität, Konziliation* und *Konkordanz*, die connexion graduelle der Arten und das consentement préétabli der Welt. Diese ganze Lehre lebt nur in der formalen Struktur, in der Proportion und Relation, wie Leibniz ausdrücklich erklärt, sich keine Substanz ohne Relation denken zu können und wie ja auch „*Harmonie*" und „*Monade*" nur *Maßverhältnisse* ausdrücken. Aber diese Lehre lebt eben in solcher Relation von Einheit und Vielheit, die nun einmal die *Relation des Lebens selber* ist, und wers nicht fühlt, hat kein wirkliches Lebensbewußtsein und vermag dann allerdings Leibniz' System nur von außen her als vertrackte Künstelei zu erfassen — ganz wie der Unmusikalische die Harmonienfolge eines Bach, die doch schließlich auch nur in Verhältnissen besteht. Die Harmonie als Harmonie mußte einmal prinzipiell erfaßt werden, als Grundstruktur alles Weltlebens — darin liegt Leibnizens ewige Bedeutung.

Die Welt ist ihm als solche kein Sein, kein Stoff, kein Wesen, sondern ein Verhältnis, ist ihm Harmonie des Ganzen und Einzelnen, Harmonie der einzelnen Seele, Harmonie der einzelnen Körper, Harmonie von Seele und Körper in der einzelnen Monade, und jede Monade ist, was die Welt ist, Einheit der Vielheit, und noch mehr entfaltet sie sich auch als solche. Jede Monade zeigt sich organisch nicht nur im Aufbau, sondern auch in der *Entwicklung*. Der Entwicklungsgedanke, der im ersten deutschen Systematiker, im Cusaner, wie im zweiten, in Böhme, angesponnen ward, wird nun vom dritten weiter gebildet. Aus seiner eigenen inneren Fruchtbarkeit erlebt Leibnizens werdevoller Geist die Entwicklung, läßt er nun die rationale Ontologie des 17. Jahrhunderts von lebendiger Dynamik durchschwellen. In der Entwicklung wahrt er den Einheitssinn des Jahrhunderts und dessen Richtung auf Konstanz und *Kontinuität*, die er über die Mathematik hinaus für die Physik fordert und über die Masse hinaus für die Kraft; in der Entwicklung aber entfaltet er zugleich die zeitliche Vielheit, die *Variation*. Wir erleben hier am Ende des Barock das wundersame Schauspiel, daß bei Leibniz die Variation aus der Konstanz schon herausstrebt, das Werden aus dem Sein, die Physik aus der Mathematik, die Bewegungen aus den Gesetzen, die Tatsachen aus den Vernunftsätzen, die Vielheit aus der Einheit, und doch immer noch jenes in diesem festgehalten wird. Denn die vérités de faits wandeln sich doch noch in vérités éternelles im göttlichen Geist. Alles wird doch schließlich zentralisiert, und das Zentrum siegt über die Peripherie, aber innerlich, und in solchem Sinne ist alles „zentriert" in der Monade, in der Seele, in Gott.

Und hier liegt wohl der tiefste *Grund der prästabilierten Harmonie*, daß sie zwar die variierende Vielheit will, aber die konstante Einheit dabei festzuhalten sucht. Statt mit Spinoza die Vielheit in der Einheit aufzuheben, versöhnt sie beide durch die Uebereinstimmung. Die Verschiedenheit wird zu einer graduellen herabgesetzt und die Identität zur bloßen Gleichheit. Dabei kann der ontologische Rationalismus gewahrt bleiben, der sich mit dem Pluralismus ebenso

verträgt wie mit dem Monismus, den ja Spinoza so wenig wie Leibniz seine Weltvielheit aus reiner Logik entnahm, die eben als solche sowohl die Differenz formuliert wie die Identität. Nun aber soll der Pluralismus sich nicht bloß ontologisch, sondern auch kosmologisch zeigen, die *Mannigfaltigkeiten* sollen sich auch *im Werden* entfalten. Soll nun aber die Folge auch logisch ableitbar sein, dann muß sie im Grunde enthalten sein; dann muß wie bei Spinoza die Ursache der Wirkung gleich, die causa zugleich als ratio erkennbar oder a reddenda ratione bestimmbar sein. Ursache ist für Leibniz der deutlichste Grund für Veränderung; Kraft ist ihm „derivativ“ und besagt das Involvieren des Folgezustands im Gegenwärtigen; „sonst wäre die Natur ungereimt“, während doch „alles der Herrschaft der Vernunft untersteht“. So ist klar, daß für den noch treuen, konsequenten *Rationalisten* Leibniz die *Folge determiniert*, d. h. in der Kraft = Ursache = Grund prädeterminiert sein muß. Dies übertragen auf die Vielheit der Monaden ergibt bei ihrer Gleichheit des Seins auch eine präformierte Gleichheit des Werdens und demnach jenes Harmoniesystem, das sich am einfachsten zumal für den fortlebenden Absolutismus theologisch erklärt. Aber auch ohne diese Erklärung ist die präformierte Weltharmonie bei Leibniz gegeben mit der Bindung der Vielheit an die Einheit und des Werdens an das Sein; sie ist einfach die *Vervielfältigung des einheitlichen Weltseins im Weltwerden*. Die Konstanz des Universums hält die Fülle der Variationen im Bann der Uebereinstimmung unter dem Gesetz der Kontinuität, die ja nichts anderes ist als die Konstanz in der Variation. Der Denkhalt im Ringen mit der Lebensfülle, der Einheitstrieb in der Vielheitsfreude haben dieses System geschaffen, das *möglichste Mannigfaltigkeit in möglichste Uebereinstimmung* zu bringen sucht.

Es ist der *letzte* Versuch, die *Bindung* und Ordnung des *Barock* in der schon aufquellenden Dynamik und ausströmenden *Variation festzuhalten*. Die Einheit wird nun immer deutlicher bloße Einheit der Folge, bloßer Zusammenhang, bloßes „*Gesetz*“ — und dies große Wort des 17. Jahrhunderts lag dem selber juristisch geschulten Juristensohn und -enkel, der schon bei der kurmainzischen und auch bei der russischen Gesetzgebung helfen sollte, als Mission in der Seele. Und er trägt das Gesetz hinaus ins Größte wie ins Kleinste der Welt. Gott ist ihm wie gleichzeitig Newton der Weltgesetzgeber, und das Gesetz des Universums duldet keine Ausnahme, und auch die Geister unterstehen besonderen Gesetzen. Das Gesetz beherrscht, wie gleichzeitig Locke lehrt (vgl. S. 539), das Leben der Menschen, das Gesetz beherrscht alles Mannigfaltige und Einzelne der Welt bis zur Entfaltung der Monade — denn selbst die *Monade* lebt in der Variation. Alle Einzeldinge sieht Leibniz im Wandel; „dauernd ist in ihm nichts als das Gesetz selbst, das eine beständige Veränderung in sich schließt und das in den einzelnen Substanzen mit dem Gesamtgesetz des Universums übereinstimmt“. Das Gesetz beharre und schließe alle zukünftigen Zustände des Subjekts ein, das wir als identisch denken: darin eben liegt die Identität der Substanz. „Jede Monade trägt das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Handlungen in sich“; „jede Monade trägt ihre Vergangenheit und ihre Zukunft in sich“, die

eine transformiert, die andere präformiert. Jede Monade als lebendiges Wesen ist Erbe der Vergangenheit und „schwanger mit der Zukunft". So ist die Monade nicht nur ein Sein, sondern zugleich ein Werden, und ein Werden von innen her, ein Streben und doch ein Bleiben in sich selbst. *Werde, der du bist,* — das hat Leibniz am tiefsten verstanden und hat es schon in seiner Monade begründet, deren Realität zugleich Idealität ist, deren Wesen zugleich Kraft, deren Sein zugleich Streben ist. Da die Monade Weltvorstellung ist, so ist sie Streben nach der vollkommensten Weltvorstellung.

Mit der tiefen Einheit von Sein und Werden geht so die Einheit von Vorstellen und Streben, von Denken und Wollen, ja Handeln zusammen. So wenig wie in Leibniz' Person kann man in seiner Lehre *Theorie und Praxis, Reales und Ideales* trennen. So wenig wie die Seele ist ihm die Welt totes Sein, sondern lebendige Kraftentfaltung, ein Aufstreben, eine Steigerung, eine Skala, die nicht wie bei den früheren Barockdenkern versinkt im einen Ton des Absoluten, sondern gerade mit der Fülle ihrer Töne von unten herauf als Harmonie erklingt. Er teilt den Höhenzug des Barock; aber statt der reinen Vertikale führt er die einzelnen Stufen schräg nach oben. Seine Ineinanderführung der Gegensätze durch kontinuierliche Uebergänge geht doch stark nach einer positiven Idealrichtung; denn er deutet das Schlechte, Niedere als vermindertes Gute und Höhere, nicht umgekehrt. So erklärt er das Leiden als verminderte Tätigkeit, den Tod als vermindertes Leben, das Tier als in der Vernunft verkleinerten Menschen; die bloße Subordinationswelt des 17. Jahrhunderts erhält so einen *aufstrebenden* Zug, der auch das Niedere und Kleinere, ja die Körper im Dienste der Seelen emporträgt, und auf der vom *Barock* gekrönten Höhe der Vollkommenheit schaut Leibniz bereits das Ideal des folgenden Jahrhunderts, die *Aufklärung*; denn das Ziel des Strebens, der universalen Steigerung ist die klarste und deutlichste, distinkteste, kurz *aufgeklärteste* Vorstellung. Die vollendete Totalität fordert darin zugleich die feinste Individualisierung, weil eben das Ganze sich erst im Einzelnen ausgliedernd entfaltet. Leibniz will nicht nur wie Thomas Gott und die Engel, sondern alle Wesen individualisieren. Aller Individualismus kann so von Leibniz zehren, der aber nur kräftig in dessen Richtung weist, ohne ihn selber zu erreichen. Denn er hat wohl die *Individualität* in ihrem Recht, ihrer Notwendigkeit *entdeckt*, aber er hat ihr damit erst einen Stand, *noch keinen Inhalt* gegeben. Die Individualität lebt ihm von der Totalität, die von ihr nur in besonderer Weise gespiegelt wird; die Totalität allerdings lebt ihm auch nur von der Individualität; denn die Welt ist nur die Harmonie der Individuen. Die Welt lebt bei Leibniz zuletzt nur als das System ihrer Vorstellungen in den verschiedenen Subjekten; aber zugleich leben die Subjekte nur als Gesichtspunkte für die Welt, als Varianten der Weltvorstellung. Die Objekte sind da nur Vorstellungsobjekte, die Subjekte nur Vorstellungssubjekte. Alles *Objektive* ist so zugleich *subjektiviert*, alles *Subjektive* zugleich *objektiviert*.

Ueberschaut man das alles, dann findet man kaum ein System, das so *alle Gegensätze zu Einheit und Ausgleich* verschlingt, die Gegensätze von Subjekt und Objekt wie die von Individuellem und Absolutem; denn das Individuelle ist

ja in der Monade zugleich absolut und das Absolute selbst in der göttlichen Zentralmonade zugleich individuell. Vor allem sind es Einheit und Vielheit, deren tiefe Durchdringung dieses System aufbaut. Zugleich schlagen da Seele und Körper in der Vorstellungskraft der Monade so zusammen, daß der Körper als unaufgeklärte, gehemmte Seele erscheint. Mechanik und Dynamik schlagen dabei ineinander, Sein und Werden wie Denken und Wollen oder auch Denken und Glauben, nicht zu reden von all den Gegensätzen, die nach dem Gesetz der Kontinuität ineinander übergehen. *Alles ist ein Zusammenhang* nach dem Gesetz der Analogie. Alles stimmt überein, und alles ist verschieden, und alles klingt aus der Verschiedenheit wieder in der Einheit zusammen, in der *Harmonie* — das bleibt das Grunderlebnis, der Grundwille und *Grundgedanke* dieser Philosophie im Angelpunkt der Säkularwende.

Schließlich *überwiegt* aber doch in der Harmonisierung der Einigungstrieb, der *Bindegeist* des 17. Jahrhunderts, nur daß er eben gerade zu seiner Bereicherung an Bindestoff freudig die Fülle der Verschiedenheiten in sich aufgenommen hat und darum die Bindung aus der Substanz, aus dem Knoten der Einheit in die Funktion, in die Fäden der Einigung aufschloß. Leibniz hat das *Weltband* aus einer absolutistisch drückenden Fessel zu einem weiten *Gewebe* gelockert. Den Bauvergleich des 17. Jahrhunderts (vgl. S. 533) hält er für die Welt fest; aber daneben konnte Schmalenbach bei ihm das Gewebe als Lieblingsbild hervorziehen, das übrigens auch sonst der deutschen Philosophie gemäß ihrem stark synthetischen Zug eigen ist. Bei Leibniz speziell ist im Verflechten des Gewebes dem Individuellen eine gewisse Entfaltung gegönnt, aber noch keine Freiheit. Es bleibt alles gebunden im System, alles prästabiliert, alles *determiniert*, und die Theodicee spricht selbst von der Menschenseele als einer Art automate spirituel. Wohl hört Leibniz bereits Eigenstimmen; aber sie singen ihm nur im vielstimmigen Weltchor den von Gott bestimmten Kanon. *Gott* selber wird da zum Künstler, die Welt zum Kunstwerk. Gott ist da ausdrücklich nicht mehr der „Despot", dessen bloße „Macht" die Welt zwingt. Nein, in Leibniz vollendet, reinigt, *vergeistigt* sich die *absolutistische Bindung* des Jahrhunderts zur vollkommenen *Weltordnung*. In Gott regiert die Ordnung, das Gesetz, die Vernunft, und was an der Religion „übervernünftig" ist, ist es nur für die menschliche Vernunft. Der Kern der Religion bleibt für Leibniz wie damals für Locke Vernunftreligion; die „natürliche Theologie ist eins mit der Metaphysik". Gott ist selber das Weltband, die Weltordnung. Harmonia universa Deus. Die „systematische Ordnung des Universums" ist in der prästabilierten Harmonie bis zum Letzten ausgebildet, reiner noch als bei Descartes, an dem Leibniz rügt, daß er nur die Konstanz der Bewegung lehre, aber deren Richtung für die lenkende Seele freigab, während nach Leibniz mit der Erhaltung der Kraft alles bestimmt, alles gleichförmig präformiert ist, eine absolute Unregelmäßigkeit undenkbar ist und nichts geschieht, was nicht der allgemeinen Ordnung gemäß ist.

Aber nun ist es bedeutsam, wie Leibniz jetzt an der Säkularwende doch versucht, das objektive Weltband elastischer zu machen und neben der bisher allein herrschenden absoluten metaphysischen, logischen und mathematischen

Notwendigkeit eine weichere, relative, subjektive, psychologische einzuführen, der unser Wille folge; aber er folgt eben doch, er bleibt gezogen; denn er folgt stets seiner Neigung wie eine Magnetnadel. Man spürt immerhin wieder bei Leibniz, daß für den mathematisch-logischen *Absolutismus* die *Abenddämmerung* kommt, die allmähliche Auflösung oder doch Abschwächung, gerade weil er nun ein Maximum bedeutet, dem sich die Welt erst annähert, unter dem sich ihr *Eigensein* schon zu regen beginnt. Die Erscheinungen sind da und „streben" erst nach der Ideenmäßigkeit; die Empfindungen sind da, bevor sie sich zur Erkenntnis klären, und die Erfahrungen sind da, die Tatsachenwahrheiten, deren Gegenteil keinen logischen Widerspruch enthält und die in den nach dem Satz vom Widerspruch bestimmten Vernunftwahrheiten nicht einfach aufgehen, sondern nur mit ihnen harmonieren sollen. Kurz, das strenge *rationale Gefüge* der Welt beginnt sich zu *lockern*. Die lebendige Kraft der Wirklichkeit beginnt die mathematischen Formen zu sprengen, und Leibniz korrigiert den Begründer der barockalen Weltmathematisierung, Descartes, der die lebendigen Eigenkräfte leugnete: „nicht alle Wahrheiten, die sich auf die Körperwelt beziehen, lassen sich aus bloß arithmetischen und geometrischen Axiomen abnehmen, sondern es müssen andere über Ursache und Wirkung, Tätigkeit und Leiden hinzukommen, um von der Ordnung der Dinge Rechenschaft zu geben." So drängt der Physiker über den Mathematiker hinaus wie der Biologe über den Physiker, der Moralist und Teleologe über den Biologen, der Dynamiker über den Mechaniker, der Voluntarist über den Rationalisten und Deterministen.

So versucht schließlich Leibniz die Welt selber von der absoluten Notwendigkeit zu entlasten und die Schöpfung nicht nur metaphysisch aus der Allmacht Gottes oder logisch aus seinem Verstand abzuleiten, sondern schon freier, persönlicher aus seinem Willen. Allerdings auch dieser Wille Gottes soll doch wieder der Vernunft folgen, dem Gesetz des Besten, der moralischen Notwendigkeit, und alle Unterscheidung innerhalb der Notwendigkeit vermag nun einmal in sie *keine Freiheit* einzuschmuggeln, für Gott so wenig wie für die Menschen. Und doch, die Heraushebung des Moralischen in und über der Natur, die Schätzung des „Besten", der Zwecke im Universum, die Leibniz ausdrücklich, wenn auch nicht als anthropozentrisch gegenüber den „Modernen", d. h. gegenüber seinem antiteleologischen Jahrhundert wieder zur Geltung bringen will, zeigt die Wendung der Zeiten an, und wenn er auch noch die Weltzwecke für den Menschen ablehnt, Glück und Freiheit des Einzelnen treten doch bereits fragend vor die Weltordnung. Das Problem der *Theodicee*, das dem absolutistischen Jahrhundert auf seiner Höhe fernblieb — denn das Absolute bedurfte da keiner Rechtfertigung — öffnet jetzt wieder im Zeitalter Bayles seinen Abgrund und brennt jetzt aus der Tiefe auf im Uebergang zum *moralischen* Interesse des 18. Jahrhunderts, das seine kritischen Ansprüche stellt selbst an das Höchste. Leibniz läßt da wieder im Sinne Böhmes die Uebel der Welt gleich Schatten im Gesamtgemälde aufgehen oder, noch deutlicher jetzt im *Uebergang* vom malerischen ins musikalische Jahrhundert, gleich Dissonanzen in der Harmonie des All, wie sie „die vorzüglichsten Komponisten sehr oft mit Akkorden mischen, damit

der Hörer bewegt, gespannt, in einer fast ängstlichen Erwartung des Ausgangs um so mehr durch die harmonische Lösung ergötzt werde". So ist Leibniz auch Optimist wesentlich als Harmonist. Im *Ganzen* wohnt das *Heil*, mag auch das Einzelne leiden und sündigen. Die Schuld liegt in seinem Eigenwesen, das doch selber wieder präformiert ist im göttlichen Weltsystem. So bleibt die *Ordnung Herr über die Freiheit*, und ob er noch so sehr rüttelt an den Eisengittern seiner Weltordnung, er bricht noch nicht durch, er läßt diese Gitter eben nur klirren und klingen als die Saiten der *göttlichen Weltharfe*, er grüßt mit seiner schon so polyphonen Harmonie erst aus aller festgehaltenen *Einheitsbindung* des 17. Jahrhunderts hinüber in die *Lösung* des 18.

DAS JAHRHUNDERT DER AUFKLÄRUNG

I. DIE LÖSUNG DES LEBENS

1. VOM BAROCK ZUM ROKOKO

Nach all der gewaltigen Bindekraft, die das Jahrhundert der Restauration in Kirchenglaube und Staatsordnung, in Wirtschaftsgründung und Sozialorganisation, in philosophischer Systematik und mechanischer Naturbeherrschung, in Formung, Schulung und Lebensdisziplin aller Art betätigt hatte, nach allem universalen Umfassungstrieb und monumentalen Baugeist des Barock, nach all seinem glänzenden Machtschwung und dem erhabenen Stil seiner Tragik, kommt nun das Jahrhundert der *Aufklärung* als *Gegensatz* — heißt dies als bloße Ernüchterung und Verkleinerung, als Absinken von Kraft und Geist? Ja, groß war der Bau, der mächtige, umfassende, aber größer ist das Leben, das ewig umbauende, ewig erneuernde, das nicht nur ins Ganze strebt, sondern auch in die Gliederung, das sich in jeder, auch der größten Richtung erschöpft und die Umkehr braucht, gerade um wieder höher zu steigen. Tragik liegt wohl in solchem Abschied von erreichten herrlich großen Formen, aber auch Rettung und Reinigung liegt darin, Heilung und Verheißung. War nicht die Größe im „malerischen" Jahrhundert oft nur in die Höhe und Breite ausgeschweift und die Tiefe nur in die Erscheinung verwiesen zur glänzenden „Repräsentation"? War nicht sein Pathos oft nur auf Kosten des *Ethos* aufgeschwollen, hatte nicht sein Universaltrieb über der Allmacht des Himmels, des Staates und der Natur schließlich den *Menschen* verloren? Hatte nicht das Jahrhundert des Absolutismus und des Mechanismus im Zwang des Ganzen, im Fanatismus der Einheit, in der Ueberspannung der Notwendigkeit schließlich die *Freiheit* geopfert? Hatte es nicht von der Turmhöhe der Autorität, auch von der Kanzel des machtvollen Predigers herab das verehrende Volk verachtet, entrechtet und den Bürgergeist verstummen lassen? So dringend die überrauschende Renaissance zuletzt den Umschlag in die Restauration erheischte, so dringend rief nun das Uebermaß an Bindung, das den Menschen seiner Freiheit und sittlichen Tiefe zu berauben drohte, nach einer *neuen Lösung*.

Gewiß, auch an dieser Säkularwende kommt die Umkehr nicht mit einem Schlage, nicht ohne *Uebergänge* und Mischungen. Gar manche Genies des späteren 17. Jahrhunderts wie Leibniz und Newton, Boileau und Fénelon wirken noch über das erste Jahrzehnt des 18. hinaus. Der Barockstil erlebt noch starke Nachwirkungen, zumal in deutschen Kirchen und Palästen. Der *Absolutismus* lebt noch fort im alternden Sonnenkönig und noch weiter in der Kraftgestalt Peters d. Gr.; ja, er gewinnt im neuen Jahrhundert geradezu klassische Form in Friedrich d. Gr. und lebt sich in den verschiedensten Ländern bis zur Willkür, Tyrannei und Verschwendung aus. Doch eben, er *lebt sich aus*. Er sinkt in Ludwig XV., indem er von früheren großen Errungenschaften zehrend, die ererbten Formen genießerisch ausspielt, die Staatsverwaltung nicht mehr aufbaut, nur noch zerrüttet und den Aufklärern immer breitere Angriffsfläche darbietet; er erschöpft sich im schwächlichen Ludwig XVI. in vergeblichen Vorkehrungen

und Zugeständnissen gegenüber dem immer stärker anschwellenden Freiheitssturm, der schließlich die Monarchie hinwegfegt. Der Absolutismus treibts auch in andern Ländern erst mehr schwelgerisch, dann allerdings auch künstlerisch, und diskreditiert sich und die Staatsautorität immer mehr in den Augen des erwachenden Bürgertums durch Gewaltakte. Und doch ging es jetzt schon wie eine Befreiung durch die Gesellschaft, als Ludwig XIV. starb und in ihm der klassische Absolutismus des Barock dahinschied. Der scheinheilige Hofton unter dem immer mehr in Andachtsübungen versunkenen König, der für seine ganze Umgebung, für sein Land und am liebsten auch für Europa Vorsehung spielte, der Druck der Devotion, unter dem nach Liselottes Beschreibung kein freies, geistreiches Wort, kein leichter Scherz sich hervorwagte — all das schwindet wie mit einem Schlage. Die Grazien flattern lachend empor, der maître de plaisir ergreift das Szepter, die Hochspannung des Barock löst sich ins *Rokoko*, und mit ihm beginnt das *Jahrhundert der Frau.*

2. DAS JAHRHUNDERT DER FRAU

Schon an der Säkularwende hat sie in der frommen Maintenon noch Ludwig XIV. beherrscht; nun greift sie selber zur *Krone*. Volle zwei Drittel des Jahrhunderts sitzen vier Frauen auf dem russischen Thron, die einen Favoriten nach dem andern emporheben bis zu Potemkinscher Machtstellung. Und auch anderswo thronen sie: Maria Theresia, die sich in deutschen Landen und Ungarn durchsetzt, Maria in Portugal, Ulrike Eleonore in Schweden, Anna in England, wo sie aber an höfischer Macht von der Gattin Malboroughs überstrahlt wird. Denn wo die Frauen nicht „regierten“, da „*herrschten*“ sie wie die Pompadour und die Dubarry in Frankreich, die Fürstin Orsini in Spanien, Mad. de Boufflers in Polen, und auch in deutschen Ländern gehörte ja die Mätressenwirtschaft zum höfischen Stil, und nach den Mätressen kamen die Megären der Revolution! Aber waren nicht in diesem ganzen Jahrhundert von Liselotte bis Charlotte Corday so viele Fürstinnen wie Sophie Charlotte in Preußen, Maria Theresia von Oesterreich, Katharina II., die nordische Semiramis, Elisabeth Farnese von Spanien, Karoline Mathilde von Dänemark und noch Marie Antoinette stärker und klüger als ihre Gatten und Söhne, an deren Stelle auch Karoline Marie in Neapel, Marie Luise in Spanien und Karoline Mathilde in Dänemark das Regiment führen. In Oesterreich wie in Rußland (seit Peter d. Gr.) ist der kraftvollste Herrscher ein Weib, und die ehrgeizige, tatkräftige Elisabeth Farnese ist die treibende Seele der aggressiven spanischen Politik. Die *Rolle der Frau* schlug vom 17. zum 18. Jahrhundert um aus einer sekundären, passiven in eine primäre, mehr *aktive*, aus einer gehaltenen und selber haltenden, devoten und hingebenden Stellung in Glaube, Sitte und Mode (vgl. S. 370 f.) nun um in eine treibende, stachelnde, führende und verführende Rolle. Nach der Gebundenheit und Geschlossenheit des 17. Jahrhunderts bekam jetzt das Weib sozusagen die Arme frei und trug schon äußerlich weit offene Aermel wie einst im 16. Nach der Protektorin, Verehrerin, Schülerin des Barock erhebt sich in der Aufklärung die Frau und tritt neben den Mann in Wissenschaft und Er-

ziehung. Ein *Emanzipationstrieb* fördert das weibliche Schulwesen; Rousseau läßt neben seinem Emile seine Sophie erziehen; Condorcet fordert pädagogische Gleichberechtigung der Mädchen, J. H. Campe schreibt seinen „Väterlichen Rat für meine Tochter", Basedow macht aus der seinen ein Wunderkind, Sophie La Roche gab eine Monatsschrift für die weibliche Jugend heraus; Overberg in München bildet Lehrerinnen aus, und Villaume gründet eine „Erziehungsanstalt für Frauenzimmer" (s. Weiteres unten). Während im Barock Molière die Cartesianerinnen verspottete, schreibt jetzt Formey la belle Wolffienne und Pockels seinen „Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts" und Hippel über die „bürgerliche Verbesserung des Weibes". Wie Meinecke von der damaligen „Renaissancepolitik" einer Elisabeth Farnese spricht, so scheint nun überhaupt die *Renaissance wiederzukehren*, in der nach J. Burckhardts Schilderung die Frauen mit den Männern an Bildung wetteiferten zumal im 16. Jahrhundert, als Morus die Emanzipation forderte, Vives de institutione feminae christianae schrieb und Nettesheim gar den Vorzug des weiblichen Geschlechts verfocht, und zwei Jahrhunderte später schien er recht zu bekommen. Die Frau erhob sich als Erzieherin, tritt neben den Mann als seine Mitarbeiterin in der Wissenschaft (man denke an die gelehrten Frauen Dacier, Reiske, Herschel, Dorothea Schlözer und eine Denkerin wie Sophie Germain), ja sie erhebt sich zur geistigen Anregerin der Philosophen — man denke an die Bedeutung einer Marquise du Châtelet für Voltaire, einer Frau von Warens für Rousseau, einer Mlle. Ferrand für Condillac (s. Weiteres über die philosophische Rolle der Frau in diesem Jahrhundert in meinen „Philosophenwegen" S. 119 ff.).

Ja, die *Dame* saß *auf dem Thron* des 18. Jahrhunderts, oft genug auf dem Herrscherthron, oft als die Beherrscherin des Throninhabers, als die Mätresse im wörtlichen Sinn, öfter noch als Königin der Gesellschaft und des Geisteslebens, als Herrin des Salons, in dem sie „ein bis zwei Schriftsteller als Minister zur Seite hat" (Voltaire) und ihr Szepter die Konversation in Ton und Thema lenkt, bald antreibend, bald glättend, hier fördernd, dort abweisend. Wer an den *Salon* denkt, denkt an das 18. Jahrhundert, das ihn ja erst zu seiner vollen Blüte und charakteristischen Entfaltung brachte. Die Goncourts hatten wahrlich recht, „die Frau im 18. Jahrhundert" zur Heldin eines Werkes zu machen; sie hat diesem *Jahrhundert ihren Stil aufgeprägt* und es geradezu zu einem *weiblichen gemacht*. Im Salon hat sich die Philosophie aus der metaphysischen Tiefe und systematischen Strenge des übermännlichen Barock jetzt unter Leitung der „Wirtin der Weisen", der „Muse der Enzyklopädie" gelockert ins Leichte, Klare, Schöngeistige, Konversationelle, Pointierte, hat sie sich (man denke wieder an Mlle. Ferrand, an El. v. d. Recke, Gräfin Gallitzin, Frl. v. Klettenberg und andere „schöne Seelen") auf verfeinerte Psychologie, auf sensuelle oder mystische, überhaupt auf persönlichere, subjektivere Themata des Empfindens und Fühlens führen lassen vom epikureischen Raffinement bis zum moralischen Räsonnement, dessen Probleme nach Rousseaus Meinung sich so gut mit einer Pariserin besprechen ließen wie mit einem Philosophenkreis, und Mandeville, Diderot, St. Lambert u. a. haben auch die Frauendialoge in Mode gebracht.

Im Salon hat der *französische Geist* als *Bildungsmacht* die Welt erobert, hat er all seine Vorzüge und Schwächen entwickelt, die nach Goethes Meinung so weitgehend mit denen der Frau übereinstimmen. Im Salon hat das Weib überhaupt das Geistesleben aus der Sphäre des Hofes, der autoritären Macht in die Sphäre der *Gesellschaft* getragen, erst der adligen, dann der bürgerlichen und es dadurch verbreitet und liberalisiert und so die Aufklärung bis ins Politische ausgetragen. Im Salon hat die Frau die Herrschaft des Hofes zuerst unterwühlt, indem sie selber Hof hielt, hat sie den Hofgeist bis in die ländliche Idylle hinausgetragen und dabei den Sinn für Freiheit und Natur erwecken helfen. Der erste bürgerliche Salon der Mme. Geoffrin hieß „das Königreich auf der rue St. Honoré", und wie im Wechsel der Dynastien vererbte sich das Szepter der Gesellschaft von Salon zu Salon durch das ganze Jahrhundert. Auch in Deutschland kam die Gesellschaft erst zu einer Macht, als sie, noch vor dem Berliner Salon von Jeanne Marie Jordan, im „Klein-Paris" Leipzig bürgerlicher und weiblicher wurde und so „ihre Leute bildete", als Frau v. Ziegler, die „Leipziger Sappho", den ersten Salon gründete, in dem neben sottises galantes auch Emanzipationsbestrebungen laut wurden, als die dichtende Gottschedin die höhere Gesellickeit pflegte und die Hofrätin Böhme Goethe erzog.

Aus dem burschikosen Bramarbas des Barock, der in Reiterstiefeln auftrumpfte, wird jetzt der Student ein Stutzer. Ja, der Salon hat den Geist *verfeinert* wie die Tracht, die Wohnung und die Küche, er hat Literaten gebildet wie Gourmands und Kavaliere, er hat alles Urteilen in eine Sache des „*Geschmacks*" verwandelt, in ein jeu *d'esprit*, in Musik und Tanz, Witz, Klatsch und Genuß und bei alledem in eine Kunst der Liebe, in ein ewiges sich Grüßen der Geschlechter, kurz in *Galanterie*. Als echtes Produkt des 18. Jahrhunderts erwuchs die Gestalt des Don Juan, lebendig verkörpert in einem duc de Richelieu oder einem Casanova. Am Anfang des Jahrhunderts protzt noch ein August der Starke, dem 700 Frauen und 345 Kinder nachgerechnet werden. Am Ende des Jahrhunderts scheint die *Liebe* veredelt und doch vervielfacht in Goethe, der im Chor der Frauen wie Apoll zwischen den Musen wandelt, immer einer anderen als dem Bild einer neuen, ihm fruchtbaren Lebensstimmung sich zuwendend. 1799 noch will er in Weimar nach Minnesängerart einen cour d'amour gründen, aber ach, die Gesellschaft löst sich bald auf, die Seelen geben sich nicht mehr so leicht und lustig, so empfindsam, das Jahrhundert der wiedergekehrten Minne, der neuen Troubadours war zu Ende. Die Liebe hatte es beherrscht und ihm das Leben verlieblicht. Die Liebe versüßte selbst die Religion bei Pietisten, Herrnhutern und in der Schwärmerei der „schönen Seelen", und in Frankreich gar ward das Kloster, wie es heißt, zu einer Vorschule der großen Welt und der feinen Sitten, zu einer Altersversorgung berühmter Mätressen, zu einem Asyl heiratsbedürftiger oder ausgelebter Frauen, und die erblindete Mme. du Deffand hielt noch im Pariser St. Josephskloster ihren Salon für die gottlosen Enzyklopädisten.

Man kann geradezu das *Rokoko* das *verweiblichte Barock* nennen, in dem sich die übermännliche Hochspannung des 17. Jahrhunderts in die Grazie des 18.

löste. Ja, ein Weib tanzt da heraus im Rokokostil, leicht und lächelnd, zärtlich und zierlich und entwindet sich dem schweren, massiven, majestätischen, hochgeschwollenen, grausamen Machtstil des Barock und wandelt Würde in Anmut, Gravität in Grazie, Gala in Galanterie, Pomp, Prunk und Pracht in Putz und Zier. Die Frau des 18. Jahrhunderts führt die Kunst aus der offiziellen monumentalen Repräsentation ins *Persönliche*, *Intime*, Häusliche, wo der Dekorateur und Coiffeur wichtiger wird als der Architekt. Sie führt aus dem Thronsaal ins Boudoir, aus dem Kirchenschiff in die Kapelle, aus dem Palast in den Pavillon, vom Exerzierplatz und den feierlichen Promenaden und Prozessionen der Tuilerien in den Garten, wo Grazien und Nymphen an allen Ecken winken. Sie ladet zum Genießen in Schäferszenen. Sie ladet etwa ins ländliche Lustschloß Cirey oder ins idyllische Trianon, das sich Marie Antoinette erbauen ließ, die auch für die neue griechische Mode bestimmend ward und die ihren Lehrer Gluck nach Paris berief. Ja, das Weib lockte ins Rokoko und nach Arkadien, lockte in den neuen Klassizismus wie ins Zeitalter der Empfindsamkeit, zur Erneuerung des Minnegesangs wie zur süßlichen Weichheit der herrnhutischen Liebesmystik, lockte immer schwärmender bis in die Romantik und entflammte zuletzt mit Rahel den Goethekult, ja vermännlichte sich sogar in der Jahrhundertwende wieder in der Staël. Rousseau, Wieland und noch der junge Schleiermacher brauchen geradezu das Weib zum geistigen Leben. Die Frau ward die *Muse dieses Jahrhunderts*, in dem sich alles Urteil selber als „Geschmack" verweiblichte, der Kenner zum „Liebhaber" der Kunst, zum „Dilettanten" ward und die Kunst zum „Spiel". Pope schon schreibt nicht nur einen Brief Heloisens an Abälard, sondern auch ein satirisches Epos, das durch den Lockenraub an einer Dame veranlaßt ist. Und Gottsched schreibt seine „Vernünftigen Tadlerinnen". Es war der Ehrgeiz der meisten Wochenschriften, auf den Nachttisch des „Frauenzimmers" zu kommen.

Dabei hat das Weib der Literatur alles Schwulstige, *Schwerfällige*, Gründliche, Pedantische des Barock *ausgetrieben*, mit Voltaire einzig das „genre ennuyeux" verpönt und den „*galanten Stil*" der Musik wie anderer Künste erweckt. Es hat in Frankreich die Literatur als Gesellschaftsspiel gepflegt, in dem die Salons sich als bureaux d'esprit auftaten, eben für das jeu d'esprit, und eine „poetische Lotterie" von den Kavalieren Improvisationen in verschiedenen Dichtformen hervorlockte. Nur im 18. Jahrhundert konnte schließlich selbst eine Frau wie die Karschin mit leeren Improvisationen berühmt werden. Aber ist nicht aus solchem gesellschaftlichen Improvisieren in der Fülle der Liebeserlebnisse auch Goethes Lyrik erwachsen? In Leipzig erblühte die neue deutsche Poesie gleichsam als Huldigung für die Dame, in deren Gefallen nicht bloß die vielen „Wasserdichter" Anreiz, Maß, Ziel und Lohn fanden, bis die Gefeierten selber in das Spiel eingriffen. 1730 ward schon die erste Frau in Leipzigs poetische „deutsche Gesellschaft" aufgenommen, und Gottscheds Gattin und „geschickte Freundin" ward mit vielen Oden begrüßt und tat sich bald nicht nur als Salonherrin, sondern auch als Dichterin und Komponistin hervor. Die *Frau* ward für die *Kunst* des 18. Jahrhunderts liebster *Gegenstand*, entscheidende *Richterin* und schließlich

Mitarbeiterin. Sie erscheint da in allen Gestalten und Stimmungen, bald als Marie Antoinette in Dianafrisur, bald als Venus oder als Pompadour bei Boucher, bald als büßende Magdalena bei Battoni oder als Liotards Chokoladenmädchen oder als Vestalin der Angelika Kaufmann oder als Weltdame bei Longhi oder feiner bei Gainsborough — aber die Magdalena und die Vestalin damals sind keine Nonnen, sondern schönheitsdurstig wie das ganze Jahrhundert der Frau. Sie erhebt sich schließlich selber zur Künstlerin in jener vielgepriesenen Angelika, in Rosalta Carriera und der Vigée-Lebrun, nicht zu reden von der „deutschen Sappho" und all den andern Dichterinnen dieses Jahrhunderts wie den Engländerinnen Miß Burneys und Mrs. Inchwald oder Charlotte Smith und Mrs. Radcliffe, die an Naturgefühl mit Rousseau und St. Pierre verglichen wird. Es war die Zeit, da Isaac Iselin den Bildungsanspruch des „schönen Geschlechts" verteidigt, das sich „haufenweise in das Heiligtum der Gelehrsamkeit dränget". Vor allem trat nun das Weib in einer Kunst hervor, in der es am sichersten dem Manne gleichwertig ist. Es war noch eine noble Dilettantenbühne, auf der sich die Marquise du Châtelet als glänzende Schauspielerin offenbarte. Noch mehr hat die Neuberin nicht nur sich selbst, sondern ihre Kunst gehoben, als sie mit ihrer Schauspieltruppe das deutsche Theater reformierte, im Bunde mit Gottsched die Hanswurstiaden vertrieb, schließlich aber doch über dessen noch gallischen Geschmack hinauswuchs.

Nicht nur die *Philosophie* und die *Literatur* werden *verweiblicht,* auch die bildende *Kunst,* auch die *Musik.* Die Primadonnen werden jetzt umschwärmt und beherrschen geradezu den musikalischen Stil (s. unten), und nicht nur als Sängerin tritt jetzt das Weib hervor, auch als Klaviervirtuosin, ja Komponistin, wie die Töchter Couperins und Grétrys und Mme. de la Guerre. Mit Vorliebe zeigen Erzählungen und Bilder (wie zuerst im parallelen 16. Jahrhundert) Frauen am Klavier, für das Couperin weibliche Hände sogar geeigneter findet, wie er auch selber diese Kunst ins Spielerische, Tänzerische, leicht Gefällige und Graziöse verweltlichte und nicht umsonst als Titel seiner Stücke lauter Frauentypen wählte. Auch vom musikalischen Stil seiner italienischen Zeitgenossen Samartini und Jomelli hieß es bereits im 18. Jahrhundert: „Alles wurde weiblich (auch die Instrumente)." Und seitdem ward die Kunst im Rokoko und im Zeitalter der Empfindsamkeit immer femininer. Mit seiner „Einschiffung nach der Insel Cythera" gab der Maler Watteau das Signal und Symbol für den neuen liebesheiteren, genießerischen Lebensstil.

La dame de volupté, wie speziell Mme. de Boufflers als Herrin des Stanislaus von Polen genannt ward, beherrschte das Jahrhundert bis in die *Politik* hinein. Die Günstlingswirtschaft so mancher Herrscherin und das Courtisanenregiment so manches Fürstenhofes, die nun einmal zum Säkularstil gehörten, halfen den Absolutismus unterwühlen und den Staat schwer schädigen. Die höfische Verschwendung und Schwelgerei des *Rokoko,* die das Volk bedrückte und die Staatsfinanzen ruinierte, dienten ja größtenteils dem *Weibe.* Wenn Marie Antoinette 1787 200 000 Frs. Kleiderschulden hatte, wenn der Jahresgehalt des Friseurs einer Hofdame fast eine Viertelmillion betrug, so begreift man, daß der Hofstaat

der Königin jährlich auf 45 Millionen anwachsen konnte. Die „Halsbandgeschichte“ schädigte schwer die königliche Autorität und brachte Marie Antoinette in Verruf, sie, die einen Turgot stürzen half und auch sonst in die Außenpolitik eingriff. Eine Lady Hamilton verstrickte einen Nelson in die Reaktionsbewegung und übt starken Einfluß am Hof von Neapel. Kammerfrauen spielten mit Klatsch und Intrigue in die Politik hinein, und der Hochmut der Herzogin von Malborough, die den englischen Hof beherrschte, gab der Königin Anna Anlaß, dem Régiment der Whigs ein Ende zu machen und so dem spanischen Erbfolgekrieg eine andere Wendung zu geben. Es war ja überhaupt ein Jahrhundert der Erbfolgekriege, in dem die Heirat, der *Familieneinfluß*, der Durchbruch des Frauenrechts (nicht bloß in der Pragmatischen Sanktion) eine größte außenpolitische Rolle spielten. Wieder sei an Elisabeth Farnese erinnert, die Spaniens Politik auf die Gründung neuer Fürstentümer für ihre Söhne hinlenkt. Und wie spielt damals die Liebe hinein in die Politik! Ein Struensee wird zum aufklärerischen politischen Reformator Dänemarks als der Geliebte der Königin, wird aber auch als solcher gestürzt und hingerichtet, um wieder der Reaktion Platz zu machen. Die kaiserstolze und nicht weniger sittenstolze Maria Theresia gewinnt die berüchtigste aller Königsmätressen, die Pompadour für einen Bund Frankreichs mit Oesterreich, in den auch Elisabeth von Rußland eintritt, deren Sittenlosigkeit Friedrich der Große verspottet hatte, und diese drei mächtigsten Frauen Europas schließen nun um ihn den feindlichen Ring. Entsetzt schreibt er, daß „die Tränen der Dauphine, die Verleumdungen der Königin von Polen und die Lügen des Wiener Hofes“ wider Erwarten Frankreich in den Krieg gezogen haben. Als der Tod Elisabeths und die Thronbesteigung Peters III. ihm Rußland aus einem Feinde zu einem Helfer gemacht, entzieht ihm Katharina II. wieder diese Hilfe. Mehr als je galt es im 18. Jahrhundert: cherchez la femme! Wie ja die Frauen damals, auch wo sie nicht regierten, großenteils die politische Führung hatten, so richtete sich die französische Revolution mehr gegen das Regiment einer Pompadour und Marie Antoinette als gegen einen Ludwig XV. oder XVI. Die *Revolution* wars, die jetzt die *Dame entthronte*. Und doch lebt der Salon noch fort in den „drei Grazien des Direktoriums“, Josephine Beauharnais, Mme. Tallien und Mme. Récamier. Erst Napoleon erschien, wie Nietzsche sagt, als der Wiedervermännlicher Europas, der noch als Bonaparte durch seine Verheiratung mit Mme. Beauharnais zur Macht gekommen, nun aber an der Jahrhundertwende den Salons der Récamier und der Staël ein Ende machte und diese Frau verachtete, die sich doch schon wieder männlich gebärdete.

3. DIE ENTBINDUNG DER PERSÖNLICHEN KRAFT BIS INS ABENTEUERLICHE UND EXOTISCHE

Die *Verweiblichung der Kultur* im 18. Jahrhundert war nicht einfach ein Verfallssymptom; sie trug ihren Segen wie ihren Fluch in sich gleich der überstarken Vermännlichung im 17., gegen deren Brutalisierung und Pedantisierung eine gewisse Erweichung nötig war zum höheren menschlichen Lebensfortschritt.



Sie kam auch nicht bloß aus dem weiblichen Wesen als solchem, sie kam in Wechselwirkung mit tieferen geistigen und sozialen Wandlungen; sie kam aus einer *Umstimmung* des ganzen *Seelenlebens*, die dem Weibe günstig war, die es zur Pythia, Egeria, Aspasia aufrief wie zur Circe und Messalina! Es kam eben nach der objektiven Bindung des Barock die *subjektive Lösung*, die *Befreiung* des *Gefühls*, dieser Weibeskraft der Seele, deren Befriedigung in der „Glückseligkeit" nach Nietzsche das Ziel des Weibes überhaupt ist, nach den Goncourts jedenfalls das der Frau des 18. Jahrhunderts, das durch deren Vorherrschaft jedenfalls in seinem ausgesprochenen Eudämonismus bestärkt ward, wie überhaupt in seiner *Entbindung* des *persönlichen Lebens*, die da aus dem Barockabsolutismus und seiner sehr persönlichen Herrschaft entsprang als seine Vervielfältigung und individuelle Besonderung. Der Hof wuchs nun sozusagen dem Herrscher über den Kopf, und im *Salon* wieder *vervielfältigte* sich der *Hof* gesellschaftlich und geistig und büßte so seine Zentralkraft ein.

Am Hofe selber schon dominierte neben der Fürstin und Mätresse der Favorit, der zur Staatslenkung aufstieg und zumal in Rußland in Menschikow, Biron, Potemkin u. a. ein Willkürregiment entfaltete. Auch sonst wurden auf Grund *persönlicher* Eigenschaften jetzt vielfach *Minister* allmächtig, die ganz anders als im Barock den Herrscher an Bedeutung verdunkelten wie in Spanien Alberoni, in England ein Malborough oder die beiden Pitt, die sich trotz königlichen Widerstands durchsetzten, oder der zynische Streber Bolingbroke oder gar bedenkliche Ratgeber der Fürsten wie in Preußen Kolb von Wartenberg, Lucchesini, Bischofswerder. Im Gegensatz zum Barock meldet sich jetzt neben dem schlauen Diplomaten vom Stil eines Kaunitz und dem bloßen Günstling der kühne, hochgesinnte Experimentator und *Reformer*, der aber aufklärerisch aus dem Absolutismus herausführt wie in Frankreich nach dem Kreditspekulanten Law die Quesnay, Turgot, Necker, Calonne, Mirabeau das Königtum immer mehr der Revolution entgegenführen oder in Dänemark die Bernstorffs und Struensee, in Neapel Tanuzzi, in Spanien Aranda, in Portugal Pomba, die alle mehr oder minder durch *liberale* Neuerungen den Barockabsolutismus unterhöhlen und dabei selber vielfach scheitern, weil sie auf ihre *persönliche* Geisteskraft pochend und auf den Idealwert und den Freiheitsschwung ihrer Pläne, der Zeit vorauseilend, auf die historischen Kräfte keine Rücksicht nehmen und traditionelle Bande zerreißen. Der Geist schreitet fort, aber das Leben wird dabei national, religiös, sozial entwurzelt.

Der Catilinarier und *Abenteurer* durchzieht als rastloser Wanderer diese wieder *neue Renaissance*, in der, wie vom Druck und Dunkel des Barock losgelassen die Wanderpropheten, Barden, Magier, Phantasten und Vaganten des 16. Jahrhunderts, die Typen eines Faust, Agrippa, Paracelsus, Camoens, Bruno, Franck, Turneyser, nur lockerer, leichter, geselliger wiederzukommen scheinen. Allerlei kühne Neuerer und Gesellschaftszauberer erscheinen in den lebendigen, reizvollen und aufreizenden Gestalten eines Cagliostro, Casanova, Galiani, de Pasqually, Beaumarchais mit der vielseitigen *Beweglichkeit* eines Don Juan, Gil Blas und Figaro, die alle der Phantasie dieses *lösenden* Jahrhunderts entstiegen. Ein Prévost

d'Exiles, der immer abwechselnd als Soldat, Jesuit und Abenteurer lebt, schreibt die Geschichte eines Leichtsinnigen, und Magister Laukhard schildert seine derben Wandererlebnisse. Der Lyriker Rob. Burns spricht von der Ziellosigkeit seines Daseins, malt sein Jugendleben in einem verrufenen Schmugglernest, Zechgelage und Raufereien mit Abenteurern und läßt sich nicht schrecken durch die Aussicht, einmal als Bettler durch die Lande zu irren. Die *Bohème* taucht auf und strebt in den Stürmern und Drängern in die Literatur und auf die Bühne. Und welche *Unruhe* stachelt beständig schon Lessings Leben, welche maßlose Leidenschaft verdirbt Bürgers Leben, und auch in Hamanns gläubiger Natur findet Unger etwas Unstetes, Abenteuerliches. Gleich den alten Kynikern zieht der russische Philosoph Skoworoda mit Stab, Tasche, Flöte und Bibel durch die Lande. Ruhelos wirkt auch ein Pietistenführer wie der Berner Lutz, und unstet abenteuert auch der philosophische d'Argent wie der junge St. Simon, der sich vom amerikanischen Unabhängigkeitskrieg in einen Wirbel von Unternehmungen wirft. Alkibiadesnaturen und sittenlose Zyniker von Bolingbroke bis Mirabeau werden zu aufwühlenden, fortreißenden Politikern. „Abenteurer am preußischen Hofe im 18. Jahrhundert" schildert ein neues Buch von Oppeln-Bronikowski. Selbst Erzieher werden zu Ahasveren, zu innerlich wie äußerlich rastlosen Vaganten und Draufgängern wie G. Chr. Sachse, von Goethe der deutsche Gil Blas genannt, wie der streitbare Basedow, der als Kneipwirt endende frivole Bahrdt und der größte Erzieher Rousseau, der selber unerzogen ein wildes Leben führt und die Kinder aus seinem Konkubinat ins Findelhaus wirft. Der junge Oliver Goldsmith flieht aus dem Elternhaus und wandert mit einem Hemd in der Tasche zu Fuß durch die Welt als fahrender Scholar und Spielmann bettelnd und lebt noch später von Schulden. Der dänische Dichter Holberg wandert durch ganz Europa. Auch deutsche Gelehrte zieht es zu *vielseitigem Erleben* und auf weite *Reisen* wie K. Ph. Moritz oder den ewig unruhigen Biologen Peter Camper, dieses „Meteor von Geist, Wissenschaft, Talent und Tätigkeit", wie Goethe ihn nennt. Der Weltreisende Georg Forster erweckt das Interesse dieses Jahrhunderts, das die Reisebeschreibungen eines Cook, de la Condamine, Bougainvilliers verschlang wie Chamforts „junge Indierin".

Vor allem träumt sich die politische *Phantasie* in die *Ferne* zu Australiern, Tataren, Taitianern, Irokesen, und Lichtenberger schreibt: „Depuis le milieu du XVIII.e siècle il se forme toute une littérature ‚sauvage'. Infini est le nombre de Turcs — — de Chinois, d'Irokois, qui firent la critique de nos sociétés en leur opposant leur innocence et leur simplicité". Titel von Sozialutopien sprechen von rêves, aventures, voyages, nauffrages, sauvages und sogar vom volant (Rétif). Erstaunlich groß ist namentlich die englische Reiseliteratur des späteren 18. Jahrhunderts, und Rousseau empfiehlt das Reisen als wichtiges Erziehungsmittel. St. Pierre lockte mit seinem Leben und Schreiben die Phantasie dieser Zeit in ferne Lande, die überhaupt *exotisch* gestimmt war, die Auswanderung und den Kolonialhandel förderte, sich an Goldfischen und sonst an Chinoiserieen erfreute, Kaffee, Tabak, Kartoffeln und andere nun modische Nahrungs- und Genußmittel aus fremden Erdteilen bezog und zumal Baumwolle aus Amerika

einführte. In dieser *Lösungszeit* liebt man die Fremde, die *Wanderschaft*, das bewegte Leben und besonders die Lieblinge der Zeit, die *Musiker* zeigen sich damals als *wahre Zigeuner* und wechseln leichten, leidenschaftlichen Bluts Ort und Art ihres Wirkens wie Rameau, Galuppi, Piccini, Sacchini, Baisielli, Viotti, wie der romanhafte Emanuele d'Astorga und der rastlose Reichhardt. Ein Händel schuf in Hamburg, Hannover, London, Florenz, Venedig, Neapel, Rom und lebt ein buntes Leben voll von äußerem Glückswechsel, bald in Reichtum, bald nahe dem Bankerott. Der Pfälzer Gluck, in Böhmen erzogen, wirkt unter mannigfachen Kämpfen in Wien, Prag, London, Kopenhagen, Rom, Paris. Mozart wird auf seinen Kunstreisen, auf denen er viel komponierte, schon als Kind in süddeutschen Städten, in Neapel, London, Holland und Paris herumgeführt, und sein Textdichter da Ponte, als italienischer Jude geboren, wird katholischer Priester, Rhetor, Musiker, Dichter und kann in seinen „Erinnerungen" von einem casanovahaften Abenteurerleben berichten, das ihn zwischen Italien, Wien, Dresden, London, Neuyork herumschleuderte. Giov. Battista Buononcini ist in Bologna, Wien, Berlin und London als Cellist angestellt.

4. DENATIONALISIERUNG, DEZENTRALISIERUNG UND ENTROMANISIERUNG

Aber das 18. Jahrhundert, das Händel in England, Gluck in Paris sich einleben läßt, kennt überhaupt nicht unsere *nationalen Bande* und Schranken. Der Florentiner Cherubini arbeitet für die französische Bühne (wie der Deutsche Joh. Chr. Vogel), Salieri schreibt ebenso französische und deutsche wie italienische Opern und Singspiele, und noch an der Jahrhundertwende entfaltet Spontini ähnliche Wirkungen in drei Nationen. Aber war es nicht allgemein so im damaligen geistigen und öffentlichen Leben? Dresden als Kunststadt erblüht durch italienische Musiker und Baumeister. In romanhafter Spannung berichtet der Florentiner Collini damals aus seinem Leben, wie er zufällig von Freunden auf eine Reise nach Graubünden mitgenommen, durch eine Empfehlung an die Tänzerin Barberina in Berlin Sekretär Voltaires wird und als Museumsdirektor beim Kurfürsten von der Pfalz endet. Chodowiecki, halb Pole, halb Franzose der Abstammung nach, wird als Zeichner der schärfste Charakteristiker des Berliner Lebens, und der dem Adel der Champagne entsprossene Chamisso wird preußischer Page und Offizier und angesehener deutscher Dichter. Dafür schreibt Baron Holbach aus der Pfalz (aus der auch die Familie des Helvetius stammt) das „System" der französischen Aufklärung, der auch der Regensburger Grimm, zugleich russischer Staatsrat, zugehört und in gewissem Sinn auch Friedrich d. Gr. Dieser Preußenkönig Friedrich, der besser französisch schreibt als deutsch und mit seiner Bildung mehr in Frankreich als in Deutschland wurzelt, ruft Führer der französischen Aufklärung wie Voltaire, Lamettrie und (vergeblich) auch d'Alembert an seinen Hof, wählt zu seinen Vorlesern Franzosen, Schweizer, auch den Italiener Lucchesini, ernennt den Marquis d'Argent zum Direktor der Künste und Maupertuis zum Präsidenten der Berliner Akademie der Wissenschaften, die bei seinem Tode fast ganz aus *Auslän-*

dern und nur 5 Deutschen bestand, richtet auch für die Akzise- und Zollverwaltung eine Regie ein nicht nur nach französischem Muster, sondern sogar unter französischen Leitern, siedelte zudem mehr als 300000 französische Kolonisten an und hatte viele Ausländer im Heer, die schon bei Friedrich Wilhelm I. fast die Hälfte der Mannschaft ausmachten und namentlich aus Ungarn und der Ukraine geworben wurden. Ueberhaupt trug neben den zahlreichen, überall hin zerstreuten französischen *Emigranten* das allgemeine *Werbesystem* in den Staaten des 18. Jahrhunderts viel zu ihrer *Denationalisierung* bei und konnte sich nur aus einer von den wirklichen Lebensbanden abgekehrten Gesinnung so halten und zuspitzen. Nicht nur die Mannschaft setzt sich als eine Fremdenlegion z. T. aus Desperados zusammen; auch die Führung ist vielfach in Outsiderhänden. Im siebenjährigen Krieg ist der erste österreichische Feldmarschall der Ire Brown und der siegreichste der Livländer Laudon, der sich an Friedrich d. Gr. für die Abweisung seiner Dienste rächte. Der ihm von Friedrich gegenübergestellte General Fouqué war aus altnormannischer Familie im Haag geboren und aus preußischen Diensten zeitweilig in dänische übergetreten, weil er sich mit seinem Chef überworfen hatte, mit Leopold von Anhalt-Dessau, der gleich einem andern auswärtigen Fürsten, Ferdinand von Braunschweig, doch preußischer Heerführer war. Und Friedrich d. Gr. ernennt von den schottischen Brüdern Keith, die nach unglücklichen Kämpfen in ihrer Heimat in Spanien gewirkt hatten, den einen zum preußischen Gesandten und Gouverneur, den andern zum preußischen Feldmarschall, nachdem er vorher russischer gewesen war. Und steht nicht schon am Jahrhundertbeginn die markante Heldengestalt Prinz Eugens, der als Sohn eines Franzosen und einer Italienerin in Paris geboren, zeitlebens nicht richtig deutsch schreiben und sprechen konnte und doch Oesterreichs größter, siegreichster Feldherr ward?

Man denke sich in eine Zeit, wie die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, in der ein Viertel der französischen Armee aus Schweizern bestand, ja, eine einzige Schweizer Stadt Generäle und Obersten stellt in französischen, preußischen, dänischen, kurkölnischen und sächsischen Diensten, dazu einen englischen Gesandten in Wien, einen Oberst bei der ostindischen Kompagnie, einen Generalissimus in Neapel und Vizekönig von Sizilien — lauter gebürtige Basler! Oder man denke an Rußland, wo Peter der Große dem Schweizer Lefort und dem Schotten Gordon die Ausbildung seiner Truppen anvertraut, Katharina II. französische Aufklärer protegiert und noch sonst viele *Ausländer* wie die deutschen Dichter Klinger und Kotzebue, auch Grimm zu hohen Beamtenstellungen hebt. Aber mehr! Man denke sich in diese Zeit, da nicht nur in Rußland Deutsche zu Staatsordnern berufen werden, da der Italiener Lucchesini preußischer Gesandter und Minister wird, da der Schotte John Law die französische Staatswirtschaft durch Papier retten soll, Franzosen die preußische Staatsregie leiten, da der Hallenser Arzt Struensee allmächtiger Staatsmann und Reformator Dänemarks wird, da ein Graf Schaumburg-Lippe zum Organisator von Heer und Flotte nach Portugal berufen wird, und der westphälische Baron Neuhof sich als König von Korsika ausrufen läßt, während der korsische Advokatensohn Bona-

parte zum Beherrscher Frankreichs und ersten Feldherrn Europas und eine kurländische Magd zur regierenden russischen Kaiserin aufsteigt.

Ja, dieses Jahrhundert, in dem von Peter d. Gr. bis Napoleon das *persönliche Genie Heere und Staaten umformt* wie Wachs und die französische Revolution sozialpolitisch das Unterste zu oberst kehrt, *experimentiert* mit neuen Wirtschaftssystemen, *zerschlägt* vielfach mit neuernder, umstürzender Hand den *Volksboden* und schleudert seine *Menschen frei* in die Luft, wirft seine Emigranten durch Europa wie etwa 17 000 Salzburger nach Ostpreußen und nach Preußen überhaupt hunderttausende Franzosen; es läßt Schweizer für den französischen König bluten und läßt verkaufte hessische Landeskinder für die englische Herrschaft in Amerika und dafür den französischen Marquis Lafayette für die amerikanische Freiheit kämpfen; es verschiebt große Kolonien aus einer Hand in die andere; es gründet unter französischer Aegide um Frankreich herum und in Italien lauter künstliche Staaten als kurzlebige Republiken; es zerstückt Polen und vergibt es in drei Teilungen an drei fremde Reiche. Ein Pole, der auf den heimischen Thron verzichtet, erhält zur Entschädigung Lothringen, dessen Herzog dafür Großherzog von Toskana wird; der russische Staatsmann Biron erhält den Herzogsthrón von Kurland; Joseph II., der Bayern Karl Theodor abnehmen will, möchte diesen als König von Burgund abschieben, und später wird den deutschen Fürsten für die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich allerlei Ersatz auf dem rechten versprochen. Kurz, die *Kabinettspolitik* des 18. Jahrhunderts *spielt Ball mit den Ländern*, deren *historische Zusammenhänge* sie *gleichgültig löst*. Schwindet doch auch das Stammesbewußtsein, und um die Mitte des Jahrhunderts werden die studentischen Orden aus Landsmannschaften persönliche Verbindungen.

Vielfach *wechseln* nun auch die *Dynastien*: das Haus Hannover zieht in England ein, das Haus Lothringen in Oesterreich, das Haus Holstein in Rußland, die Bourbons in Spanien, Neapel und Sizilien. Vor allem dient Polen als Objekt dynastischer Experimente, und die dortige Königswahl gibt mehrfach Anlaß zu inneren und äußeren Kriegen. Ueberhaupt die *Erbfolgekriege*, der polnische, der spanische, der österreichische, der bayrische, sind ja für das 18. Jahrhundert ebenso typisch wie die Religionskriege für das 17. und Nationalkriege für das 19.; d. h. das aufwühlendste Lebensmotiv ist im 18. kein absolut höheres, allgemeines, sondern ein *familiäres, partikulares*. Statt des kirchlichen und staatlichen Interesses überwiegt nun das dynastisch-*persönliche*. Es *mangelt* eben an Sinn für *Kontinuität* und Legitimität, wenn der dynastische Erbgang, durch Kriege umstritten, durch die pragmatische Sanktion und willkürlichere Abmachungen verschoben, ja dem *Eigenwillen* des Herrschers preisgegeben wird, wie Peter d. Gr. dem Zaren das Recht zuweist, seine Nachfolger zu ernennen und schließlich Bonaparte mit allen Thronrechten willkürlich schaltet Das 18. Jahrhundert lebt sich aus zwischen Ludwig XIV. und Napoleon, d. h. gerade *zwischen* den beiden höchsten *Triumphen* des *absolutistischen Imperialismus*; aber es hat sie vor sich und nach sich und lebt sich selber *gegen sie* aus. Am Anfang des Jahrhunderts kommt die Hegemonie des Sonnenkönigs schon

ins Wanken; gerade aus den aneinanderprallenden Machtansprüchen der Bourbonen und der Habsburger entsteht der spanische Erbfolgekrieg, der aller drohenden Vorherrschaft beider ein Ende macht und statt der Machtkonzentration, statt einer Weltdominante für das 18. Jahrhundert, wie Ranke sagt, vielmehr ein Gleichgewicht von fünf Mächten herstellt, die auf sehr *verschiedenen* Prinzipien ruhen. So wird nun die Säkularwende zur prinzipiellen *politischen Wende*. Der so wetterkundige Publizist Jean Rousset schreibt 1735 von der großen Veränderung aller Machtverhältnisse *seit 1702* auf Grund des neuen droit de convenance. Es ist der Zerfall der absolutistischen Machtpolitik des „martialischen" Barock, der damals eintrat, und nun statt der kriegerischen Universalexpansion des einen die *friedliche Verständigung der Vielen* forderte. „Abgestoßen wurde das ganz veraltete und senil gewordene System der spanisch-habsburgischen Gesamtmacht — der eine Träger dieses Systems zerfiel dabei überhaupt ganz in seine Teile, und der schon spanische Machtkomplex — löste sich auf. — Jetzt aber zerfiel ein ganzes System, ein großes Reich von universalistischem Zuschnitt." Ist es nicht eben ein Umschlag von Bindung zur Lösung, den diese Sätze Meineckes schildern? Und er vermißt damals den höheren geschichtlichen Schwung, die große belebende Leidenschaft, die wahrhaft großen Impulse und Ideen. All dies aber waltete vielmehr im groß formenden, hochpathetischen Barock, das die Leidenschaft ins Universale, Absolute, Extreme trug bis zur ultima ratio des Krieges. Das Jahrhundert der Aufklärung dagegen ist, mit J. Burckhardt zu reden, unfanatisch, weil sich die absolute Leidenschaft des Machtstaates verkleinerte, partikularisierte in die Interessen der vielen Staaten, die ihren Egoismus gegenseitig anerkennend friedliche Kompromisse schließen, wie Kardinal Fleury 1728 schreibt: es gelte „alle Interessen, die in Streit seien, zu applanieren und alles zu vermeiden, was zu einem Bruche führen könne". Der Ausgleich, den am schon milderen Ausgang des bindenden Barock etwa der europäisch eingestellte Wilhelm von Oranien oder der übereuropäisch ausblickende Leibniz (vgl. S. 557 f.) zu gemeinsamem höheren Zweck suchen, wird jetzt vornehmlich für die Einzelinteressen gesucht. „Niemals in der Tat weder vorher noch nachher gab es in der großen europäischen Politik so wenig universaleuropäische Ideen und Interessen wie damals", da die religiös-kirchlichen Einheitsideen (nach der Restauration) verblaßt waren und die „neuen Gemeinsamkeiten, die das 19. Jahrhundert brachte, noch nirgends eingesetzt" hatten. So stellt Meinecke fest, und er zeigt, wie die Sonderegoismen der isolierten Staaten nur durch ihre Ambitionen, durch die Ausstrahlungen ihrer Staatsräson zeitweilig miteinander verknüpft wurden, in ihren Interessenkämpfen aber sich ohne Völkerleidenschaften kühler, gelassener, duldsamer gegenüberstanden etwa wie der Kaufmann seinen Konkurrenten. Gerade die Vervielfältigung der Interessen treibt nun aus brutaleren zu feineren, raffinierteren Formen ihrer Durchsetzung. Die Politik wird *individualistischer*, dadurch *utilitarischer*, dadurch *konziliatorischer*. Aus Macht- und Massenkämpfen wird privatisierende Handelskonkurrenz, und die aufsteigenden merkantilen Interessen, die den Zug nach Uebersee steigern und Europa vom Expansionsdruck entlasten, fordern friedliche Sicher-

heit und fördern den Pazifismus, der schließlich in St. Pierres Idealen den Gegenpol des Barockimperialismus erreichte. Alles, was im Barock imperialistisch überschwankte, fällt nun zurück: Schweden verliert die Vormacht in der Ostsee, Spanien, das die Restauration inaugurierte, und Frankreich, das sie vollendete, *sinken* von ihrer überragenden *Weltmachtstellung herab* und dürfen sich nach dem Utrechter Frieden auch nicht unter einem Szepter vereinigen; die im 17. Jahrhundert sich restaurierende *Kaisermacht zerfällt* im 18., und das Reich, dessen Justiz, Armee und sonstige ohnmächtige Einrichtungen zum Spott reizten, geht schließlich der *Auflösung* entgegen. Die Habsburger fördern mehr ihre *Hausmacht*, z. T. auf Kosten des Reichs, dessen linkes Rheinufer schließlich preisgegeben wird, wie auch Süditalien dem Kaisertum verloren geht. Maria Theresia muß Schlesien aufgeben, und dazu leidet Oesterreich selber unter schlechter Verwaltung und unter der *Verschiedenheit* seiner Völker, die kaum ein starkes Heer aufbringen läßt. Die Reichsfürsten aber verfechten ihre *Sonderinteressen*, besitzen und genießen ihre Souveränität und gründen schließlich gegen kaiserliche Zentralisationsgelüste den Fürstenbund, nach dem Vorbild des Schmalkaldischen im parallelen 16. Jahrhundert, nur daß jetzt auch katholische, ja geistliche Fürsten daran teilnehmen. Zur *Sprengung* des *Reichsbandes* trägt es auch bei, daß mehrfach deutsche Fürstenhäuser zugleich auf auswärtige Throne kommen, und der Partikularstaat Preußen, seit Beginn des Jahrhunderts mit einer Königskrone ausgestattet, sie seit Friedrich d. Gr. in offener Souveränität trägt (König „von" statt „in" Preußen), und wie er seine Justiz vom Reichsgericht löst, so tritt er auch politisch immer *autonomer* hervor, schließt mit Frankreich den Basler Sonderfrieden und stärkt schon in Friedrich d. Gr. seine Macht bis zur dualistischen Spannung gegenüber der Kaisermacht. Wie in der Renaissance entstehen neue Fürstentümer in Italien, und Deutschland wird nun das gelobte Land der Kleinstaaterei. Das Kleine und Einzelne genießt seinen Tag, und mit der *Partikularisierung* wächst die *Momentanisierung* der Politik, mit der staatlichen Gliederung der Wechsel. Der Ländertausch der Fürsten wird zum Modespiel ohne Rücksicht auf Prinzipien der Legitimität und historische Zusammenhänge, die doch im Barock so vorherrschten, daß selbst die Reunionskammern ihren Raub aus Urkunden der Merowingerzeit zu rechtfertigen suchen. Die *Gegenwart* regiert: während Pufendorf im Spätbarock seine „Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten" schrieb, bietet nun Gundling in Halle sein „Collegium über den *jetzigen* Zustand von Europa". Rousset, der 1724 die Leitung des 1686 von Courtilz gegründeten Mercure historique et politique übernimmt, schreibt nun 1733 sein Werk les intérêts *presents* etc. und gibt *zeit*geschichtliche Sammlungen heraus, und Friedrich d. Gr. schreibt considérations sur l'état *présent* etc. und eine histoire de *mon* temps Das neue „Konvenienzrecht" nennt Meinecke ein ganz unhistorisches Recht, in dem Macchiavell einen neuen Triumph erlebe — wie ihn ja auch sonst der Renaissancegeist damals erlebt.

Das alte „heilige römische Reich deutscher Nation" hatte damals seinen Glanz völlig verloren; die deutsche Nation, aus der es neu erstehen sollte, war

kaum im Erwachen; das *Alte* hatte im neuernden Jahrhundert an Reiz und Macht *eingebüßt*, und auch das Heilige und Römische galt nicht mehr so viel wie in der Restauration. *Hierarchie* und *Imperium*, diese beiden Formen des *Romanismus verlieren* im Laufe des Jahrhunderts innerlich wie äußerlich an Boden. In Joseph II. kehrt sich das Kaisertum gegen die Kirchenmacht, widersteht selbst der persönlichen Einwirkung eines Papstbesuches, läßt Papstbullen nur nach landesherrlicher Genehmigung veröffentlichen und hebt hunderte von Klöstern auf. Ja, die romanischen und katholischsten Staaten wenden sich damals gegen die Priestermacht, und mehr noch, die höchsten Priester selber, die Erzbischöfe, rütteln in Deutschland an der Hierarchie, fordern in der Emser Punktation volle Selbständigkeit in ihrem Amt und Abschaffung aller aus den pseudo-isidorischen Dekretalien hergeleiteten Papstrechte, kurz Freiheit von Rom. Und nun das Letzte: der Papst selber muß seine treueste Stütze *aufheben*, den *Jesuitenorden*, der nun gerade in katholisch-romanischen Ländern, in Frankreich, Spanien, Portugal vertrieben wird. Nichts kann wohl stärker den *Gegensatz* dieses Jahrhunderts *zu* dem der *Restauration* kennzeichnen, in dem die Jesuiten die geistige und politische Führung Europas innehatten, das Papsttum mit dem Kaisertum eng verbündet, zugleich dem romanischen Absolutismus zur Stütze diente und selbst die Tochter Gustav Adolfs dem glänzenden Rom entgegenlechzte (s. S. 376). Und nun am Ende des 18. Jahrhunderts wird der schon stark geminderte Kirchenstaat zur Republik erklärt, wird Rom gebrandschatzt, der Papst gefangen fortgeführt. Das erste Jahr des folgenden Jahrhunderts aber sollte wieder den Umschlag bringen in Napoleons Konkordat mit dem Papst und der Wiederherstellung der katholischen Staatsreligion. Im 18. Jahrhundert dagegen hatte der Romanismus, der neben Hierarchie und Imperium ja auch den spanischen und französischen Absolutismus gestaltet hatte, an Kraft verloren.

5. VERWESTLICHUNG, VERSCHWEIZERUNG UND ANGLISIERUNG

Aber auch die Urheimat des heiligen Absolutismus, der *Orient*, erlitt schwere *Einbuße* an Macht und Geltung in der Aufklärung. Während das erwachende 19. Jahrhundert mit der Romantik das Ideal ausdrücklich im Orient fand, blickt noch der nüchterne Kant z. B. in der „Kritik der Urteilskraft" verächtlich auf die „Wollüstlinge des Orients" und „die orientalische Schreibart". Bezeichnend ist z. B. auch der Titel einer Schrift von Justi 1762: „Vergleichungen europäischer mit den asiatischen und andern *barbarischen* Regierungen." Der Geist der befreienden Aufklärung ist bewußt europäisch. Schreibt doch Montesquieu: il semble que la liberté soit faite pour le génie des peuples de l'Europe, servitude pour celui des peuples de l'Asie. Und schon in seinen „Persischen Briefen" geißelte er ja die „asiatische Despotie", wie Voltaire in „Mahomet" den fanatischen Tyrannen an den Pranger stellte. Das Türkenreich, noch im späten 17. Jahrhundert Wien gefährlich und überhaupt im Barock ob seines politisch-militärischen Systems stark bewundert und gefürchtet (vgl. S. 357), wird nun z. B. von Rousset moralisch wie militärisch verachtet und muß von

Prinz Eugen bis Napoleon mehrfach geschlagen, zurückweichen; dafür schwillt in den Balkanvölkern die *Befreiungs*hoffnung und zumal das unter dem Kirchenjoch gelähmte, geistig noch im Mittelalter befangene Serbien findet nun in Obradović seinen Erwecker zur Aufklärung. Auch in Indien zerfällt das Reich des Großmogul, der seine Macht an die sich unabhängig machenden Statthalter, an die Nabobs verliert, bis Ostindien von den Europäern, besonders von England erobert wird und Warren Hastings den Sultan Tipu Sahib und die Mahratten besiegt. Ueberhaupt bringt das Jahrhundert der Aufklärung eine vorschreitende *Anglisierung* und im allgemeinen einen starken Zug zur *Verwestlichung*. Was der Absolutismus in Peter d. Gr. leistet, ist eben die Kultivierung Rußlands durch seine *Europäisierung*, durch seine auch in der Gründung Petersburgs festgelegte westliche Orientierung. Im weiteren Säkularverlauf helfen deutsche Köpfe und Hände Rußland organisieren und kolonisieren. Die Luft des 18. Jahrhunderts ist dem russischen Eigengeist nicht günstig, und (nach Radloff) war der dortige Boden damals für Philosophie wenig empfänglich. Aufklärung ist ja als solche schon Verwestlichung, und man gründet damals in Rußland eine Gesellschaft zur Uebersetzung westlicher Werke. Man beruft deutsche Wolffianer, Katharina II. kauft Bibliotheken französischer Aufklärer. Der russische Aristokrat spielt den Voltairianer; dann wendet man sich Rousseau zu und schließlich durch Alexander I. der Mystik St. Martins. Gleichzeitig dringt deutsche Kultur und Sprache bis nach Ungarn vor, ja, Joseph II. fühlt sich zum Germanisator seines ganzen Ostreichs berufen; doch zugleich greift Deutschland selber auch nach westlichen Vorbildern: die deutschen Fürsten kopieren Ludwig XIV., und Friedrich d. Gr. zieht, wie gesagt, aus Frankreich Aufklärer an seinen Hof und an die Akademie und Scharen von Kolonisten in sein Land, die ja zumal für Berlin, wo die französische Kolonie schon beim Säkularbeginn ein Fünftel der Einwohnerschaft ausmacht, zu einem charakteristischen, kulturbildenden Element werden.

Das Jahrhundert der Aufklärung wirkt überhaupt stark *kolonisierend* und *kultivierend*, und das hieß eben für Europa verwestlichend. Man kann übrigens damals auch von einer Verwestlichung innerhalb Deutschlands sprechen, sofern das 18. Jahrhundert erst die volle politische und geistige *Eindeutschung* des kolonialen Neulands, des halbslavischen „*Ostraums*" bringt, wie Nadler es darstellt, der sonst über den schon ethnisch gewonnenen räumlichen Scheidungen die zeitlichen zurückschiebt und doch hier die säkularen Wendepunkte 1700 und 1800 als einschneidend anerkennt. Erstaunlich ist in der That, wie im 18. Jahrhundert der ganze deutsche Osten geistig erwacht und an der deutschen Kultur tätig teilzunehmen beginnt. Grenzstätten und Vermittlungsstätten zwischen Ost und West, wie Hamburg, Berlin, Halle, Leipzig werden nun akademisch, theatralisch, musikalisch wichtig und fruchtbar, bis sich die Musik nach Wien konzentriert. Aber die Dichter und Denker Chr. Wolff, Gottsched, Gellert, Hagedorn, Ew. v. Kleist, Gleim, Ramler, Klopstock, Lessing, Kant, Hamann, Herder, Fichte, Schleiermacher und so viele Romantiker leuchten nun als Teilnehmer an der Westkultur aus dem Nordosten auf, zusammen mit dem in Friedrich Wilhelm I.

und Friedrich d. Gr. auch politisch aufsteigenden und nach Osten sich erweiternden Preußen.

Doch am späten Abend des Jahrhunderts beginnt wieder der klassisch formende und schauende Südwesten die geistige Führung zu übernehmen in Goethe und Schiller, Schelling und Hegel und nicht zum wenigsten in manchen Schweizern. Kant lernt vom Genfer Rousseau wie von Pestalozzi Fichte, der sich gleich Hegel, Lambert, Fries und Herbart in der Schweiz zum großen Erzieher ausbildet. Und vorher schon fand Klopstock dort begeisterte Freunde und verbrachte dort der klassisch französische Voltaire seinen Lebensabend; ja die ganze Aufklärung vollendet sich in einer gewissen *Verschweizerung Europas*. Die „freie" Schweiz ist nun mehr noch als der „Zufluchtsort", als der sie von Goethe gepriesen ward, und der sie ja so vielen Sturmgeistern Europas von Arnold von Brescia und Calvin bis Lenin und Mussolini gewesen ist. Man durfte (jetzt sogar in einer besonderen Schrift von Ed. Ziehen) von einer „deutschen Schweizerbegeisterung von der Mitte des 18. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts" sprechen, zu welcher Zeit sie in eine kritischere Stimmung umschlägt. Friedrich d. Gr., F. C. Stolberg, J. J. Moser, Schubart u. v. a., zuletzt und zuhöchst Schillers Tell haben diesen Schweizerkult gepflegt, der wieder im 16. Jahrhundert seine Parallele hat, der jetzt in verschiedenen Ländern selbst für die Kuhreigenmelodien Interesse weckt, schon in der Hirtenromantik des ganzen 18. Jahrhunderts vorbereitet und zuletzt begründet ist im *lösenden* Säkularideal von *Natur* und *Freiheit*, das man in der Schweiz verkörpert fand. B. L. v. Muralt, der nach Benrubis Nachweisen Rousseau stark beeinflußte, preist wie dieser die schweizerische Anlage zum naturgemäßen Leben und sucht sie zu erhalten im Gegensatz zur französischen, in der Rousseau die Macht der Konvention, der Regel und Nachahmung bekämpfte. Und allerdings Schweizer Geist war damals berufen, voranzuschreiten zu größten geistigen und sozialen Wendungen; der Genfer Rousseau und der Zürcher Pestalozzi wurden damals die größten Neugestalter der Erziehung; Schweizer Geist lehrte in Haller und Geßner die reinste Naturverklärung, ja den wieder seit der Renaissance verlorenen, nun tiefer erweckten Natursinn, brachte in Bodmer und Breitinger die große ästhetische Wendung, die Abkehr vom französischen Klassizismus und hat in Frankreich selbst der zur Revolution treibenden Aufklärung die Richtung gewiesen. Beginnt doch diese Aufklärung mit Montesquieus Erstlingsschrift, die, wie noch später der Sozialstaatsträumer Mercier auf die Schweiz als politisches Muster hinweist, und endet sie doch mit Rousseau, der in Genf, schon bevor es eidgenössisch ward, selbständigen Sinn, freien Alpengeist eingesogen und jedenfalls im contrat social die schweizerische Landsgemeinde zum Idealstaat verklärt. Die Schweiz, die recht als Gegenbild zum kriegerischen Barockimperialismus fast das ganze 18. Jahrhundert hindurch von Kriegen verschont blieb, wird damals vom Basler Iselin glücklich gepriesen, daß sie „schon lang weisere und menschlichere Grundsätze" in die Politik eingeführt habe. Der junge Fichte wird dort zum Verfechter der Denkfreiheit und zum Verteidiger der französischen Revolution, und Rousseau findet einen dankbaren, eifrigsten Leser in

Robespierre. Ja, die Kampfesfahne gegen den Barockabsolutismus holte man aus der Schweiz. Aber sonderbar, der Absolutismus selber vertraute damals den Schweizern, die ihn in Frankreich noch als letzte Königsgarde bis zum Opfertod verteidigten und die unter Ludwig XV., wie gesagt, den vierten Teil des französischen Heeres stellten. Und diente nicht auch im geistigeren Sinne Joh. Müller, in dem ja die Schweiz damals gerade ihren Historiker fand, in wichtigen Missionen dem Absolutismus? Von den vielen Baslern damals in hohen politischen und militärischen Auslandsstellungen war oben die Rede. In Rußland ließ Peter d. Gr. seine Leibgarde von einem Schweizer ausbilden, Alexander I. ward von einem Schweizer erzogen und ebenso Friedrich Wilhelm II. von Preußen. Kurz, die Schweizer schienen im Jahrhundert Rousseaus, das zu Natur und Freiheit erziehen wollte, die Rolle der Jesuiten im 17. Jahrhundert zu übernehmen, nur eben in entgegengesetzter Richtung. Vor allem begünstigte sie der klassische Vertreter des aufgeklärten Absolutismus, Friedrich d. Gr., der das friedliche Glück der Schweizer Kantone rühmte und der den Schweizer de Katt zu seinem Vorleser wählte, den Schweizer Zimmermann, den philosophischen Arzt an sein letztes Krankenbett berief, und mit Vorliebe Schweizer an die Akademie zog, in der sie an Zahl die schon zahlreichen Franzosen noch übertrafen. Die Sulzer, Passavant, Merian u. a. wirkten da, und man hat überhaupt berechnet, daß von 1750 an die Schweizer die relativ größte Zahl von auswärtigen und korrespondierenden Mitgliedern nicht nur der Berliner, sondern auch der Pariser und Londoner Akademie stellten. Die Bernoullis wie Euler wurden von Basel an die Petersburger Akademie berufen, und Albr. v. Haller ward der Begründer und Präsident der Göttinger Sozietät der Wissenschaften. Der Zürcher Maler Joh. Heinr. Füeßli brachte es zum Direktor der königlichen Kunstakademie in London, und auch sein Bruder nahm in Wien eine bedeutende Stellung ein als hoher Beamter und Kunstförderer.

Wenn so der Schweizer Geist tief in die Wissenschaft, Kunstanschauung, Erziehung und Politik des 18. Jahrhunderts eingriff, so hat er selber sich in Bodmer, Breitinger, Muralt zu *englischen Mustern* bekannt, zunächst zu Shakespeare und zu dem liberalen Milton, von dessen Dichtung wie von der Popes, Drydens und anderer Engländer nun in Zürich Uebersetzungen erschienen. Gegen den romanischen Absolutismus und Formalismus, der der Schweiz politisch wie geistig fernblieb und selbst als römisches Recht wenig einwirkte, mußte allerdings das *lösende* 18. Jahrhundert vor allem den Geist Englands als der alten Heimat des *Liberalismus*, ja *Individualismus*, zum Vorbild und zu stärkerem Einfluß heranziehen. Denkt man namentlich an das Losringen des ästhetischen Geistes in diesem Jahrhundert vom französischen Barockklassizismus in allen Ländern und an die Hinwendung zumal des deutschen Geistes zu Shakespeare, Milton und Shaftesbury, denkt man an die Vollender des Jahrhunderts, an Kant, der von englischer Abstammung sein und nach England reisen will, mit Engländern befreundet ist, und neben dem parisfeindlichen Rousseau am ehesten von den Engländern Newton, Hutcheson und Hume Einflüsse erfahren hat, denkt man auch etwa an den Triumph Humes

in Paris, an den Durchbruch des englischen Geschmacks vom Romanstil bis zum Parkstil, so kann man von einer ständig *abnehmenden Gallisierung* und einer ständig *zunehmenden Anglisierung* im Jahrhundert der *Aufklärung* sprechen, die ja als solche selber *englischen*, namentlich Lockeschen *Ideen entstammt* und von ihnen zehrte. Maupertuis führt in Frankreich selbst Newtons Physik zum Siege über Descartes. Montesquieu hat sein zweites politisches Vorbild in England gefunden, wo auch Voltaire seine stärksten Anregungen zur Aufklärung, ja das „Modell der Weisheit" geholt hat, wie er schließlich selber vom siècle des Anglais spricht. Wie die französischen Salons den Schotten Hume umjubelten, so erhoffte die französische Finanznot Rettung von dem spekulierenden Schotten Law, bis sein Landsmann Ad. Smith das neue liberale, individualistische Wirtschaftssystem vor dem Geiste Europas ausbreitete. Der Freiheit fordernde Handelsgeist dieses Jahrhunderts hob überhaupt die westlichen Seemächte, neben England auch *Holland*, von wo Wilhelm von Oranien liberalen Staatsgeist nach England und Peter d. Gr. westlichen Kulturtrieb nach Rußland getragen hatte. Es war die Zeit, da die holländische Publizistik Europa belehrte und Gundling erklärt, „daß ohne Erkenntnis der holländischen und englischen Kommerzien und Manufakturen niemand die Welt und noch die ganze Konnexion von Europa verstehen könne". Damals wies der in Holland geborene Aufklärer Mandeville auf den politischen Nutzen des wirtschaftlichen Egoismus hin, und der in Holland lebende Refugié Rousset preist als politische Muster „das glückliche Großbritannien und die ebenso gesegneten Niederlande", fordert Handelsfreiheit zumal für das friedliche Holland und rät auch Preußen und Rußland, sich maritim auszubilden. Die Natur, die damals lauter sprach, rief zur Freiheit wie von den Schweizer Alpen so auf die See, zur Ausfahrt in neues Eigenleben, in koloniale Ferne — recht im Gegensatz zur kollektiven Zentralisation im französischen Barock. Die Franzosen wichen auch mehr noch als die Spanier in den Kolonien vor England zurück, das Kanada und Florida, Ost- und Westindien wie Senegambien ihnen abnahm, das in Gibraltar die Säulen des Herkules als Weltstützpunkte eroberte und durch Cook auch den letzten der Erdteile seiner Kolonisation gewann, kurz sich den Welthandel zu eigen machte.

Doch eben aus den Kolonien erscholl ihm auch ein Zurück, aus einem Lande, das gerade von in England Verfolgten kolonisiert, *freier als England*, sich nun von England selber befreite: die Vereinigten Staaten von *Nord-Amerika*. Und dort vom äußersten Westen her *vollendete* sich nun die *Verwestlichung Europas*; von dort wurden die Menschenrechte verkündet, von dort begann die große Rache der im Barock Verfolgten gegen den Absolutismus. Im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und der von diesem Vorbild durch Kämpfer wie Lafayette angetriebenen französischen Revolution, kommen die *lösenden Kräfte* des Jahrhunderts zum folgenreichsten Triumph, der diesem einen dauernden Stempel gibt. Es bleibt in die Weltgeschichte eingetragen als das Jahrhundert, das zuletzt *Gericht hält über allen Despotismus*, das der Monarchie die schwerste Tragödie bereitete, das mit dem klassischsten Absolutismus beginnend, endet mit der *klassischsten Revolution*, ja mit einem missionshaften Ausstreuen von

Republiken, der nordamerikanischen, der französischen, der batavischen, helvetischen, cisalpinischen, ligurischen, römischen, parthenopäischen.

6. DIE PERSÖNLICHE AUFLÖSUNG UND AUFKLÄRUNG DES ABSOLUTISMUS

Aber die Revolutionierung kam ja nicht erst in plötzlichem Ausbruch und blutiger Entladung, nein, der Geist des *ganzen Jahrhunderts* arbeitete auf eine *Lösung* von allen Banden und *Befreiung* von Barock-Autoritäten hin. Schon an der Säkularwende erregen Fénelons Telemach und Courtilz' Mercure das Mißfallen des Hofes, und mit dem Tode Ludwigs XIV. löst sich die Strenge feierlicher Tradition und klassischer Form zu freierem Spiel und schärferer Kritik. Im vollen Gegensatz zum restaurativen Geiste des Barock drängen nun neuere liberalisierende und destruktive Kräfte hervor in einer wachsenden, schwere Mißstände aufdeckenden *Reformliteratur*. Die *Herrscherkraft* wie ihre Geltung *sinkt*, der *Staatssinn* wird *geschwächt*, nachdem Frankreich in diesem Jahrhundert mehrfachen Staatsbankerott mit riesigem Defizit erlebt hat, nachdem Laws Banknotenemission zum Milliardenverlust, zum Elend von tausenden Familien geführt hat und auch weitere Staatsrettungsversuche fehlgeschlagen waren. Auch die politische Macht begann unter Ludwig XV. schon auf das Justizparlament überzugehen, dessen gesetzliche Verfügungen oft den königlichen widersprachen; man riß königliche Forsten als Ackerland an sich und zahlte nicht seine Steuern; in unglücklichen Kriegen litt Frankreichs äußere Machtstellung, minderte sich sein Kolonialbesitz, und das Heer verlor nach der Schlacht bei Roßbach sein Prestige und verfiel unter unfähigen, unausgebildeten Offizieren und durch Aufnahme von Vagabunden und Verbrechern in Zuchtlosigkeit. Am Hofe fühlte man das drohende Ende: après nous le déluge! 1787 beruft nun der philosophisch beeinflußte Minister Calonne eine ständische Vertretung, wie sie seit 1640 nicht mehr getagt hatte; es ist die *Abkehr vom Barock* und die *Bankerotterklärung* des *Absolutismus*.

Kann man nun sagen, daß die Revolution gegenüber solcher Auflösung die rettende Ordnung brachte? Nein, sie steigerte die Auflösung; die Herrschaft des Pöbels war ja nicht minder willkürlich, wetterwendisch, verschwenderisch, ja weit despotischer als die der Könige und hat in wenigen Jahren Zehntausende ohne Gerichtsverfahren hinrichten lassen, viel mehr als die lettres de cachet zusammen in einem Jahrhundert. Der revolutionäre Philippe Egalité war ja mit seinen Cumpanen und Courtisanen nicht minder ausschweifend wie Ludwig XV. mit seinen Mätressen. Noch das Direktorium wendet Daumenschrauben an, ein halbes Jahrhundert, nachdem Friedrich d. Gr. die Folter abgeschafft, und es setzt eine uferlose Kriegspolitik fort, wirft Assignaten aus, die der Mangel an Staatskredit zu Papier entwertet, und endet in einer Hungersnot, und erst die neue Jahrhundertwende bringt dem zerwühlten Land nach Carnots Heeresaufruf mit Napoleon wieder eine neue Militärdisziplin und eine geltende Staatsordnung zurück — in einem neuen Absolutismus.

Wie der Absolutismus in Frankreich von der Höhe des Säkularanfangs seit Ludwig XIV. immer tiefer absinkt, und dabei den Staat in den Abgrund reißt,

so endet auch sein gleichzeitiger Triumph in Rußland tragisch für den Staat, und Peter d. Gr. hinterließ das Reich in schwerer Not und Auflösung. Gleichzeitig kam sogar Preußen (von dem aber noch zu reden ist) unter dem schlecht beratenen König Friedrich I. ins Elend, wie es auch am Abend des Jahrhunderts unter Friedrich Wilhelm II. militärisch-politisch abfällt und durch Beamtenwillkür, Steuerlast und reaktionärem Druck leidet. Es ist nicht der *Absolutismus* als solcher, es ist vielmehr sein *Schwachwerden*, was die *Staatskraft* dieses Jahrhunderts *minderte*. Die königliche Gewalt verblaßt in manchen Ländern zum Schatten, so in Schweden, das dadurch als Großmacht ausscheidet, oder in Polen, wo unter einem machtlosen Wahlkönigtum der Staat in Anarchie verfällt und schließlich in Fremdherrschaft endet: finis Poloniae! Daß Gustav III. von Schweden, Peter III. von Rußland, Ludwig XVI. in Frankreich Verschwörungen und Empörungen zum Opfer fallen, sagt noch nicht genug für den *aufwühlenden, revolutionierenden Säkulargeist*. Die Herrscher sind nicht nur seine Opfer, sie kommen ihm selber entgegen; sie sinken ihm selber in die Arme und verdienen zumeist ihr Schicksal. Im lösenden Jahrhundert mindert sich die Bindungskraft in so schwachen, schwankenden Herrschern wie Kaiser Karl VI. oder den Königen Ludwig XVI., Friedrich Wilhelm II., Christian VII. u. a. m. An Stelle des lenkenden Fürsten tritt meist der gelenkte, von Ministern und Unberufenen, Favoriten und Mätressen beratene (vgl. S. 581). In diesem persönlichen Jahrhundert ist es mehr der *persönliche Einfluß*, dem sich der Fürst hingibt. Und weiter noch erliegt der *Absolutismus* dem *lösenden* Säkulargeist und *paßt sich ihm an*; er verweiblicht sich nicht nur, er lockert seinen festen Panzer und entspannt immer mehr seine Muskeln, entgürtet sich, entblößt sich zu ungebundener Ausschweifung. Statt des tätigen Fürsten erscheint der passiv genießerische, schwelgerische vom Schlage Ludwigs XV., ein Typus, der fast an allen kleineren Höfen des Rokoko sich wiederspiegelt und seinem Zeitstil doch nicht fremd erliegt, sondern ihn gerade zum Ausdruck bringt.

Wenn aber der Fürst sich zur Tat aufraffte, so geschah es erst recht im Stil des Jahrhunderts, seltener im zwingenden Allgemeininteresse, häufiger in persönlicher Willkür, zu persönlichem Vorteil. Nicht der Absolutismus als solcher empörte den Zeitgeist und rief nach Gewalt, sondern eben diese *egoistische Willkür*: der *Absolutismus* verfiel gerade, indem er sich, *selber dem Säkularzug folgend*, in sein Gegenteil kehrte, aus der allgemeinen konzentrierten Staatsbaukraft ins *Individuelle* und *Momentane* absank, ins launische, persönliche Interesse. Friedrich d. Gr. klagt, daß durch Frauen und Günstlinge die Politik Frankreichs und Rußlands unberechenbar wurde und so diese Staaten entgegen ihren dauernden Interessen seine momentanen, „akzidentiellen" Feinde würden, wie auch die Politik der vielen Kleinfürsten unzuverlässig sei. Die *Person regierte* über andere Personen, die sich damals zu fühlen begannen. Wie hier die *Kabinettsjustiz* mit dem Recht und Wohl der Untertanen spielte, wie die Verhaftungen auf Grund der lettres de cachet, der Verkauf von Landeskindern in fremde Kriegsdienste, die Einkerkerungen in der Bastille, auf Hohenasperg und Hohentwiel und andere solche Sündenbilder des Absolutismus den Befreiungs-

drang aufwühlten, das hat das Pathos von Schillers Dramen in tyrannos und schon Lessings Emilia Galotti offenbart, das hat ja vor allem die wild aufschäumende Rache der Revolution gezeigt. Aber auch wenn der Fürst in besserem Willen sich höher aufschwang, dann ging sein Flug in diesem auflockernden Säkulum meist *zu rasch, zu leicht*, es fehlte ihm, wie es Karl XII. typisch veranschaulicht, zu siegreicher Durchsetzung die zähe Eisenkraft des Barock, oder er wagte, wie es von Joseph II. gesagt wird, den zweiten Schritt vor dem ersten in jenem „Auflodern", das damals Goethe eher für die Franzosen charakteristisch fand. Und hier bezeugt sich nun die stärkste Abkehr vom Geiste der Restauration gerade in seiner stärksten Kraft, im Absolutismus selber. Das Jahrhundert der Aufklärung bekundet sich wohl noch deutlicher darin, daß es *den Absolutismus bekehrte*, als daß es ihn *stürzte*. An seiner Schwelle, im Uebergang der Zeiten steht der selbstherrlichste, gewaltsamste Fürst als der Erheller des dunkelsten Landes, das er an die freie See führte, steht Peter der Große als der *Aufklärer Rußlands*, als sein großer, nur zu gewaltsamer Revolutionär, der, wie Friedrich d. Gr. sagte, aus einem Volk von Wilden, Menschen, Soldaten, Minister, ja sogar Philosophen machen wollte. Als konsequenter Ausklang der säkularen Aufklärung schwemmt schließlich die große Revolution allen Absolutismus hinweg. Aber wenn man mit Recht den bezeichnenden Unterschied hervorhob zwischen der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts, die alle überlieferten Einrichtungen festhielt, und der französischen des 18., die fast nur *Neues* schuf in Verwaltung, Justiz und Steuerwesen, in Volksvertretung und Volksarmee, so muß man hinzufügen, daß schon unter den absoluten Monarchen des Jahrhunderts die Reformen begannen, unter Ludwig XVI. wie unter Maria Theresia und namentlich Joseph II. von Oesterreich, unter Karl III. von Spanien, Karl IV. von Neapel, Joseph I. von Portugal, Christian VII. von Dänemark, Peter III. und Katharina II., der Protektorin der französischen Aufklärer in Rußland. Ja, die *Fürsten überstürzten* öfter die aufklärerischen *Neuerungen*, sodaß namentlich in Oesterreich, Dänemark, Rußland und Portugal sie selbst oder ihre Nachfolger vieles davon zurücknehmen mußten. Der *aufgeklärte Despotismus*, in dem sich der *Absolutismus selber zur Auflösung brachte*, verbreitete sich zumal in den deutschen Staaten, und er gewann sogar klassische Gestalt und Durchgeistigung, ja philosophisches Bewußtsein im großen Friedrich, der einzigen großen Throngestalt des Rokoko und der Aufklärung.

Steht er denn nicht da als ein großer Widerspruch gegen sein lösendes Jahrhundert? Aber scheint sich solcher *Widerspruch* nicht schon früher im Aufstieg *preußischer* Staatskraft unter seinem Vater aufzutun? Gewiß, die Staaten marschieren in der Geschichte nicht im gleichen Schritt; der Raum spricht in die Zeit hinein — nicht minder variierend, und seit der Antike leuchtet nun einmal die Sonne der Kultur viel mehr von Süden und Westen erst in den Osten und Norden. Wie in Rußland trug in Preußen der aufbauende Staatssinn des *Barock* erst *verspätete* Früchte. Wenn erst am Morgen des Jahrhunderts in Friedrich I. sich der höfische Glanz des Staates ausladet und erst am Abend in

Friedrich Wilhelm II. das lockernde, schwellende Rokoko schwül nachschimmerte, so lebt in Friedrich Wilhelm I. der militärisch-politische Disziplingeist des vorigen Jahrhunderts fort und in Friedrich d. Gr. noch höher sein staatlicher Ordnungssinn überhaupt. Und doch! Dieses *Preußen* hebt sich selber im sondernden Jahrhundert als stärkster *Sonderstaat* aus dem Reichsband heraus und ist dazu selber gerade kein geschlossenes Land, sondern ein Konglomerat weit *zerstreuter Landesteile*, die ihre heimischen Sonderordnungen behalten, und so ist Preußen in diesem lösenden, staatlich persönlichen Jahrhundert selber ein *Unstaat*, ein fremd benannter und künstlicher Staat, der damals als unnatürlich empfunden wurde und sich gegen einen Ring, eine Welt von Feinden wehren mußte. Nicht nur Kaunitz' ganze Politik ging darauf aus, Preußen „zu *zergliedern*", auch ein Winckelmann findet diesen Staat barbarisch und will ihn überhaupt nicht als Staat gelten lassen, sondern erklärt: „Die Staaten des Königs von Preußen werden nicht glücklich, als bis sie in der Zergliederung zerteilt werden." Aber dieses Länderaggregat erhält nun Staatskraft, dieser *künstliche Staat* erhält nun *Leben*, ja Kultur in diesem nach innen treibenden, persönlichen Jahrhundert eben rein *von innen her*, rein aus der *Person*, der dynastischen, auf der allein seine Einheit ruht, kurz, durch die *Eigenkraft* zweier Fürsten, die den Staat erst schufen, dem sie nun „dienten". Und hier offenbart sich das Große wieder als eine Kraft, die ihren eigenen Gegensatz in sich aufgenommen hat. Hier sinkt der Absolutismus nicht vom staatlichen Interesse ins persönliche herab, sondern die Person füllt sich nun mit dem Allgemeininteresse, dem sie sich hingibt. Aber treffen die Preußenherrscher darin nicht mit ihrem Ahn, dem großen Kurfürsten und andern Barockherrschern zusammen? Und doch spüren wir eine andere Luft um sie und in ihrem Wesen. Der Absolutismus wird nicht nur in ihnen aus einem *herrscherlichen* ein mehr *persönlicher*; auch der Staat wandelt sich vom 17. zum 18. Jahrhundert.

7. DIE INNENWENDUNG VOM EXPANSIVEN MACHTSTAAT ZUM GEGLIEDERTEN POLIZEI- UND WOHLFAHRTSSTAAT

Aus dem *Machtstaat* des 17. Jahrhunderts wird der *Polizeistaat* und *Wohlfahrtsstaat* des 18. Das politische Grundinteresse geht aus der *Extensität* über zur *Intensität*, aus der Macht *nach außen* in die Kraft *nach innen*. Wenn Montesquieu in der Dreiteilung der Staatsgewalten einem Locke folgt, so läßt doch der Mann des frühen 18. Jahrhunderts bezeichnenderweise neben drei nur innerpolitischen Gewalten die außenpolitische beiseite, die noch der Mann des späten 17. als föderative betont hatte. In der Wirksamkeit *Friedrich Wilhelms I.* tritt nun auch die im Barock vorwiegende äußere Politik (vgl. S. 418) stark zurück gegen die innere. Der Landesherr wird in ihm zum *Landesvater*, der einen ängstlichen Bittsteller schlägt, weil er ihn nicht fürchten, sondern lieben soll. Dieser König, der erklärt: er stabiliere die Souveränität und setze die Krone fest wie ein rocher de bronce, führt doch ein patriarchalisches Regiment als ein tüchtiger, fürsorglicher, sparsamer *Haushalter*. Verschwenden, spielen wie das Rokoko konnte Friedrich Wilhelm I. höchstens mit seinen Soldaten, an denen allein ihm noch Größe Spaß

machte. Sonst aber besteht seine eigene Größe gerade in der ***Andacht zum Kleinen***, in der ernüchternden Abwendung vom ausschweifenden, großspurigen, vornehm ins Allgemeine ausladenden Barock, in der persönlichen Aufsicht auch über das Einzelne, im Heranziehen auch der kleinen Leute für das Staatsleben und zur Schulbildung, im Aufziehen eines *pünktlich genauen*, pflichttreuen Beamtentums, in der Regelung eines Polizeistaates, der bis ins Kleine und Kleinste inspizierte, in der peinlichen *Präzision* seines vom alten Dessauer durchgeführten Exerzierreglements, in der bis auf den *letzten Heller* geführten Kontrolle der Rechnungskammer und überhaupt in einer sparsamen Finanzwirtschaft. All dies ist *nicht mehr aufweitender Barockstil*, allerdings auch nicht lockeres Rokoko, doch indem das absolutistische Regime persönlicher wurde, konnte es nicht nur lässiger werden, sondern auch schärfer anziehen. Neben der Verschwendungssucht der Fürsten ist für das 18. Jahrhundert gerade auch bezeichnend das vielfache Streben nach sparsamer Zurückhaltung, *Einschränkung*, *Einfachheit*, das mit der Genußsucht zusammengeht wie damals und immer schon in individualistischen Zeitaltern stoische und epikureische Lebensauffassung. Schon bei Karl XII. fiel die genügsame Lebensweise auf; Friedrich Wilhelm I. wollte nichts wissen von der Pracht der Schauspiele, von der Ueppigkeit der Feste und Gelage und der Masse der Diener. Er warf auch den massigen Schmuck der Lockenperrücke ab, mit der die Barockköpfe repräsentieren und imponieren wollten; er führte den *Zopfstil* ein, und wenn dieser uns steif und unnatürlich erscheint, so bedeutete er gegen die Allongeperrücke eine *Erleichterung*, Befreiung, sozusagen eine Aufklärung, eine Rückkehr zum eigenen Haar und damit zum *Natürlichen*, *Einfachen*, in der Aufmachung eine Einschränkung, wie sie ja auch in Hofhaltung und Staatshaushalt eingeführt ward. Und mit diesem war es dem sonst gewiß nicht theoretisch gestimmten Herrscher so ernst, daß er, unter dem Thomasius als Hauptvertreter der nun aufkommenden „Polizeiwissenschaft" lehrte, auch die ersten Lehrstühle für Kameralistik begründete. Ein Markstein für deren Entwicklung — so nennt es L. Sommer in ihrer gründlichen Darstellung der österreichischen Kameralistik, in der sie „zwei deutlich geschiedene Phasen" sondert — tatsächlich nach den beiden Jahrhunderten. Denn von den Frühkameralisten des 17. (Becher, Horwick, Schröder) scheiden sich „wesentlich" die des 18. wie Justi und Sonnenfels, da ihre „ideengeschichtlichen und politischen Voraussetzungen durchaus verschieden sind".

Aufklärung scheidet sich vom Barock theoretisch wie praktisch. Auch in Oesterreich unter Maria Theresia, in Frankreich unter Ludwig XVI., namentlich durch Neckers Einfluß, in Dänemark durch Struensee, drängt schließlich die Not des Staates zur Einschränkung, zu sparsamer Hofhaltung. Man fand das Heil und Glück nicht mehr wie im Barock in Pracht, Macht und Masse, in der Gewalt der Eroberung, in Arrondierung und Expansion um jeden Preis. Ja, selbst das zunächst noch herrschende, auf Geldhäufung und Staatsbereicherung gerichtete *Merkantilsystem verlor* im Verlauf des Jahrhunderts seine dogmatische Geltung und mußte andern Wirtschaftslehren Platz machen. Der Kult der Quantität in der Schwellung zu großen Zahlen, der doch stets zur Entfaltung des Absolutismus

gehörte, verschwand, indem sich dieser Absolutismus wieder in organischer Lebenswendung gerade durch Vervielfältigung zur Selbstauflösung brachte, indem er vom Hof von Versailles, vom Großstaat, ja Weltstaat Ludwigs XIV. in die deutschen *Kleinstaaten*, ja auf Miniaturhöfe überging und dadurch aus machtvollem Ernst in lächerliches Spiel, kurz in sein Gegenteil, aus *Absolutismus* in *Partikularismus* umschlug und nun eine Kabinettspolitik mit kleinen Heeren in Szene setzte. Aber der Barocktrieb zur Steigerung, zum Wachstumstrieb scheint jetzt auch für Land und Leute zu versagen. In Deutschland war damals, wie Sombart schildert, das Land aufs äußerste parzelliert, und der Besitz zerfällt in schmale Ackerstreifen. Und Tönnies findet: „Auch auf dem Lande schritt die Vermehrung der bäuerlichen und zwergbäuerlichen Bewohner nur langsam fort." Abgesehen von Not und Mißwirtschaft, die in Frankreich damals weite Strecken veröden und die Bevölkerung aussterben ließ, sei es „durch alle Kunde bestätigt, die im 18. Jahrhundert eine *Verminderung* der städtischen *Einwohnerschaften* wegen niedriger Geburtenrate (späte Ehen, viele Witwen- und Witwerehen) und hoher Sterblichkeit anzeigt" — recht im Gegensatz zum 17. Jahrhundert, das wie (nach Schmoller) das 13. starke Volksmehrung zeigt (vgl. S. 358). In diesem individualisierenden, lösenden Säkulum ertragen zudem viele Junggesellen und Witwen ein langes *Sonderleben*, wie der zu dem typische Hagestolz Gellert oder trotz seiner Ehe auch Friedrich d. Gr., und lebten nicht Voltaire, Hume und fast alle typischen Denker der Aufklärung von Leibniz bis Kant *ehelos*?

Den Einzelnen *verselbständigen* will auch *Friedrich Wilhelm I.* trotz seines Polizeistaats, und er will jeden, auch den Niedrigsten durch Schulbildung heben und gönnt den Soldaten mehr Essen und weniger Prügel, als er vom Gutsherrn erhielt, und mindert die Hörigkeit, da es „eine edle Sache sei, wenn die Untertanen statt der Leibeigenschaft sich der *Freiheit* rühmen, das ihrige desto besser genießen, ihr Gewerbe und Wesen mit um so mehr Begierde und Eifer als ihr *eigenes* treiben". So spricht bei ihm schon der *Individualismus* der Aufklärung. Statt der Bindung, Sammlung, Umfassung des Barock, ging ihre Staatskunst vielmehr auf *Verselbständigung*, *Gliederung*, *Einteilung*. Friedrich Wilhelm I. sonderte den Staat in Bezirke, denen er einzelne Regimenter zur Ergänzung ihrer Bestände zuwies und gliederte auch die Behörden nach Bezirken und Kreisen und schied auch die Steuerstufen. Ebenso teilte Katharina II. Rußland in Gouvernements und Kreise, und die Revolution gliederte Frankreich in Departements, Arrondissements, Cantons. Man muß nicht glauben, daß nur das Bedürfnis auf diese Einteilungen führte — solches Bedürfnis hätte ja auch im vorigen Jahrhundert bestanden. Aber die Aufklärung ist nicht nur praktischer gestimmt, sie drängt nun einmal auf *Differenzierung*; sie tuts auch in der Theorie, nicht nur in der Wissenschaft, auch in der politischen Phantasie. Die sozialen Utopien dieses Jahrhunderts sind gar eifrig dabei, das Land einzuteilen, erst in Provinzen, dann in Städte, diese in Quartiere und diese wieder in Häuser mit einer bestimmten Zahl von Familien. Man wird vielleicht meinen, die Einteilung diene leichterer Beherrschung, damit der Zentralisation; aber sie erfolgt gerade umgekehrt zum bewußten Zweck der *Dezentralisation*, gerade

im Gegensatz zum Barokabsolutismus. Morelly gibt den Städten je einen Sénat particulier und weiter Conseils particuliers und will die Autorität verteilen zu dem Zweck de prévenir toute domination tyrannique. Helvetius will Frankreich in einen Föderativstaat von 30 möglichst gleich großen Republiken verwandeln, die sich gegenseitig ihre Rechte sichern, um keinen zentralistischen Despotismus aufkommen zu lassen. Und ähnlich drängen auch die „Republik der Philosophen" sowie Mably, Mesliers und andere Utopisten damals auf Dezentralisation. Die französische Regulierung ist hier von der *Einheit* auf die *Vielheit* und Bestimmtheit umgeschlagen, so daß die Zahl der Häuser im Quartier, der Familien im Haus bestimmt und z. B. von Helvetius die Städtegröße *beschränkt* wird, ganz im Gegensatz zum Barock. Die kleinen griechischen Stadtrepubliken schweben den Reformern als Muster vor. Auch die französische Revolution suchte zeitweilig eine Gliederung in halb selbständige Republiken und zerschlug ja im *Einteilungseifer* die großen Gebiete in die Vielheit der Departements und zerriß dabei vielfach schematisch die historischen Kontinuitäten. Aber dieser Säkulargeist hat ja gewaltsamer noch seinen Scheidungseifer gegenüber geschichtlichen Ganzheiten durch die dreimalige *Teilung*, ja äußere Auflösung des allerdings damals schon innerlich aufgelösten *Polenreichs* erwiesen, ja schon durch „die berühmten (spanischen) Teilungsverträge dieses Jahrhunderts", von denen Rousset dessen neues politisches Leitprinzip datiert, und mühte man sich nicht auch sieben Jahre lang, Preußen zu „zergliedern" (S. 596)?

8. DAS PROBLEM FRIEDRICHS

Doch der *große Friedrich* widerstand, groß gerade im *Widerstand*, im größten längsten Defensivkrieg, entgegen dem offensiven, expansiven, ins Uebermaß schwellenden Barock, groß gerade in der Abwehr dreifacher Uebermacht, ein David gegen die Goliaths, ein Odysseus gegen Kyklopen, ein echter *Ueberwinder des Barock*. Groß, weil er durch die Tat bewies, daß auch die kleine Macht, aus dürftigem Boden erwachsen, mit bescheidenen Mitteln Großes leisten und erringen kann. Und er selber, an dem äußerlich nichts groß war, als das blitzende Auge, sticht weit ab von den eisenklirrenden Machtherrschern und prunkenden Allongeperrücken des Barock. Das Prachtbett in seinem Schloß läßt er stehen und schläft daneben im Feldbett. Spartanisch nüchtern und *genügsam* wie sein Vater, nur zugleich durchgeistigt in stoischem Bewußtsein, mit dem Verbrauch von $2/3$ Millionen jährlich den Hofhalt eher eines Grandseigneurs als eines absoluten Königs führend, wäre er *am liebsten* ein *Privatmann* gewesen, der seinen künstlerischen und wissenschaftlichen Neigungen lebte, wie er seine Flöte spielte, seine Sonaten komponierte, seine Oden dichtete, seine 30 Bände schrieb und sie schrieb zum Unterschied von dem oft mit ihm verglichenen Cäsar nicht zum bloßen Zeitvertreib und zur Erinnerung, sondern aus innerem reflexiven und literarischen Trieb, — und bei alledem war derselbe Mann zugleich der größte Feldherr und Staatsmann seines Jahrhunderts. Diese Hand, die Szepter und Degen so gut zu handhaben wußte wie Feder und Flöte, wo hat sie ihresgleichen? Wieder einmal offenbart sich die *Größe* als anscheinender *Widerspruch*, als Syn-

these von Gegensätzen, auch von Zeitstilen. Friedrich hatte den ganzen Ordnungssinn und die volle Herrscherkraft des Barock geerbt, aber zugleich den Geist seines Jahrhunderts in sich aufgenommen, den er verkörperte wie keiner, da in ihm die *Aufklärung selber auf dem Throne* saß. Dieser Erbe des Soldatenkönigs nannte sich schon als Jüngling Fréderic le philosophe, und dieser Verehrer Bachs und Voltaires gab zugleich durch seine Taten nach Goethes Wort „der deutschen Poesie den ersten und eigentlichen Lebensgehalt" und gab Kant Anlaß, nicht nur ihm sein astronomisches Hauptwerk zu widmen, sondern die Aufklärung überhaupt das Zeitalter Friedrichs zu nennen.

Aber gehört er nicht doch noch ganz ins Zeitalter des aufsteigenden *Absolutismus*, den er so klassisch verkörperte und dessen Expansionstrieb er prinzipiell anerkennt? „Die Passionen der monarchischen Staaten sind den Prinzipien der Freiheit entgegengesetzt; denn die Leidenschaften der Fürsten haben keinen andern Zügel als die Grenze ihrer Macht", und der Vergrößerungsdrang sei jedem Staat „so eingewurzelt wie der Universaldespotismus dem Vatikan". So hat Friedrich den hierarchischen, imperialistischen Geist der Restauration, die machtpolitische Leidenschaft des Barock als gegeben vor sich. Aber hat er sie nicht vielmehr schon hinter sich als Folie? Er ist ja wenigstens kein hierarchischer Dogmatiker, sondern gerade ein aufklärerischer Verfechter der Toleranz, und er ist auch kein Imperialist mehr, sondern gerade der größte Verfechter des *Partikularstaates*, eher ein Zerstörer des „Reichs", der für die „germanischen Freiheiten" an eine dauernde Interessengemeinschaft Preußens mit Frankreich gegen den Kaiser glaubt und der mit andern damals (vgl. S. 586) den gesunden Zustand Europas in einem Gleichgewicht der Mächte sucht. Und mehr: Er ist sich bewußt, auch politisch in einem Zeitalter *ethischer Aufklärung* zu leben: „Man unterwirft heute alles der Gerechtigkeit und verabscheut die kriegerische Kraft und Fähigkeit der Eroberer, wenn sie dem menschlichen Geschlecht Unglück bringt". Er fühlt sogar etwas vom erwachenden Bürgergeist: „Der einzige Gesichtspunkt, von dem ein Bürger die Handlungen der Politiker beurteilen darf, ist der nach ihrer Bedeutung für das Wohl der Menschheit, das in öffentlicher Sicherheit, Freiheit und Friede besteht. Wenn ich von diesem Grundsatz ausgehe, berühren mich die Worte von Macht, Größe und Gewalt nicht mehr." Ja, damals, als St. Pierre beim Abschluß des spanischen Erbfolgekriegs schon als erster den Pazifismus verkündet hatte, als Rousset gegen das Vorurteil kämpfte, daß ein Politiker kein anständiger Mensch sein könne, schreibt Friedrich kurz vor seiner Thronbesteigung gegen die absolutistische Machtpolitik, schreibt er seine Schrift gegen *Macchiavell*, um zu zeigen, daß wahres politisches Interesse „mit der Tugend harmoniere", und er schreibt in dem Bewußtsein, daß „Eroberungen ein Volk nicht glücklicher machen" Kaum aber saß er auf dem Thron, so zeigt er sich selber als ein Eroberer, ein Machtpolitiker und Staatsvergrößerer, ja, er bricht einen Vertrag nach dem Rezept des von ihm so hart bekämpften Macchiavell. Hat ihn das Szepter in seiner Hand so berauscht oder so rasch bekehrt? Doch er hat schon als Kronprinz vor dem Antimacchiavell an eine Abrundung des zerstückten preußischen Landes

gedacht; zudem hat man längst beobachtet, daß er in jener Kampfschrift den Namen Macchiavells immer seltener nennt, und Meinecke hat jetzt „fast den Eindruck", daß Macchiavells Interessenpolitik Friedrich im Verlauf der Schrift wieder stärker in ihren Bann zog. Schließlich muß er im politischen Testament 1752 einmal resigniert zugeben, daß Macchiavell recht hat. So war der ethische Ansturm gegen ihn nur eine kurze Episode, ein jugendlicher Rausch, den der nüchterne, reifere, erfahrenere Staatsmann später von sich abgetan?

Nein, das Ethos des *Antimacchiavell* lebte wirklich in Friedrich als Aufklärer; andererseits war es auch gerade Aufklärung, daß er sich später der Interessenpolitik bewußt wird und für sich und seine Zeit sie bekennt, daß er, der sich „geborener Feind der Lüge" nennt, mit dem Zug der Zeit zu offenem Bekenntnis die im Barock beliebten scheinheiligen „Bemäntelungen" der Politik (vgl. S. 354f. 398) abwirft. Wie schon die erwachende Aufklärung darauf versessen ist, Masken herunterzureißen, zeigt ja Mandevilles Schrift über den politischen Nutzen der Privatlaster, die einen ähnlichen antimoralischen Stachel aufreizte wie zwei Jahrhunderte früher Macchiavells Principe. Und durfte man nicht auch sonst schon das 16. Jahrhundert dem 18. (zumal im Beginn) als „Frühaufklärung" verwandt finden? Friedrich gesteht offen zu, daß es sehr schwer sei, in den Wirbelwind Europas gerissen, rein und anständig zu bleiben, und daß man die Leiden des Kriegs nur zu heilen vermöge, wenn man die zwei Ungeheuer dieser Welt, den Ehrgeiz und das Interesse bannen könne. „In Anbetracht der Verderbnis des Jahrhunderts" habe man nur die Wahl, zu düpieren oder düpiert zu werden, so daß Verträge zu Eiden des Betrugs werden. Das sind wahrlich pessimistische Töne aus der Stimmung des Erzrealisten Macchiavell, wie sie der Menschenverächter Friedrich gleich seinem einstigen Freunde Voltaire öfter anklingen läßt. Aber er ist nun doch zugleich als Aufklärer ein Optimist und Idealist, der auf eine bessere Zukunft hofft und glaubt, daß „in unsern Zeiten die Unwissenheit mehr Fehler begehe als die Bosheit". Wer ist nun der eigentliche Friedrich: der machtpolitische Realist und immoralistische Pessimist oder der ethische Idealist und rationale Optimist? Meinecke hat in seinem Werk über Staatsräson aus den genannten und noch viel reichlicheren Daten und Zitaten lichtvoll dieses Problem aufgerollt und ergreifend die Krisis gespannt im inneren Gegensatz zwischen der Macht des Interesses und der Kraft der Idee, zwischen Friedrichs machtpolitischem Handeln und seinem humanen Denken, kurz zwischen *Macchiavell* und *Antimacchiavell*, die beide in ihm wohnen und ringen und sich gegenseitig besiegen; denn er bekämpfe in Macchiavell ein „dämonisches Zerrbild seiner selbst" und schreibe so den Antimacchiavell als ein „Zwiegespräch mit sich selbst". Darin allerdings erscheint er nun erst recht als Aufklärer; denn in diesem stark disputierenden Jahrhundert werden wir Rationalismus und Irrationalismus, Optimismus und Pessimismus, Moralismus und Immoralismus beständig nebeneinander und gegeneinander auftreten sehen, wie sie etwa in Shaftesbury und Mandeville, in Helvetius und Rousseau, in stoischen und epikureischen Geistern der Aufklärung stritten, wie sie auch schon stritten in der ebenso debattenreichen Frühaufklärung des 16. Jahrhunderts. Auch einem

Macchiavell trat damals schon mancher Antimacchiavell entgegen (wie Gentillet und Bodin), während er auch umgekehrt im 18. Jahrhundert wieder Verteidiger fand wie den Leipziger Professor J. Fr. Christ, der Macchiavell als Monarchomachen und Vorkämpfer politischer Freiheit rechtfertigt. Doch Friedrich erhob sich über sein Jahrhundert, indem er dessen *Gegensätze* wie Macchiavell und Antimacchiavell in die *eigene* Brust nahm. Aber war er nicht auch darin wieder ein Mann der Aufklärung, die von P. Bayle bis zu Jakobi und Goethe, der Tasso und Antonio in sich trug, den Typus der Zweiseelennaturen aufspaltete? Und zeigt sich nicht auch hier wieder das 16. Jahrhundert als Frühaufklärung, wenn da so manche Geister von Pomponatius und Agrippa bis Montaigne und Charron von innerem Zweifel zerrissen waren? Ja, scheint damals nicht schon Macchiavell selber zwiespältig als republikanischer Freiheitsverfechter in den discorsi und als absolutistischer Gewaltverfechter im principe?

Es waren nun einmal Zeitalter der *Lösung*, der *Scheidung* bis in die Menschenseele hinein. Wohl traf Friedrich wie Montesquieu und die ganze auf den Menschen eingestellte Aufklärung wieder mit Macchiavell in dem unhistorischen Glauben zusammen, daß der Menschengeist in allen Zeiten und Ländern derselbe sei und nur im Maß der Leidenschaften wechsle. Doch eben hier verstand Macchiavell zu scheiden zumal zwischen menschlich normalen und tierisch abnormen Zeiten, und Friedrich verstand noch prinzipieller zu *scheiden*; denn die Scheidung ward ihm wie der ganzen Aufklärung zur Weltauffassung. Im Gegensatz zur Einheitsbindung der Welt im Barock, zum Glauben an die rational faßbare Konstanz der allgemeinen Ordnung, wie sie das 17. Jahrhundert von Bacon bis Bossuet festhielt, lehrt der Verfasser des Antimacchiavell wieder parallel der Hochrenaissance (vgl. S. 321. 326 f.): „Alles variiert im Universum; die Fruchtbarkeit der Natur gefällt sich darin, sich durch Schöpfungen zu offenbaren, die innerhalb derselben Art doch ganz verschieden voneinander sind" (vgl. dagegen den Barockdenker Bacon oben S. 449, der solche Varietäten als bloße Naturspiele verächtlich beiseite schiebt). Das sehe man nicht nur bei Pflanzen, Tieren, Landschaften usw., sondern diese Operation der Natur erstrecke sich bis auf die Temperamente der Reiche und Monarchien. Deshalb, schließt Friedrich, könne es keine allgemeinen Regeln der Politik geben. Und doch will er möglichst alles kennen, beurteilen, berechnen. Aber der Rationalismus des 17. Jahrhunderts kreuzt sich bei ihm schon mit dem Skeptizismus der Aufklärung. Manches passe ins System, manches „ajustiert" man ihm, und die eherne Konstanz und Kausalität (eben des Barock) scheinen ihm falsche Prinzipien, und manche Enttäuschung belehrte ihn darüber, daß „der Politiker nicht in der Zukunft lesen könne", da ihm der Zufall entgehe; denn Friedrich glaubt an Fortuna und Fatum — wie Macchiavell, und heißt ihnen doch in heroischer vertu widerstehen — wie Macchiavell

Er durchbricht den Zweifel und die allgemeinen Bedenken, wenn der ***Augenblick*** zum Handeln zwingt, man kann sagen durch den *καιρός*. Es ist ja auch der zeitlich lösende Geist der Aufklärung, dem der einzelne Augenblick „**fruchtbar**" wird (s. unten), allerdings auch gefährlich, wenn er nur zu einer Politik der

Laune und Willkür führt, nach den bloß momentanen Interessen, von denen Friedrich scharf die dauernden und wesentlichen abhebt. Denn er weiß immer wieder zu *scheiden*, wie es auch Meinecke betont und belegt, und er treibt den säkularen Differenzierungstrieb praktisch zur Höhe. Er scheidet weiter die Politik der Großstaaten und die der Kleinstaaten; er scheidet von den Monarchien die Republiken, die dieser selbstbewußte König doch moralisch achtet und deren friedliches Glück in der Schweiz er, wie gesagt, anerkennt, wie er auch den Freiheitskampf Amerikas gegen das englische Königreich begrüßt. Er scheidet den merkantil gerichteten englischen Staatstypus von dem auf Prestige bedachten französischen; er scheidet ferner die Staaten nach ihren Machtstufen, er verfolgt die Interessen der verschiedenen Staaten oder Fürsten und die verschiedenen Gesichtspunkte im Wechsel ihrer Politik. Er scheidet die Anforderungen der Außen- und der Innenpolitik, für die der Fürst verschiedene Naturen als tauglich wählen solle, für die innere Verwaltung die anständigen, für die in Intriguen und Korruption eintauchende äußere Politik die lebhaften, feurigen. Er scheidet sogar die Ethik des Privatmanns und die des Herrschers und scheidet schließlich in sich selbst den Philosophen vom Fürsten und spricht die Hoffnung aus, daß auch die Nachwelt in ihm den anständigen Menschen vom Politiker unterscheide. So fällt er nun wirklich geistig auseinander und bleibt in der Krisis des kritischen Aufklärers hängen?

Nein, er sondert zwar und läßt Verschiedenes gelten, aber er bleibt keine problematische Natur und kein Skeptiker. Er *erhebt sich* über die Spannung als ein Geist höchster Bestimmtheit. Der Augenblick ruft, und er wählt und *entscheidet*; doch nicht blind einseitig, sondern schlägt eher in der Mitte durch zum maßvollen *Ausgleich von Gegensätzen*. Er ist nun einmal kein Republikaner, aber auch kein Imperialist im Sinne des Barock. Ihm liegt „an der Reputation mehr als an der Macht". Doch er lehnt auch die vorwiegende Prestigepolitik Frankreichs ebenso ab wie die materielle Expansion Englands in den Kolonien, die schließlich doch von ihm abfallen, und dem sparsamen preußischen Staatshaushalter graut vor der englischen Schuldenlast. Es fehlt ihm wohl am Blick auf lange und weite Sicht, auf Uebersee, auf ferne Zukunft und neue Möglichkeiten der Entwicklung; er ist wie eben der Geist der Aufklärung überhaupt, *scharfsichtiger* für den *nahen* vertrauteren Kreis. Aber er handelt doch auch nicht kurzsichtig; er entscheidet sich mit der Zeitrichtung aus dem Moment, und trägt dabei doch darüber hinaus den dauernden, wesentlichen Staatsinteressen Rechnung und mißbilligt die launische Momentpolitik mancher Mächte. Er will den Partikularstaat, aber *verachtet* die im 18. Jahrhundert so zahlreichen *Kleinstaaten* und ihre unzuverlässige Politik und erhebt sich hier wie über seine Zeit auch über Macchiavell, dessen politische Unmoral ihm aus dem wirren Getriebe des auch innerpolitisch so unsicheren Kleinfürstentums der Renaissance zu stammen scheint. Er ist sich doch des Fortschritts seitdem bewußt. Aber kam dieser Fortschritt nicht gerade durch das dazwischenliegende 17. Jahrhundert, das mit der staatlichen Macht, wie wieder Meinecke betont, zumal mit der Militärmonarchie staatliche Sicherheit bot und darin die Unterlage zur friedlichen

Toleranz und zum optimistischen Behagen der Aufklärung. Es zeigt sich eben wieder die dem *Genie* eigene *coincidentia oppositorum* darin, wie der Aufklärer Friedrich in aller politischen Zerspaltenheit des 18. Jahrhunderts vom 17. den Sinn für Macht, Struktur und ordnende Kraft des Staates geerbt und bewahrt, und bewußt weiter gepflegt hat in einer konstanten, großzügigen Politik, nur wieder nicht in einer uferlos expansiven im Stil des Barockimperialismus. Nein, mit jener für sein Jahrhundert so bezeichnenden Schätzung des *Kleinen* und Nahen aus zurückhaltender Eigenbeziehung scheint ihm „ein Dorf an der Grenze mehr wert als ein Fürstentum 60 Meilen davon" — und man fand, daß auch die österreichische Politik dieses Jahrhunderts einen ähnlichen Grundsatz formuliert und bewährt hat. Aber Friedrich hat darum doch erobernd ausgegriffen und ist nichts weniger als ein Pazifist; er rechtfertigt sogar den Offensivkrieg. aber als *Präventivkrieg* gegen drohendes imperialistisches Uebermaß, gegen eine Universalmacht, im Interesse des europäischen Gleichgewichts. Er war eben doch kein Alexander oder Napoleon, und seine größte Leistung bleibt ein durchgehaltener Defensivkrieg. Einen Eroberungskrieg läßt er gelten nur als einen legitimen, gerechten, aus Notwendigkeit gleich einer chirurgischen Operation.

So will er auch den Vertragsbruch nur in Notwehr als Ausnahme zulassen, nur aus zwingendem Staatsinteresse. Dabei ist er sich des tragischen *Konflikts zwischen Moral und Politik* bewußt; aber er sucht eben auch das politische Interesse moralisch zu rechtfertigen und den Konflikt weniger als solchen von Pflicht und Interesse wie als Konflikt der Pflichten auszuspannen. Ein Privatmann müsse sein Wort unter allen Umständen halten; denn die Ehre stehe über dem Interesse; ein Fürst aber verpflichte nicht sich allein, und bei der Wahl, ob er sein Wort oder sein Volk preisgeben solle, muß er seine Person dem Wohl seiner Untertanen, dem Heil des Staats opfern, dessen Interesse zu wahren eine unverletzliche Regel des Herrschers bleibe. Solche Regel zwar verkündete schon das Barock (vgl. S. 350f.), doch noch ohne solchen inneren Konflikt, weil ihm die Privatehre des Individuums gegenüber dem Staatsinteresse noch wenig galt. Erst der Individualismus der Aufklärung spannte hier den Konflikt — wenigstens im Geist eines Friedrich, weil in ihm mit dem *Individuum* auch der *Staat* lebte. Für das Barockdenken eines Hobbes oder Bossuet ward der Staat eins mit dem Herrscher; die Aufklärung aber löste das Individuum vom Staat und stellte es ihm kühl, ja kritisch gegenüber. Doch im großen Friedrich wirkte nicht bloß diese Lösung seiner Zeit, sondern zugleich überzeitlich die Bindung an den Staat, als dessen „ersten Diener" er sich fühlte und bekannte. Schon im Antimacchiavell nannte er den Fürsten den ersten Diener seiner Völker, (nach Meinecke) vielleicht an ähnliche Worte schon bei Fénelon und Bayle anknüpfend; denn schon an der Jahrhundertwende beginnt eben der absolutistische Machtstaat sich in den patriarchalischen *Wohlfahrtsstaat* zu vermenschlichen. Und Friedrich selbst steuert mit vollen Segeln und klarem Blick in diesen neuen Staatstypus der Aufklärung. Er macht es sich zum Grundsatz, das „Wohl" der Untertanen zu fördern, ihre Sitten zu „kultivieren", ihre Köpfe aufzuklären; denn der Herrscher solle sein Volk „beglücken". Er war gewiß ein absoluter Monarch wie nur irgend-

einer im Barock; aber er ist bereits *innerlich über den Absolutismus hinausgewachsen*. Er fühlt sich weniger als Herr wie als Erzieher seines unmündigen Volks — eben im Jahrhundert der Erziehung, das Menschen bildete. Und Friedrich war stolz darauf, daß er schon ein *Mensch* gewesen, bevor er König ward. Und als König hat er theoretisch bereits dem Volk das Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung zuerkannt, die Gebundenheit der Stadtgemeinde und die Hörigkeit der Bauern beklagt und sie auch praktisch gemildert. Ja, er will sich bei jeder Verfügung fragen, wie Bauer und Bürger darüber urteilen, und fordert und sucht Ehrlichkeit zwischen Fürst und Volk — entgegen den simulacra des Barock (vgl. S. 398). Er war eben doch nicht nur in Worten, auch in Taten ein *echter Aufklärer*, der in einer seiner ersten Verfügungen die im 17. Jahrhundert so scharf gespannte Folter abschaffte, der die Kritik freigab und ein Pamphlet gegen ihn selbst nur zu bequemerem Lesen „niedriger hängen" ließ, der die Zensur aufhob oder später wenigstens beschränkte, sozusagen aus Geschmacksgründen (denn „Gazetten dürfen nicht geniert sein, wenn sie interessant sein sollen"), der vor allem die Freiheit religiöser Ansichten verordnete: „Die Religionen müssen alle toleriert werden", und der Staat muß darauf sehen, daß „keine der anderen Abbruch tue; denn hier muß ein *jeder nach seiner Façon* selig werden". Solche ausgesprochene religiöse Toleranz steht in krassem Gegensatz zu aller erzwungenen Glaubenseinheit des Barock und zu seinem Staatskirchentum und ist doch zugleich selber durch das staatliche Interesse empfohlen; denn Friedrich fürchtet Parteiung und Auswanderung, Verfolgung der Untertanen, wenn er sich für die eine oder andere Religion entschiede. Er will die Freiheit, aber zugleich mit der staatlichen Ordnung, und als Kreuzung von *Ordnung* und *Freiheit* will er das *Recht*, das er zugleich als Verbesserer des Rechtsganges preußischer Justiz im humaneren Gesetzbuch des „preußischen Landrechts" reformierend festlegt und das er die Richter auch ohne die Rücksicht auf königliche Befehle vertreten heißt, wie er sich geradezu auf Kosten des Absolutismus über die Aeußerung freut: il y a des juges à Berlin. Wie die Kritik ließ er auch das Recht gegen sich selber walten. Mehr wollte auch ein Montesquieu nicht vom Absolutismus abfordern, der im Barock gerade den Herrscher mit Macht, Staat und Recht einsgesetzt hatte.

Kein Zweifel, Friedrich strebt schon aus dem Machtstaat in den *Rechtsstaat* aus dem bloßen Staatsrecht ins Menschenrecht, aus der Politik in die Moral, die der Individualismus der Aufklärung wesentlich in der *Humanität* als Freiheitsrecht des Menschen suchte. Nicht nur der Antimacchiavell atmete den Moralismus der Aufklärung; noch 1768 fordert Friedrich vom Politiker sich so wenig wie möglich von der Rechtschaffenheit zu entfernen. Er weiß, daß Gerechtigkeit nur in der Innenpolitik zu erreichen ist, die eben das 18. Jahrhundert gegenüber dem 17. stärker vordrängt (vgl. S. 356): aber auch die Außenpolitik, die ihm notwendig auch ins Unmoralische streift, sucht er möglichst moralisch zu rechtfertigen und zu mäßigen. Er sucht das „friedliche Glück seiner Völker", aber er braucht auch den Krieg für „Macht und Ruhm des Staates". So scheint sich endlich ein moralischer Kampf zwischen Macht und Humanität, zwischen Etatismus

und Individualismus aufzutun, zwischen Barock und Aufklärung. Aber es ist doch schon eher Aufklärung, daß der Kampf auf *moralischem* Gebiet stattfindet und vor allem, daß es ein *innerer* Kampf ist im Individuum selbst. Es ist in Wahrheit ein *Kampf zwischen dem Menschen und dem Fürsten*, den Friedrich am deutlichsten beim Vertragsbruch in seiner Brust auskämpft. Und der Fürst siegt, weil er sich an den Staat gebunden fühlt, nicht weil wie im Barock der Staat befiehlt. Friedrich fragt ja nicht, was der Staat, sondern was der *Fürst* tun soll. Erst dadurch wird die Frage zu einer moralischen, erst dadurch entsteht der Konflikt der *Pflichten*; denn zwischen den Staaten waltet nur der Machtkampf, und nicht der Staat hat da Moral, sondern der Fürst in seinem Verhältnis zum Staat. Hier gilt die Pflicht als *innere Gebundenheit*. Hier ist Friedrich ein *Stoiker* nach seinem herrscherlichen Vorbild Mark Aurel. Er ists nicht ohne Kampf; denn in ihm wohnt auch ein *Epikureer*, und er erklärt mit dem Individualismus der Aufklärung die Tugend aus wohlverstandenem Interesse und Selbstliebe. Aber auch die Stoa ist stark in der Aufklärung (s. unten) und zeigte sich selber individualistisch und zumal subjektivistisch. In Friedrich wohnen eben beide Zeitrichtungen, und er scheidet wieder: Epikur lehre für das Glück, die Stoa für Leid und Kampf. Und Friedrich selber hat viel gelitten und viel gekämpft, und im inneren Kampf siegte die Stoa über Epikur, siegte die Pflicht über den Egoismus und den Genuß des Rokoko, den Friedrich als Kronprinz gekostet und dem er sich als König entzog.

Aber in der Pflicht siegte nicht nur die Stoa, siegte auch der Sohn des „Soldatenkönigs“, siegte der *Preuße* der *Pietistenzeit* über den Voltairefreund. Denn hi erwenn irgendwo war dieser Aufklärer im Hintergrund gläubig, empfand er früh schon und verficht er noch im Disput mit Voltaire eine höhere Abhängigkeit des Menschen und fühlte er seinen fürstlichen Beruf im Sinne Luthers als eine Berufung. 1761 schreibt er an Pitt: er lasse sich leiten einerseits von der Ehre, andererseits von dem Interesse des Staats, den der Himmel ihm zur Leitung anvertraut habe. Aber wenn nun Ehre und Staatsinteresse stritten, dann siegte dieses in ihm über die Ehre — auch als Ehrensache. 1757 verbot er ihn, wenn er gefangen würde, auch gegen das geringste Staatsopfer loszukaufen, und zwei Jahre später hat ein anderer großer Aufklärer, Lessing, im „Philotas“ solche freiwillige Selbstaufopferung für den Staat verklärt. Darin lag eben nicht mehr eine blinde Unterwerfung unter den Staat wie im Barock, es ist eher ein *Staatsrittertum*, das Friedrich verwirklicht. Er fühlt den Staat nicht heteronom, nicht über sich als fremde Macht, sondern in sich, und er regiert nicht nach Tradition, Statut, Gesetz, Konvention, auch nicht nach fremdem Rat und Ersatz in bloßer Repräsentation (vgl. zum Barock S. 353 ff.), sondern er regiert *aus sich selbst*. Das ist der Selbständigkeitsdrang der Aufklärung, in der nun zuhöchst in Friedrich der *Absolutismus selber zum Individualismus* ward. Meinecke weist fein darauf hin, wie „das fürstliche Individuum in ihm merkwürdig und rasch das fürstliche Milieu in ihm absorbierte“. „Ganz frei“ von spezifisch dynastischer Empfindung und Staatsauffassung, vom feierlichen Gottesgnadentum, vom monarchischen Solidaritätsgefühl mit andern Fürsten, spottend über die „Prinzen

von Geblüt" *löst* er sich *von allem Pathos des Barock*, heißt er einen Fürsten ohne höfische Vorurteile so zu erziehen, daß er „sein Glück durch sich selbst machen könne", sieht er in der Ueberlassung der Geschäfte an Minister den Hauptgrund für die Ausartung des Absolutismus. Und er hat ja selber zeitlebens das Prinzip befolgt: gouverner par lui même, hat auch an Maria Theresia nichts Besseres zu rühmen gewußt als: elle fait tout par elle même, auf Peter d. Gr. als Beispiel gewiesen, wie eine Herrscherpersönlichkeit ein Land aus der Wildheit zum Großstaat emporheben kann, und er hat für England und Frankreich eine Wiedererhebung durch *große Männer* möglich gefunden, auch in Oesterreich, das durch den Tod Prinz Eugens gesunken, noch einen Machtapparat geachtet, „nützlich für die großen Männer, die davon Gebrauch zu machen verstehen" — denn „die Staaten sind nur das, was die Menschen, die sie regieren, aus ihnen machen". Kann man den Absolutismus weiter zum Individualismus treiben? Der Staat ist da für Friedrich nicht eine äußere Macht wie dem Barock, nicht wie dem 19. Jahrhundert eine organisierte Nation, eine Einheit mit dem Volk, — das ihm ja selber noch keine Einheit war, sondern eine Aufgabe, ein Beruf, eine Pflicht für den Fürsten als Sorge für „seine Völker". Nie war der *Staat* mehr zum *Individuum* geworden, mit dem er stieg und mit dem er sank.

Doch eben zum Individuum konnte er nur werden durch Aufklärung, durch Vergeistigung, nach Platons Programm im königlichen Philosophen. Er wars, aber wie Perikles bei Thukydides von den Attikern rühmt: φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. Die ganze *Geistigkeit seines Jahrhunderts* trug Friedrich in sich, aber ohne dessen Löslichkeit und Weichlichkeit. Den großen Krieg führt er gegen „drei Unterröcke", gegen die Kaiserinnen Maria Theresia und Elisabeth und gegen die Pompadour, und im Jahrhundert der Frauenherrschaft tritt er unter all den Herrinnen auf dem Thron, im Boudoir und Salon, unter all den Mätressen, Günstlingen und Zärtlingen, all den Schöngeistern und Literaten, all den Klüglern und Schwärmern als der *einzige Mann* hervor. Selber ein Schöngeist und Kritiker ist er zugleich ein Wille, der als jugendlicher Kriegsheld zum „Rendezvous des Ruhmes" eilt, und doch kein unendlich ausschweifender, wie Descartes im Barock den Willen schildert, nein, ein scharf bestimmender und bestimmter, markant in jedem Wort und jeder Tat, der deutlichste Mensch der auf Deutlichkeit und Bestimmtheit erpichten Aufklärung, der am *schärfsten geprägte Kopf* seines plastischen Zeitalters und darum der *Held* seines Jahrhunderts, das nur an die *Persönlichkeit*, an den Menschen glaubte. Lessing und Kant, Herder und Goethe und selbst der Tyrannenfeind Schubert stehen zu ihm in Bewunderung, und wenigstens in seiner Frühzeit begrüßt ihn auch Klopstock: „Heil Friedrich, Heil dir, Held und Mann im eisernen Gefild." Nicht als der ausgreifende Herrscher und Eroberer stand er so wirkungsvoll vor seiner Zeit, sondern als der ritterliche Held, der sich und seinen Staat gegen eine Welt von Feinden wahrt. Im Schatten Friedrichs steht der ritterliche Major Tellheim, den Lessing vorführt, wie Goethe sich erwärmt für den als Hausfeind einquartierten ritterlichen Königsleutnant Graf Thorane. Ueberhaupt der Offizier, den Friedrich d. Gr. und schon Prinz Eugen für den Wert eines Heeres entscheidend finden, galt damals



fast mehr als Feldherr und Heer, wie jener gefeierte „tapfere La Tour d'Auvergne“, der sich lieber der „beste Offizier“ und „erste Grenadier“ Frankreichs nennen ließ und hohe Beförderung und Amtswürden ablehnte.

9. DER ARISTOKRATISCHE INDIVIDUALISMUS

Das Individuum galt mehr als die Masse. Stehen wir doch in einem Jahrhundert, das in Prinz Eugen den edlen Ritter besingt, sich schon am wagemutigen Trotzkopf Karl XII. wie an August dem Starken freut, dem alten Dessauer wie den kühnen Reiterführern Seydlitz und Ziethen zujubelt und kühne Draufgänger, Empörer, Befreier auftreibt, einen Patkul, Mazeppa, Kosziusko so gut wie einen Washington und Lafayette und schließlich dem kleinen Militärjunker Bonaparte den Staat zu Füßen legt und die Weltbahn öffnet. Nein, es ist nicht so sehr das Jahrhundert der Macht, der Herrschaft als das der *Helden*, nicht das der Könige, es ist vielmehr wie schon in früheren lösenden Jahrhunderten, im 12. und noch im 16. das *Rittertum*, dessen Geist jetzt erneuert wird, wie es die Literatur schon wiederspiegelt. Herder erneuert das Bild eines Hutten, Goethe das eines Goetz, Wieland blickt auf Ariosts Roland, auf Don Quixote und sonst auf die Ritterzeiten zurück. Auch die Minnesänger werden wieder in helles Licht gesetzt durch Gleim, Bürger, Moeser, Voß, Hölty, Bodmer und Goethe. Ja, der Adel selber holt die alte Laute herauf. Graf Tresson gibt Ritterromane heraus, die gräflichen Brüder Stollberg, von denen der eine das Lied eines schwäbischen Ritters dichtet, treten stark literarisch hervor und mit ihnen Ewald v. Kleist, die Herren v. Cronegk, Brewe, Borck u. a. m. Man halte etwa neben die rein martialischen Feldherrn des dreißigjährigen Krieges den durchgeistigten Kopf Friedrichs, des Philosophen von Sansouci oder schon Prinz Eugens, der nicht gleich jenen mit dem Frieden leer wird, sondern als Staatsmann wirkt, eine berühmte Bibliothek sammelt und sich für die deutsche Aufklärungsliteratur interessiert. Angesichts der dichtenden preußischen Offiziere in Friedrichs d. Gr. Feldzügen kann Scherer wieder ins 12. Jahrhundert zurückschauen auf die Ritterpoesie, die sich an Barbarossas ersten italienischen Feldzügen aufrankt. Graf Törring bietet mit Blumauer und andern wieder ein Ritterdrama, dessen Erneuerung im 18. Jahrhundert O. Brahm spezieller behandelt; kurz, man kann allgemein von einer *literarischen Wiedergeburt des Rittertums* in diesem Jahrhundert sprechen, dem auch der neu aufschwingende Geist des *Adels* in den Lords Shaftesbury und Chesterfield; in Marquis Vauvenargues, Baron Montesquieu, Graf Alfieri, Graf Zinzendorf, zuletzt in Novalis geradezu Lebensideale vorhielt. In den Kreisen, die damals zur Magie eines Cagliostro, de Pasqually, Swedenborg u. a. überhaupt zur Mystik hinstreben, wiegt der Adel vor. Man denke an die Fürstin Gallitzin, Frl. v. Klettenberg, Elise v. d. Recke, vor allem an Zinzendorf und St. Martin, auch an einige Gestalten, die Wieser im „sentimentalen Menschen“ vorführt wie Joh. M. v. Loën und Graf Wolf de Metternich. Und stellt der Adel nicht schon im 14. Jahrhundert Führer der Mystik in Eckhart, Suso u. a? Auch das parallele 16. Jahrhundert führt sich geistig wie politisch stark durch den Adel ein in Gestalten wie Agrippa, Paracelsus, Hutten, Sickingen, Götz u. a.

Das Jahrhundert der Aufklärung hat zumal *sozialpolitisch* den Adel vortreten lassen, bevor es seine Hauptleistung vollendete, die geistige Emanzipation des Bürgertums. Der *lösende, sondernde* Säkularzug ließ erst den Partikularstaat und schließlich das Haus sich verselbständigen, ließ erst den Duodezfürsten sich autonom fühlen, dann den *Adel* sich aufrecken, dessen Rechte noch Montesquieu verficht und dem auch Voltaire in Paris und Genf zugeneigt ist, hierauf den *Bürger* sein Recht fordern, bis mit der Revolution endlich die Volksmasse aufbegehrt. Das höfische Frankreich erzog den Adligen, so daß Lord Chesterfield stets seinen Sohn mahnt, den französischen guten Ton zu lernen; England aber erzog schon den Bürger. Doch auch in England sind damals die beiden Parlamentsparteien eher aristokratisch, nicht nur im Oberhaus, auch im Unterhaus, das von nur 10 000 Bürgern gewählt wird, und diese Parlamentsaristokratie beherrscht nun das Land, zieht die Minister zur Verantwortung und verdunkelt die Königsmacht, die doch im Barock dominierte. Seit der Säkularwende findet man den Adel wieder staatsmächtig, in England schon seit 1689, in Frankreich seit 1715, in Schweden seit 1719. Hier führt nun nach einer Verfassungsänderung, die auch ein unabhängiger Beurteiler wie Rousset als Fortschritt begrüßt, der Adel geradezu das Regiment und läßt König Gustav II. seinen Staatsstreich gegen diese Herrschaft durch eine Verschwörung mit dem Tode büßen. Der Adel stürzt auch in Dänemark den mächtigen Reformer Struensee und setzt der Hofgunst zum Trotz seine Hinrichtung durch. Der Adel erhebt sich in Ungarn, er bedroht beständig die russischen Zaren durch Verschwörungen; er stellt in Polen, wo er ein Zwölftel der Bevölkerung ausmacht, sogar Thronprätendenten, regiert durch den Reichstag und führt da durch Parteizerrüttung, schließlich durch das individualistische Extrem des liberum veto dieses Land der Auflösung zu. Gegen die Autorität der Junker muß sogar Friedrich Wilhelm I. in Preußen ankämpfen, das doch durch seine starke sieghafte Königsmacht aus dem Jahrhundert herauszufallen scheint. Aber auch der Soldatenkönig und nicht minder sein großer Sohn erkennen die Vorrechte des Adels an, schon indem sie ihm die Offiziersstellen vorbehalten.

Scheint solche Scheidung der Stände, an der beide Könige festhalten, nicht dem Säkulargeist der Aufklärung zu widersprechen? Nein, es ist wohl ein befreiendes, aber zugleich ein *scheidendes* Jahrhundert, das an der Differenzierung des Mannigfaltigen, ja am Exklusiven seine Freude hatte. Wieder wie im parallelen 16. Jahrhundert Mutianus, Agrippa, Cardanus fordern jetzt Bolingbroke und Voltaire, selbst Holbach und Lamettrie, daß die Aufklärung dem Pöbel, der auch nach Helvetius wesentlich von niederen Leidenschaften getrieben ist, ferngehalten werde, und selbst Rousseau erklärt: Der Arme braucht keine Erziehung. Goethe noch hat auch in Weimar die Ständevorrechte bis zur lächerlichen Sonderung der Theaterlogen in adlige und bürgerliche erlebt und geachtet. Aber war die vom Barock aufgespannte *Ständescheidung* damals wirklich nur ein fortschrittsfeindliches Ueberbleibsel der Reaktion? Jedes Prinzip kann erstarrend, und jedes kann treibend wirken. Friedrich d. Gr. schätzte die Ständescheidung als eine Art Arbeitsteilung; er sah auf den Rittergütern lieber nur

Adlige, weil er sie für agrarische Leitung geeigneter hielt, während das bürgerliche Kapital der Industrie zugute kommen sollte. Selbst utopistische Freigeister wie Fénelon, Mably, Rétif halten Ständescheidungen und Rangklassen fest und andere damals sogar noch die Sklaverei. Aber mehr! Gerade die Ständescheidung hat *befreiend* gewirkt, nicht etwa nur negativ, indem sie als Schranke zu ihrer Aufhebung reizte, sondern indem sie gerade durch Wertung der höheren Stände diese vorbildlich machte für die niederen und damit erziehlich wirkte; die Aufklärung hat nicht nur den *Adel verbürgerlicht*, sondern auch das *Bürgertum geadelt*. Selbst die Studenten wollen jetzt nicht mehr wie im Barock den Landsknecht spielen, sondern den Kavalier. Der Verfasser des Robinson schreibt über Erziehung des *Gentleman*, und Chr. Thomasius will mit seiner philosophia aulica zum honnête et galant homme ausbilden.

Dann aber ist es eine optische Täuschung, wenn man aus späteren bürgerlichen Zeiten die Adelsgeltung nur als konservatives Bollwerk ansieht, statt sie von der Vergangenheit abzuheben, vom Barockabsolutismus, gegen den an der Säkularwende der Adel geradezu als *Fronde* hervortritt, selber schon der *Persönlichkeit* Bahn brechend und voranschreitend im Drang zur Verselbständigung, der im Freiheitssturm enden mußte. Der *Adel* vollzog die *Aushöhlung des Absolutismus* durch den *Individualismus*. Nicht nur, daß die Favoriten des Hofes, die großen Carrieremacher, ja die großen Abenteurer vom Schlage Cagliostros und Casanovas Adlige sind oder es werden, und daß das Ende dieses Jahrhunderts der Abenteurer den kleinen Junker Bonaparte zum unerhörten Triumph über alle Könige der Erde emporführt, nein, der *Adel* wird überhaupt der nächste *Erbe des Herrschers*, in der sozialen Geltung und Kulturpflege. Die zentrale Machteinheit löst sich in der Adelsherrschaft schon in eine peripherische Vielheit auf, deren Erweiterung der Demokratie entgegentreibt. Die faktische Gleichheit, sagt Taine, ging der rechtlichen voraus; doch muß man sagen, mehr durch Aufstieg von unten als durch Absturz nach unten. Die Bürgerlichen selber streben durch ihre gewonnene ökonomische Macht in den Adelsstand, so daß nach Kowalevsky von 80000 adligen Familien Frankreichs nicht mehr als 1000 sich adligen Ursprungs rühmen können. Nach der Fürstin des Barock übernehmen nun die adligen Herrinnen der Salons die Protektion des Genies, und da mußten die Türen sich auch den Bürgerlichen öffnen. Nach Duclos' Zulassung zur „guten Gesellschaft" heißt es, achtete man dort nicht mehr so auf Stand und Rang, sondern auf Verstand und Gesinnung. Ja, der Adel selber, der sich doch nicht mehr auf äußere Macht und Gewalt stützen konnte, sucht nun auf neuen Wegen *innere Werte*. Der Herzog von St. Simon, der damals auch den Adel zur Herrschaft bringen wollte, zieht sich enttäuscht (wie Montaigne im 16. Jahrhundert) vom Hofleben zurück und ward zum glänzenden Schriftsteller, der die persönlichen Motive im politischen Getriebe aufdeckt. Der junge Adel läßt sich dann durch die Lehren eines Locke und Rousseau bilden, die bezeichnenderweise schon auf ihn, auf private Hofmeistererziehung zugeschnitten sind. Der Adel stellt die Schüler für das Dessauer Philanthropin; er tellt auch verdienstliche Förderer des neuen Schulwesens im Minister von Zed-

litz, in den Herren von Rochow, von Salis-Marschlins u. a. m. Der *Adel liberalisiert sich* nicht nur in England, wo zunächst die Whigs lange die Politik führen. Auch in Frankreich kokettiert der Adel des Rokoko mit demokratischen Idealen, in der Vorliebe für einfaches Hirtenleben, aber er ergreift auch ernsthaft von Montesquieu bis Holbach vielfach die *Führung in der Aufklärung*, und Montesquieu ist in seinen anscheinenden Widersprüchen nur zu verstehen als Verfechter des Adelsgeistes, dem er die Tugend der Mäßigung zuschreibt (s. unten). Der Adel hat in Männern wie Mirabeau und Lafayette auch noch die erste Führung der Revolution und hält sie dabei noch in maßvollen Grenzen; er entflieht im Emigrantentum ihren Extremen oder wehrt sich auch gegen sie, wie die adlige Charlotte Corday Marat erschlägt, und schließlich führt der adlige Bonaparte die Revolution zum Siege, zum Ende und zum Umschlag an der neuen Säkularwende.

10. DER STADTGEIST UND DIE REVOLUTION ALS SÄKULARES FAZIT

So wird der *Adel* gerade damals zum Bannerträger des Jahrhunderts, zum Bahnbrecher der Aufklärung, zum *Schrittmacher des Bürgertums*; denn alle Aufklärung gravitiert nun einmal zum Bürgergeist, und die Erhellung des Lebens geht im Verlauf des Jahrhunderts immer mehr aus der höfischen in die städtische Atmosphäre über. Wie im klassischen Jahrhundert der griechischen Aufklärung, wie im Florenz des 14., im Nürnberg des 16. kommt auch im 18. der *Stadtgeist* zur Blüte. Der damals ja selber *aufgeklärte Absolutismus* schlägt hier die Brücke, indem er neue *Residenzen* gründet, d. h. Städte künstlich anlegt wie Petersburg, Karlsruhe, Ludwigsburg oder auch bestehende mit künstlichen Mitteln erweitert wie Berlin. Doch die preußischen Könige suchen damals weniger die Größe und Pracht der Residenz als die „Wohlfahrt“ der Bürger, die sie materiell wie intellektuell durch Hygiene, Oekonomie, Schulbildung zu heben suchen. Friedrich d. Gr. schenkt den Berlinern den Tiergarten, und Friedrich Wilhelm I. gründet die Charité. Er stärkt den Handwerkerstand, dem er dabei zugunsten der städtischen Zünfte verbietet, auf dem Lande zu wohnen. Er setzt Bürgerausschüsse für das Finanzwesen ein und zieht immer mehr Bürger für das Beamtentum heran; er ernennt Bürgermeister, und Friedrich d. Gr. beklagt sogar noch solche Abhängigkeit der Stadtgemeinden. Die *Hebung des Bürgerstandes* hat *Preußen* gehoben, während gleichzeitig Polen durch das Fehlen dieses Standes noch als rein feudaler Agrarstaat in einem städtisch aufstrebenden Jahrhundert zugrunde ging. Immer mehr sonst im Verlauf des Jahrhunderts *emanzipiert sich* der *Stadtgeist* und beginnt zu räsonnieren und zu disputieren, nicht bloß im Salon, auch in *Cafés*, Tabagien und *Zeitungen*, die alle im Anfang des 18. Jahrhunderts in Aufschwung kommen, so daß Galiani Paris das Café Europas nannte und in Mailand die Aufklärungszeitschrift il caffé gegründet ward. *Kritische* Paradoxie und *Esprit*, die zur Aufklärung stacheln, werden gerade von so eifrigen Cafébesuchern wie Voltaire und Mandeville ausgebildet. Auch die deutsche Aufklärung blüht im wachsenden Stadtleben, nicht nur der Residenz Berlin, sondern auch der reinen Bürgerstädte Hamburg und Leipzig, das nun als Klein-Paris seine Leute bildet. Man höre Kant in der Anthropologie·

„Eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs, in welchem sich die Landeskollegien der Regierung desselben befinden, die eine Universität — und dabei noch die Lage zum Seehandel hat — eine solche Stadt, wie etwa Königsberg, kann schon für einen schicklichen Platz sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden".

Schließlich erwächst die *Republik* wie in der Antike und Renaissance als *Stadtprodukt*, und die Republik kommt als ein *Sieg von Paris* über Versailles, ein Sieg der Hauptstadt über das Land und den Fürsten, ein Sieg des Bürgerstandes über die beiden oberen, die in Feudalismus und Hierarchie noch ein bindendes Autoritätssystem repräsentierten. Indem die konstituierende Versammlung nicht mehr nach Ständen, sondern nach Köpfen abstimmte, hat sie endgültig das Mittelalter begraben. Was das 16. Jahrhundert in *Renaissance* und *Reformation* ideal begonnen hatte, hat das 18. erst in der *Revolution* zu voller Realisierung gebracht; es bleibt die große Geburtsstunde des Liberalismus, der in ihm erst zu prinzipiellem Bewußtsein und zur Durchsetzung kommt; es vollzieht den großartigsten *Lösungsprozeß* von ewiger Bedeutung; es vollzieht die letzte *Befreiung des Menschen*, vor allem in den Menschenrechten, den Sieg des Menschen im Staate, dem er gerade im vorigen Jahrhundert ganz unterworfen war. Der Staat von oben, von der absoluten Macht her, wandelt sich in den Staat „von unten herauf" (Ranke) — erst durch die Revolution? Nein, sie hat nur zum Abschluß und Ausbruch gebracht, was das ganze Jahrhundert vorbereitet, vorgearbeitet hat; sie hat das *säkulare Fazit* gezogen, das Endresultat praktisch durchgeführt bis zum Extrem, bis zum Umschlag wieder an der neuen Säkularwende. Die französische Revolution hat die Freiheit ausgetragen bis zur Zügellosigkeit, die zur neuen Tyrannei ausschlug. In wunderbarer säkularer Kurve des Geschichtslebens verläuft der Befreiungsprozeß ein Jahrhundert hindurch von einem Absolutismus zum andern, von Ludwig XIV. bis Napoleon. Die Freiheit breitet sich dabei von der Einheit in die Vielheit aus, bis sie sich umkehrt. So schlägt in der Revolution die Freiheit des Despotismus vom Anfang des Jahrhunderts um in den *Despotismus der Freiheit*, wie ihn ausdrücklich Robespierre verkündete: „Die Regierung der Revolution ist der Despotismus der Freiheit gegen die Tyrannei" und ist damit selber Tyrannei, nur daß jetzt statt des autoritärsten Menschen, des Königs die am wenigsten geltenden Menschen, die Sansculotten bis zu Vagabunden und Verbrechern obenauf kommen, die Hefe des Volks mit Trunkenbolden und Betrügern, der Pöbel, der nur in der Stadt sich als *Masse* findet — doch im Gegensatz zur gebundenen Masse, die der Barockherrscher brauchte, als ungebundene, die aber schließlich als Heer in Carnots levée en masse am Säkularende sich wieder binden ließ und nun dem neuen Einheitsherrscher Napoleon zufiel.

Was in solcher Masse triumphierte, war sozusagen nicht mehr 18., sondern schon 19. Jahrhundert, war nicht mehr Freiheit, sondern *Gleichheit*, war damit wesentlich wieder ein *Romanismus*, der eben die Normalität zur Norm machte (vgl. S. 373 ff.), die Uniformität schließlich in die Uniform preßte, zur Heeresmasse ballte, den Menschen in Reih und Glied einstellte, gleich gerichtet, gleich

berechtigt als citoyens, cives in der Civilisation, die der Romane gerade in dem von ihm gesuchten geselligen, sozial dichten städtischen Zusammenschluß ausbildete. Die Revolution will zusammenführen in der Brüderlichkeit, die mit der Gleichheit und Freiheit ihr Programm bildet. Gleichheit und Freiheit durchdringen sich in ihr wie Stadt und Land, konkurrieren in ihr und bedingen sich doch zugleich. Der echte durchgehende Grundtrieb des Jahrhunderts führte als lösender zur *Freiheit*, die aber, indem sie die Ständeschranken niederreißt, die traditionellen Privilegien beseitigt, zuletzt in *Gleichheit* mündet. Doch die Gleichheit bedroht als Masse wieder die Freiheit, bis gerade aus der durch die Gleichheit ermöglichten freien Konkurrenz ein Individuum sich zur Herrschaft aufschwang. Aus germanischem Individualismus und Partikularismus, aus England, der Schweiz und Amerika, sog das absolutistische Frankreich, in dem die volle Renaissance und Reformation nicht durchgedrungen war, vom Morgen bis zum Abend dieses Jahrhunderts die „Freiheit" ein, bis es zuletzt auf seinen alten *Absolutismus* sich besinnend, die Freiheit nun selber absolut setzend, sie als Dogma und Gleichheitsnorm mit terroristischer Gewalt durchführte, sie mit kriegerischer Propaganda auszubreiten strebte, um am Ende seiner absolutistisch blutigen Renaissance dem Condottiere Napoleon in den Arm zu sinken. Der *säkulare Individualismus* führte zur *Demokratie*, schlug aber in deren letzter Durchsetzung wieder in *Tyrannis* um. Die französische Revolution begründet die Freiheit durch die Erklärung der Menschenrechte; aber man weiß jetzt zur Genüge, daß sie dabei dem Vorbild der nordamerikanischen Freiheitsbewegung folgt, die selber wieder in ihre Unabhängigkeitserklärung 1776 gleich einzelnen amerikanischen Staatsverfassungen Sätze von Locke aufnahm, also vom Vater der Aufklärung an der Säkularwende.

So *realisierte* die französische *Revolution* ein *hundertjähriges Programm*; doch indem sie ihre Verfassung beginnt mit der „Erklärung der Rechte des Bürgers und des Menschen", bringt sie in dieses säkulare Resultat bereits wieder einen Zwiespalt, den Stachel zur Umkehr. Denn nun kann der „*Bürger*" mit dem „*Menschen*" streiten, die *Gleichheit* mit der *Freiheit*, die *Kollektivität* mit der *Individualität*. Die Konstituante geht noch im korporationsfeindlichen Individualismus so weit, daß sie Koalitionen von Arbeitern verbot, ausdrücklich als „Angriffe auf die Freiheit und auf die Erklärung der Menschenrechte". Aber Robespierre bringt doch 1793 den reinen Demos zum Siege, und auch das Direktorium hält die Souveränität aller Bürger über den Einzelnen fest. Die französische Revolution hat erst wirklich die letzte und allgemeine, rein an den Menschen als solche geknüpfte Freiheit geschaffen, wie sie damals noch weder in England noch in der Schweiz verwirklicht war. Aber, indem sie den *Befreiungsdrang* ihres Jahrhunderts zur *absoluten*, *universalen Expansion* durchführte, hat sie ihn wieder in die Barockform umgegossen, in die klassische Form des französischen Geistes, hat sie die aus germanischem Individualismus aufgestiegene Freiheitsbewegung wieder kollektiviert und überhaupt *romanisiert*. Wenn die Freiheit allgemein wurde, stieg schließlich die Allgemeinheit über die Freiheit empor; denn es liegt im Rhythmus der Lebensentwicklung, daß

jeder Inhalt zu einer Form auswächst, die sich dann wieder als neuer Inhalt auftut. Mochte die französische Revolution sich noch so sehr mit englischem Geiste füllen, sie hat sich in der Form immer wieder an Rom orientiert, dessen Erbe sie war. Das zeigt sie schon in ihren Amtsbezeichnungen Republik, Consul, Tribunat, Senat wie in ihren Heldenidealen Cato und Brutus. Montesquieu, Mably und andere politische Aufklärer zogen schon in ihren Schriftentiteln die Römer zum Vergleich heran, und neben deren spartanischen Vorläufern wurden (nach Wolters) vom 18. Jahrhundert als Vorbild der Gleichheit die römischen Agrargesetze, die Militärkolonien der Imperatoren, selbst die Bakchanalien heraufbeschworen, kurz alles, was Rom „an sozialen oder sozialistischen Institutionen barg."

11. DER ÖKONOMISCHE INDIVIDUALISMUS UND DIE PRIVATISIERUNG DES LEBENS

Denn es gab im 18. Jahrhundert bereits eine Art *Sozialismus*, der dem individualisierenden, liberalisierenden Säkulartrieb zu widersprechen scheint. Da aber ist es nun überaus bezeichnend und lehrreich, daß er erstens so gut wie ganz auf das eben neurömische *Frankreich beschränkt* blieb, dem ein Hang zur Uniformität, Kollektivität und Publizität selbst in der Erziehung eingeboren war und zumal vom Barock her nachhing, daß er zweitens in Frankreich selbst nur als eine einseitige *Sonderrichtung* von einer liberalen Gegenrichtung an Kraft und Wirkung weit *überholt* ward, daß er drittens wesentlich als *Kritik* an den Sozialzuständen des absolutistischen Frankreich entstand und sich vielfach Ludwig XIV. und dem Barockprunk feindlich, ja bei Meslier ausgesprochen *revolutionär* zeigt, daß er viertens ausgesprochen „*utopisch*" blieb, als unfruchtbare Theorie und irrealer Traum in der subjektiven Phantasie des Einzelnen erwuchs und ausblühte, daß er vor allem fünftens gar kein reiner Sozialismus, sondern gerade *im Kern individualistisch* war. Man kann hier neben lauter Franzosen auch einen Engländer (Godwin) nennen, der allerdings erst im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts die Wirtschaftsgemeinschaft im Interesse des Individuums sucht, das sich da bei nur einer halben Stunde Arbeitsverpflichtung gerade recht frei ausleben solle. Aber mehr: Godwin streitet revolutionär für „politische Gerechtigkeit" und teilt den Individualismus der Enzyklopädisten, ja treibt ihn bis zum Lob der Anarchie. Sein Idealstaat soll ohne das Band der Ehe, ohne Gefängnisse und am liebsten ohne Regierung auskommen. Ueber le socialisme utopique und le socialisme au XVIII. siècle schrieb Lichtenberger, und nach beiden Schriften orientiert sich eine ausführliche Spezialarbeit von H. Girsberger über den „utopischen Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich". Sie kommt zu dem klaren Ergebnis, daß der „*Individualismus* das eigentliche Kennzeichen dieses Sozialismus" sei. „Im Mittelpunkt steht das individualistische Prinzip", das „in den Sozialisten des 18. Jahrhunderts verschiedene Vertreter" findet. „Daran ändert auch die sozialistisch-interventionistische Methode, die die Wahrung des allgemeinen Interesses bezweckt, nicht das Geringste. Ihre sozialistische Politik bleibt schließlich nur *Methode*, Mittel zur

zweckmäßigsten Befriedigung der natürlichen Rechte des Individuums. Das *Individuum* bildet logisch gesprochen das *Axiom*, aus dem die Gesellschaftsordnung gefordert wird." Der Verfasser zeigt, wie bei diesem Sozialismus stoischer und noch mehr epikureischer Individualismus Pate standen, der sich aber geradezu bis zum Anarchismus steigert. Doch „vom extremen Anarchismus Foignys bis zum despotischen Archismus, der den code Morellys beherrscht, vom naturalistischen Hedonismus eines Rétif bis zum strengen Puritanismus eines Mably, *alle* finden sie ihre gemeinsame *Basis* im *Individualprinzip*." Die Analyse dieser Theorien zeigt hier, „wie alle überindividuellen Werte aus dem sinnlichen Streben nach Glück des atomistisch gefaßten Individuums deduziert werden". Der Egoismus ist die Grundlage aller Produktion für Mably, und auch Rétif erklärt: l'interêt personnel est toujours la base et le mobile. Morelly namentlich berücksichtigt das individuelle Bedürfnis, und der Sozialcharakter dieser Utopien beruht eben meist nur auf der Gegenseitigkeitsbeziehung der Individuen und hebt den oft extremen Individualismus nicht auf.

Andere Utopien aus der französischen Aufklärung zeigen sich aber nicht einmal in der „Methode" sozialistisch, sondern verfechten gerade das Privateigentum, auch wenn sie wie die von Ramsay, Mercier, Volney sozialpolitisch gestimmt sind. Plechanow darf so alle Utopien des 18. Jahrhunderts „nur bürgerlich" nennen; denn selbst die *sozialistischen Träume* dieses Jahrhunderts sind eben Träume des *Individualismus*, in den sie sich auflösen, stehen damit im Gegensatz zu den Sozialismen der großen Bindungsepochen, wie es der Verfasser der genannten Arbeit selbst anerkennt: „Am reinsten kommt die gegensätzliche Einstellung zu den meisten früheren Utopien in der völligen Prädominanz des Individualprinzips zum Ausdruck. Platons Politeia, die mittelalterliche Staatsauffassung, auch Campanellas Sonnenstaat (und übrigens aus demselben 17. Jahrhundert auch der Jesuitenstaat von Paraguay und die Utopie von Varesse!) stehen auf dem entgegengesetzten Boden des Sozial- oder Universalprinzips." „Immer noch Universalismus" ist aber auch der im Barock aufgestiegene *Merkantilismus*, zu dem „der Sozialismus des 18. Jahrhunderts" auch einen „unüberbrückbaren *Gegensatz*" zeigt nicht nur in seiner Bekämpfung des absoluten Fürstentums. Jener „geht von der Idee des Staates aus", dieser vom Individuum. „Der Staat, im Merkantilismus Selbstzweck, wird hier zu einem reinen Mittel in der Hand des Individuums."

Aber der Merkantilismus findet ja im Frankreich des 18. Jahrhunderts seinen Gegensatz nicht nur in diesen Utopien, sondern viel bewußter, feindlicher im *Physiokratismus*, und hier treten nun die *säkularen Gegensätze* in aller Schärfe auseinander und gerade wieder als solche von *Bindung* und *Lösung*. Der Physiokratismus zeigt sich in allen Stücken als eine Reaktion der *Aufklärung gegen das Barock*, das sich im Merkantilismus wirtschaftlich ausgeprägt hat. Einseitigkeit gegen Einseitigkeit! Der Merkantilismus als der ökonomische Ausdruck des Absolutismus, der Staatskonzentration, des häufenden, steigernden Macht- und Prachttriebes, des Massenstrebens, bindet, selber zum System gebunden, das Wirtschaftsleben, sammelt die Wirtschaftsmittel, spinnt das Handelsnetz

aus, steigert die Warenmengen im Fabrikbetrieb, forciert die künstliche Bearbeitung der verachteten Rohproduktion als höhere industrielle Produktion und lenkt alles von oben durch den Staat für den Staat. Und all diese bindende Hochspannung des Colbertismus schlägt nun im Physiokratismus des 18. Jahrhunderts ins Gegenteil um, in die Lösung zu *Natur* und *Freiheit*. Wahren ökonomischen Wert hat da nur das *Unmittelbare*, nicht das mittelbar Erworbene, nur der natürliche Boden, nicht der künstliche Bau des Barock, nur das Wachsen von innen und unten, nicht das Formen von oben und außen. Wahrhaft produktiv ist daher nur die Landwirtschaft mit ihren Naturprodukten, gegen die nun der vermittelnde Handel und die Industrie mit ihren Kunstprodukten als „steril" herabgesetzt werden. Statt der Staatsordnung gilt nun l'ordre naturel; statt die Staatskraft durch Geldhäufung und Exportsteigerung zur aktiven Handelsbilanz nach außen mächtig wirksam aufzutreiben, schiebt der Physiokrat den Außenhandel zurück, zugunsten der freien, der *inneren Kräfte*, wie damals Montesquieu die außenpolitische Funktion des Staates vergißt (s. unten), über der Befreiung seiner inneren Kräfte, oder der Pietismus die äußere Kirchenform zurückdrängt zugunsten der inneren Seelenwirkung. So läßt der Physiokrat die eigenen Wirtschaftskräfte walten, gelöst von den Fesseln staatlicher Bevormundung und gibt nicht nur der Landwirtschaft, sondern auch der Industrie und dem Handel die freie Bewegung, die sie im Merkantilsystem verloren hatten. Das *Freihandels*prinzip hat hier eingewirkt, wie es damals der in England und Holland vielgereiste Handelsintendant Gournay zuerst geprägt haben soll in der um die Mitte des Jahrhunderts bei Marquis d'Argenson überlieferten Formel: laisser faire, laisser passer, in der ja der Lösungszug der Aufklärung gegenüber der spannenden Bindung des Barock zum deutlichen Ausdruck kommt. Schon in der Frühzeit des Jahrhunderts fordert Rousset Freiheit zumal für den niederländischen Handel und beklagt die Zollbelästigungen der Rheinschiffahrt. „Der Handel will nicht geniert sein." „Je mehr Freiheit man ihm bewilligt, um so mehr blüht er, und um so mehr findet auch der Souverän seinen Profit." So ist es nicht ein einzelner Einfluß, sondern der *Befreiungszug des ganzen Jahrhunderts*, der den ausgesprochen *liberalen* Physiokratismus hochtrug, dessen Begründer Quesnay das Privateigentum gerade aus dem natürlichen Individualismus rechtfertigt: „Le droit naturel de l'homme peut être défini vaguement le droit de l'homme aux choses propres à sa jouissance." „Sans la certitude de la propriété le territoire resterait inculte." Wie die Grundlage des Merkantilismus der Absolutismus des 17. Jahrhunderts ist, so die Grundlage des *Physiokratismus* der *Individualismus* des 18. Und er wirkte nicht nur als utopistische Theorie wie damals der Sozialismus, sondern in führenden Politikern, einem Mirabeau und noch mehr in Turgot, der als Intendant und Finanzverwalter Pflege der Landwirtschaft, Ablösung der Frohnen, Befreiung des Getreidehandels, gerechtere Steuerverwaltung, Wohlfahrtspflege und Toleranz, Entlastung des kleinen Mannes, Aufhebung des Zunftzwanges, Dezentralisation der Verwaltung in lokalen Ausschüssen, kurz, lauter *lösende, liberale Reformen* betrieb, die in allen Stücken das Gegenteil der absolutistischen Machtkonzentration des Barock

anstrebten — schon vor der *Revolution*. Wenn diese dann den Grundbesitz entfestigte, ihn verkäuflich und teilbar machte, die Gewerbe freigab, die rechtlichen, amtlichen und steuerlichen Ständeprivilegien aufhob und zumal die Leibeigenschaft resp. Hörigkeit, so sind eben all diese Lösungen, Befreiungen nur letzte Folgerungen und *Erfüllungen eines säkularen Programms*.

Es sind nicht nur die *unteren Volkskräfte* selber, die sich gegen den Druck der Macht wehren, wie etwa die Tiroler den eindringenden bayrischen Kurfürsten vertreiben, die Bauern in Ungarn und Schweden aufstehen und sich in Frankreich zur „zweiten Jacquerie" (wie im parallelen 14. Jahrhundert) erheben, nein, das Wesentliche ist, daß der Zeitgeist den *Blick* der Obenstehenden selber *nach unten* wendet, zumal auf die Landleute hin, erst mehr spielerisch in arkadischer Stimmung, die in der Abkehr vom Barock sich im Hirtenkostüm in die Einfachheit des Naturlebens einfühlt, dann in Mitleid mit der dabei erschauten Not, mit dem damals am meisten bedrückten *Bauernstand*, endlich in bewußter Fürsorge des aufgeklärten Absolutismus im Wohlfahrtsstaat. Friedrich Wilhelm I. schon nimmt sich auch der Bauern an, Friedrich d. Gr. beklagt ihre Hörigkeit und regelt ihre Lasten gegen die Willkür des Gutsherrn, reißt sie in dem neu erworbenen Westpreußen aus Schmutz, Not und Leibeigenschaft, und beide Fürsten fördern auch sonst den Ackerbau und legen viel neue Dörfer an. Auch Kaiser Joseph II., der Markgraf von Baden, Minister Bernstorff der Jüngere in Dänemark und andere Regierungen der Aufklärung heben die Leibeigenschaft auf, die Katharina I. von Rußland wenigstens mildert. Schon Prinz Eugen setzt recht im Gegensatz zum Jahrhundert Wallensteins und Melacs seinen Stolz darein, daß zwischen seinen lagernden und marschierenden Truppen der Bauer ruhig seinen Acker bestellen kann. Seit 1779 darf der französische Seigneur nicht mehr seine Leibeigenen verfolgen, und die Krone läßt aus all ihren Domänen die Hörigen frei, und der Adel folgt zumeist diesem Vorbild. Die norwegische Schulverordnung von 1741 gab Bauern ziemlich weitgehende Selbstbestimmung über Schulen. Die Aufklärung vollendet sich, indem sie den gebundensten Menschen jener Zeit *befreit*, den Bauern, und in ihm zugleich den *Naturstand* löst vom Druck der Autoritätsherrschaft und den kleinen Mann von der Macht des großen.

Die ganze Aufklärung verselbständigt und kommt als *Aufrichtung des Kleinen*; die Lösung kommt als Scheidung, *Teilung*, *Gliederung*, als Diminuierung, *Partikularisierung* und *Privatisierung* und schließlich Individualisierung des Lebens. Aus dem Reich sondert sich der Staat als Partikularstaat, ja Duodezstaat. und der Staat wieder wird jetzt in verschiedenen Ländern zerlegt (s. S. 598 f.), in Bezirke, Gouvernements, Departements, die in der Revolution zeitweilig fast souveräne Republiken bilden. Friedrich Wilhelm I. *lokalisiert* die Aushebung, Turgot die Verwaltung, und der Polizeistaat richtet seinen Schutz, seine Fürsorge, seine Kontrolle auf das Kleine, Private, Einzelne und steckt seine Nase in jedes Haus und schreibt dem Haushalt vor, welches Mindestmaß von Salz er verbrauchen soll, und beschränkt die Trauer mit Rücksicht auf die bunten Wollwaren. Das *Haus* selber, ja die *Familie* wird nun im *patriarcha-*

lischen Regime, in dem selbst für den Sozialreformer Morelly der König le père immortel de la patrie ist, Vorbild für den Staat, namentlich im Staats*haus*halt, in der „Oekonomie", d. h. ja wörtlich zunächst in der Hauswirtschaft, die erst in der Spätzeit des Jahrhunderts sich zur „Nationalökonomie" erweitert. Die Sozialutopisten gliedern den Staat bis zur Familie als Grundzelle, ja wollen wie Beauriau den Staat selbst nur als große Familie anerkennen. Das Haus selbst als solches sondert sich vom großen Außenleben des Barock ab und erleuchtet sich im Innenzug der Zeit als Lebenszentrum. Alles *verhäuslicht* sich, kehrt ins *Private*, in die *Stube* ein. Die höfische Gesellschaft verteilt sich in die Salons, das Recht wird vielfach „Cabinetsjustiz", die Politik „Cabinetspolitik", wenn sie nicht schon in die parlamentarischen „Kammern" zieht. Die Staatsverwaltung und -wirtschaft wird bei Friedrich Wilhelm I. „haushälterisch" sparsam und zuerst als „Kameralwissenschaft" gelehrt, und die „Domänen" werden Mustergüter. Es ist die Zeit, da die Musik mit Vorliebe „Kammermusik" wird und die Schulung möglichst privat geschieht durch den „Hauslehrer" oder ausdrücklich noch nach dem Vorbild der Familie in den Philanthropinen, und auch die gewerbliche Arbeit geschieht ja im 18. Jahrhundert großenteils in der Hausindustrie. Die „Spinnstube" blüht; die Manufakturen rufen auch Frauen und Kinder zur Arbeit, und seit Einführung der Baumwolle gerade um 1700 bringt es die Familie in der Webarbeit gerade zu reicherem Verdienst. Wohl erfindet das 18. Jahrhundert schon Maschinen, aber erst in seinem letzten Menschenalter, und erst an seinem Ende zieht die Dampfmaschine in Spinnerei und Weberei ein und saugt die Hausarbeit ein in die Fabrik des 19. Jahrhunderts, mit der der öffentliche Großbetrieb siegt über den im 18. Jahrhundert voranstehenden privaten Kleinbetrieb.

Aber die bloße Verkleinerung, Verhäuslichung der Wirtschaft würde ja einen Rückschritt in den Naturalzustand bringen, wenn die Sonderung nicht zugleich *Gliederung* wäre, d. h. wenn sie nicht das Gemeinsame, Große, *Ganze hinter sich* hätte, aus dem sie sich eben *verzweigt*. Auf dem *Hintergrunde des Barock*, aus ihm heraus, das schon die Wirtschaft in Manufakturen und im Merkantilismus kooperativ und zentralistisch zum großen Zusammenschluß ausgebildet hatte, kann sie sich nun *dezentralisieren*, *partikularisieren*, ohne in atomistische Isolierung und anarchische Wildheit zu verfallen. Tatsächlich entwickelt das 18. Jahrhundert die Wirtschaftssonderung schon darum in fortschrittlicher Richtung, weil es das Prinzip der *Arbeitsteilung* erfaßt, ja in Ferguson als Gesetz der Industrie bezeichnenderweise die Individualisierung aufstellt. Dann aber schreitet das Wirtschaftsleben ja auch fort, indem seine rationale Ausbildung, die erst im Großen und Ganzen des Staates geschehen mußte, nun auf die kleineren und engsten Kreise übergreift. Wieder kommt das Leben zum Umschlag gerade, indem es sich entfaltet, indem es eine Richtung fruchtbar macht in der *Vervielfältigung* und sie dadurch zur Auflösung bringt. Im Merkantilismus züchtet der Staat einen Kapitalismus, der nun eben von der staatlichen zentralen Allgemeinbindung des Barock sich in die partikulare, private verzweigt. Das Gold des Staates muß zirkulieren, sich ausstreuen und dazu sich

in Scheidemünze umsetzen; die eine Kapitalkraft zeugt viele kleine, die nun ihrerseits kapitalistisch zu saugen beginnen. Die *Einzelwirtschaft* wird nun der Schüler und *Erbe der Staatswirtschaft*, wird es zum Segen und zum Fluch des Wirtschaftslebens. Der Staat partikularisiert sich schon in Kleinstaaten, deren *Sonderinteresse* derart den durchgehenden Verkehr und Wirtschaftszusammenhang durchbricht, daß ein Faß Wein, das von Dresden die Elbe heruntergeht, an 47 Zollstätten anhalten muß. Das fiskalische Interesse wird immer mehr ein privates des Fürsten, der Staat selber arbeitet im Sinne der Privatwirtschaft oder gerade durch sie und *erzieht zum Kapitalismus*, ja zum *Egoismus*. Er überträgt im damaligen Frankreich die Steuereinziehung Privaten als Pächtern, die dabei in ungerechter Erhebung möglichst viel für sich herausschlagen. Die Privaten entziehen auch dem spekulierenden Staat den Kredit und entwerten Laws Banknoten wie die Assignaten. Der Staat Friedrichs d. Gr. gründet die Seehandlung und sonst Banken, erwirbt die erste Porzellanfabrik und gibt die Akzise- und Zollverwaltung fremden Unternehmern in Regie, wodurch schließlich ein unerhörter Schmuggel gefördert wird. England belastet seine Kolonien mit Steuern und Zöllen, denen sich die Nordamerikaner durch Nichtgebrauch der eingeführten Waren und schließlich durch offenen Aufstand entziehen.

Und die wirtschaftlichen *Sonderinteressen* suchen sich weiter praktisch und mit allen Mitteln durchzusetzen. Die englische Südseekompagnie erlangt durch den Frieden von Utrecht das Monopol der Negereinfuhr nach dem spanischen Amerika und reißt dort durch Schleichhandel die Gütereinfuhr an sich. 1768 werden noch von Afrika nach Westindien durch englische und französische Schiffe 83 000 Sklaven transportiert. Der englische Negerhandel wächst bis zu 150 000 Sklaven jährlich, und die englischen Grundbesitzer bedrücken die Iren und verdrängen die Kleinbauern. Selbst die politische Wählbarkeit war damals an ein bestimmtes Mindesteinkommen gebunden. Die ostindische Kompagnie stachelt besonders die kaufmännische *Geldgier* und züchtet die verhaßten Nabobs. In Holland verfällt die ostindische Kompagnie durch die Ansprüche und die Habsucht der Beamten, und auch sonst verbreitet sich dort die *Plutokratie* und das *Rentnertum*. Ein wahres Spekulationsfieber ergreift die westlichen Länder. Besonders in Frankreich wachsen die Kapitalien, und überreiche Pairs stehen einem verarmten Volk gegenüber, unter dem die Bettlerplage unerträglich wird. In dem noch überwiegend agrarischen Frankreich gehört den Bauern resp. den Pächtern nur ein Drittel des französischen Bodens. Der Seigneur belastet den Bauern mit Frohnden und Steuern von 14% des Reinertrags (nach Taine) und drückt den Jahreslohn der Tagelöhner im Laufe des 18. Jahrhunderts von 570 auf 410 Frs. herab; der *Bürgerstand* dagegen steigt vielfach durch Gewerbe und Handel auf, wird zum *Staatsgläubiger* und erhebt politische Ansprüche. Der Titel- und Aemterkauf blüht, und selbst aus der französischen Revolution ersteht wieder eine mächtige jeunesse dorée. Sogar der Jesuitenorden wird im 18. Jahrhundert stark *kapitalistisch* und hat sich besonders gerade durch Handelsgeschäfte in den romanischen Staaten so mißliebig gemacht, daß es schließlich zu seiner Vertreibung kommt. Während

das 17. Jahrhundert zu Religionskriegen drängte, sind es im 18. neben dem zu lauter Erbfolgekriegen treibenden dynastischen Partikularismus wirtschaftliche Spannungen, die so große Bewegungen wie den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und die französische Revolution entzünden. Es geht eben nicht mehr um die bindenden Allgemeininteressen von Glaube, Autorität und Macht, es geht um die *lösenden Sonderinteressen* von Eigenrecht und Besitz und statt des Staatsmerkantilismus triumphiert nun der *Privatkapitalismus*. Nach der absoluten Einheitssphäre des Barock suchen sich eben jetzt auch die Vielen und Einzelnen eine Sphäre zu geben, und werfen sich in Selbständigkeitsdrang und Egoismus eifrig auf ihr ökonomisches Interesse. Das *Privateigentum* löst sich zumal in England immer schärfer aus dem Gemeinbesitz, und der dort eingeborene Individualismus beginnt sich nun in Handel und Industrie zum *Kapitalismus* zu entfalten. Es fehlt noch zum Kapitalismus des 19. Jahrhunderts der Massensinn, die Kooperation großen Stils. Aber der Individualismus reckt sich zu voller Höhe, und hier steht der gelöste Lebenstypus der Aufklärung dem gebundenen des Barock gegenüber als ziviler dem öffentlichen, offiziellen, wie der Kaufmann dem Militär und Beamten.

Der *Handelsgeist* tritt zumal unter der aufschwingenden Flagge der Seemächte in diesem Jahrhundert so in den Vordergrund, daß, wie gesagt, Gundling schon 1712 lehren kann: „Ohne Erkenntnis der holländischen und englischen Kommerzien und Manufakturen“ könne niemand die europäische Weltlage verstehen. Und dieser merkantile Geist übt seine gute und schlimme Wirkung. Freier und friedlicher verselbständigt sich das Bürgertum in seinen Sonderberufen und Eigeninteressen. Das Wirtschaftsleben *partikularisiert* und *spezialisiert* sich nicht nur in diesem scheidenden, lösenden Säkulargeist, es *privatisiert*, ja *egoisiert* sich geradezu und *immoralisiert* sich dabei im Schmuggler, Sklavenhändler, im räuberischen Steuerpächter, Hochstapler, Spekulanten, Wucherer und Nabob, ja Mandeville schreibt über den „Nutzen der Privatlaster“ für die Wirtschaft, die sich nun zugleich belebt in der *freien Konkurrenz*, und schließlich proklamiert sich der *Individualismus* in England als großzügige Wirtschaftstheorie. *Adam Smith* lehrt den ungehemmten ökonomischen Wettbewerb in möglichstem Austausch der Güter zu möglichster Verteilung der Einkommen, und seine Lehre ist mit ihrer Lösung aller wirtschaftlichen Kräfte die reinste ökonomische Konsequenz des lösenden Jahrhunderts und die stärkste Abkehr vom Barock, von der absolutistischen Zentralisation der Wirtschaft. Smiths „System der natürlichen Freiheit“ ist eine gewaltige Tat des *befreienden Säkulargeistes*, gleich dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und der französischen Revolution, ja bringt selber die *ökonomische Revolution* und hat wie die politische mächtig eingeschlagen bis nach Deutschland, wo Kraus, der Freund Kants in der Stadt der Kritik der reinen Vernunft, seit dem Jahre ihres Erscheinens jenes Werk hochgepriesen als das wohltätigste seit dem Neuen Testament und als eine Tat gleich der des Kopernikus, mit dem sich ja auch Kant vergleicht, Kant, der moralische Befreier des Menschen, wie Smith der ökonomische, zugleich ein Befreier zur *Natur*, wie Rousseau es damals sein wollte. Und wie Kant als

Astronom auch die Natur befreit und die Welt von selber sich entwickeln läßt, so lautet gleichzeitig das neue Wirtschaftsprogramm: laisser faire, laisser passer; le monde va de lui-même. Die Physiokraten rufen es, deren *Liberalismus* Adam Smith hier folgt, deren Einseitigkeit er aber vermeidet. Er geht wie sie, nur noch weiter als sie in der Linie des Säkulargeistes, der als lösender zugleich ein scheidender, unterscheidender ist. Smith ist vor allem ein Talent der *Analyse* und *Differenzierung*, und das 18. Jahrhundert hat gerade in seiner Wirtschaftsentwicklung die qualitativen und die quantitativen Unterschiede des Einkommens sichtbarer herausgearbeitet und durch die Steigerung der Privatökonomie die Frage der gerechten Verteilung brennend gemacht. Smith analysiert nun den Begriff des Kapitals, scheidet stehendes und laufendes Kapital, beachtet in weiterer Differenzierung die Arbeitsteilung und untersucht ihre verschieden wirkenden Bedingungen, beachtet und erklärt die Verschiedenheit des Lohnes in den verschiedenen Arbeitszweigen, beachtet auch die Verschiedenheit des Warenpreises und analysiert sie nach den drei Einkommensformen, der Grundrente, des Kapitalzinses und des Arbeitslohnes. Er trennt sie wie Montesquieu die drei politischen Gewalten. Er läßt ein *Nebeneinander* walten und verficht mit seiner Befreiung *aller Kräfte* weder das einseitig merkantile Interesse wie der Colbertismus, noch das einseitig agrarische wie die Physiokraten. Er befreit wohl mit ihnen die Produktion von allen Eingriffen des Staates, von allen Bindungen der Monopole, Privilegien, Zünfte; er bindet aber dabei den Produktionswert nicht mehr wie jene an die Landwirtschaft, sondern freier, *vielseitiger* an jede nützliche Arbeit als solche, gibt ihn also ganz dem *Menschen* in die Hand, der Aktivität des *Einzelnen*, nicht wie der Merkantilismus der Aktivität des Staates. Der Staat wird ihm vielmehr aus einer bindenden Macht selber eine befreiende, sinkt ihm aus einer positiven Funktion zu einer negativen herab und dient ihm nur noch als *Schützer der freien Konkurrenz* vor Schranken und Hemmungen. So kehrt dieser Antipode des Barock den ökonomischen Absolutismus um in den *ökonomischen Individualismus*, ja er legt offen dem ganzen Wirtschaftsleben den *menschlichen Egoismus* zugrunde, und er meint gerade durch das Waltenlassen der individuellen Triebe und Kräfte die unteren Stände von der Not zu befreien und eine gerechtere Verteilung der Güter herbeizuführen.

Bald darauf begründet auch *Bentham* zu gesetzgeberischer Reform den *Liberalismus* als *utilitarischen Individualismus* mit allen befreienden juristischen und ökonomischen Konsequenzen, eifert wie gegen Wucher auch gegen Zollschranken und verkündet: „Die Interessen der Individuen sind die einzig wahren Interessen. Pflegt die Individuen, belästigt sie nicht, duldet nie, daß sie belästigt werden, und ihr habt genug für das öffentliche Wohl getan.“ Benthams Individualismus nimmt aber dann nach der Säkularwende, ohne sich zu verleugnen, eine gewisse quantitativ gebildete, soziale Wendung, die sich im 19. Jahrhundert bei Stuart Mill und andern immer mehr verstärkt, und seine Coincidenz der Interessen schlägt schließlich bei seinem Verehrer Jhering geradezu gegen den Individualismus aus, der doch bei Bentham selber noch mit allen seinen Ausformungen als Egoismus, Utilitarismus, Hedonismus, Sensualismus und Eudämonis-

mus ganz im 18. Jahrhundert wurzelt. An dessen Ende endlich wird er zu seiner letzten *tragischen* Konsequenz geführt von *Malthus*, dem Verkünder des Manchestertums, des erbarmungslosen *Konkurrenzkampfes* ums Dasein. Dennoch kam dieser Individualismus des 18. Jahrhunderts als eine Erlösung, kam er nicht nur als praktischer, sondern auch als *moralischer Fortschritt*, der als Lebensnotwendigkeit alle guten Geister, alle kräftigen Führer der Zeit für sich hatte, weil es Befreiung galt aus allen Banden, die noch vom Barock her drückten und die inzwischen selber noch zu individualistischer Willkür verzerrt, um so schärfer einschnitten. Damals hatte der befreiende Individualismus noch ethische Kraft, weil er das Individuum noch als solches neben andern Individuen in der Vielheit sah, die es in der Befreiung anerkannte wie sich selbst.

12. KIRCHLICHE, STAATLICHE UND RECHTLICHE LÖSUNGEN

Man versteht erst, und man rechtfertigt auch erst die Geschichtsentwicklung, wenn man die *Säkulargeister* einander vis-à-vis stellt, *einander antworten* läßt und so auch das ganze Jahrhundert der *Aufklärung* begreift als ein immer höheres *Aufbäumen gegen* das *Barock*, als eine fortschreitende Lösung des Menschen, des Individuums von den allgemein bindenden Einheitsmächten der Restauration. Diese Mächte waren ja vornehmlich Hierarchie und Absolutismus, und dabei war die geistliche Macht noch die universaler bindende, die darum von der Aufklärung noch leidenschaftlicher bekämpft ward. Die bindendste Kirche, die *katholische*, erfuhr den *schwersten Ansturm* und gerade in ihrer hierarchischen Einheitsspitze. Der revolutionäre Abend des Jahrhunderts zeigt den Kirchenstaat als Republik und den Papst gefangen, seine treuesten Stützen, die einstigen Führer der Restauration, die Jesuiten vertrieben, die deutschen Erzbischöfe vom päpstlichen Primat sich emanzipierend, in Oesterreich Hunderte von Klöstern aufgehoben, in Frankreich Hunderte von Priestern hingerichtet, einstige Klöster in Sitze der Revolutionsklubs und Kirchen in Handelshäuser und Gewerbehallen verwandelt, die Sonntagsfeier, die christliche Zeitrechnung, den katholischen Kultus abgeschafft, ja den Gottesglauben überhaupt offiziell abgeschworen zugunsten des Kultus der Vernunft, d. h. der Geisteskraft des Menschen, und so zeigte sich der *Mensch gelöst von allem Heiligen*, von aller höheren Bindung, kurz, der reine *Glaubenshaß* raste als letzter *Bindungshaß*. Aber zu solchem Extrem kam es nur in reiner Reaktion dort, wo sich die Bindung des Barock selber am extremsten ausgeformt hatte, wie vor allem in Frankreich. Hier nur findet sich der bloße Skeptiker Hume zu seinem Staunen in einer Gesellschaft von lauter „Atheisten“; hier wird die Religion als Priestertrug und der nackte Atheismus laut verkündet von dem Kreis eines Holbach, von Meslier, von der „République des Philosophes“, wie auch schon vor der Revolution die Republik selber (z. B. von Rétif), ja der Anarchismus in sozialen Utopien. Aber auch sonst zeigt sich die *Aufklärung* wieder als *Umkehrung des Barock*. Statt der im 17. Jahrhundert geistig und politisch vorherrschenden *Jesuiten*, die jetzt vertrieben, ja als Orden vernichtet werden, steigen ihre Antipoden auf, die *Freimaurer*, die (nach Hartlaub) Vorläufer im parallelen 16. Jahrhundert

hatten, deren Brüderschaft 1717 zu London gegründet, seit 1740 sich über Europa bis Rußland (unter der Aegide Katharinas II.) verbreitet und damals in ihrer Hochblüte Gelehrte, Beamte, die führenden Kreise bis zu den Fürsten hinauf und auch die deutschen Klassiker für sich gewinnt; ja, Lessing nennt einmal die bürgerliche Gesellschaft einen bloßen Sprößling der Freimaurerei (vgl. noch F. J. Schneider, Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts). Der freigeistige Lyriker Burns ver spottet die Geistlichen und leitet die freimaurerische Brüderschaft vom mystischen Bande. Noch deutlicher erscheint der Illuminatenorden als gegensätzliche Nachbildung des Jesuitenordens, in dem sein Gründer Weishaupt geschult war.

Es gilt bei alledem mehr Ablehnung der *kirchlichen Glaubensbindung* als des *Glaubens selbst*. Sofern der Glaube selber Bindung ist, aber innere Bindung, kann die Glaubenslösung im Extrem zum Unglauben führen, aber zunächst führt sie maßvoller zur *Glaubensfreiheit*. Selbst der Mystiker Tersteegen hört mit „Freiheit des Gemüts" ebenso katholische wie lutherische Prediger. Die letzte Protestantenverfolgung geschah in Salzburg 1731. Der Säkulargeist der Aufklärung strebt zur *Toleranz*, die er wie das 16. Jahrhundert nicht nur philosophisch verficht (davon später), sondern auch poetisch in denkenden Dichtern, in Voltaires Henriade, in Rousseau, in Lessings Nathan, in Marmontels Roman Bélisaire, und ein Fragonard malt nebeneinander die „vier Weltreligionen". Die Staatsromane Morellys, Guilberts u. a. verkünden, wie wieder im parallelen 16. Jahrhundert die Utopia des Morus, die Glaubensfreiheit. Ein Minister wie Turgot will sie durchführen und sucht die *Trennung von Staat und Kirche*, die gerade in der Restauration doch so innig verbunden waren, daß nicht nur für einen Hobbes, auch für Carpzov und andere führende Juristen dieser Zeit der Staat die Religion zu bestimmen hatte. Jetzt denkt man anders. Schon Rousset schreibt: „Unsagbare Vorteile hat ein Staat von Toleranz und Gewissensfreiheit". Und er weist schon ein halbes Jahrhundert vor der Revolution auf die „Rechte und Freiheiten des Menschen" hin und ruft aus: „Gibt es etwas, was untrennbarer von der natürlichen Freiheit des Menschen und gemäßer dem Natur- und Völkerrecht ist, als Gott dienen zu können nach dem Diktamen seines Gewissens?" Er verficht die Glaubensfreiheit mit der Handelsfreiheit, weist auf die glücklichen Zustände Hollands und Englands hin und mahnt die südeuropäischen Fürsten von ihrer Rückständigkeit zu lassen und mahnt Frankreich den schlimmsten Fehler Ludwigs XIV. gutzumachen und die Hugenotten zurückzurufen. Zumal im Norden arbeiten die Monarchen selbst jetzt daran, den Glaubenszwang der Restauration aufzuheben. Schon Karl XII. von Schweden verschafft den Protestanten in dem noch österreichischen Schlesien sechs neue Gnadenkirchen und die Rückgabe von 120 alten. Joseph II. erläßt ein Toleranzedikt für Nichtkatholiken, das Leopold II. festhält, und auch in Polen muß den Dissidenten Religionsfreiheit gewährt werden, und in England werden die antikatholischen Gesetze abgeschafft. Am konsequentesten läßt ja Friedrich d. Gr. in religiösem Individualismus „jeden nach seiner Façon selig werden" und gewährt dadurch den verfolgten Je-

suiten ebenso ein Asyl wie dem verfolgten Materialisten Lamettrie, aber er gewährt die Glaubensfreiheit, um im Staat Ruhe zu haben (S. 605).

Eben für den *Staat*, den weltlichen, wird nun die *Kirchenmacht zurückgeschoben* in Dänemark, Portugal und vielen andern Ländern. Die französische Revolution endlich macht das Kirchengut zum Staatsgut und die Priester zu Staatsbeamten oder nimmt ihnen das Gehalt, wenn sie nicht auf die Verfassung schwören. Wie Joseph II., der Papstbullen nur nach landesherrlicher Erlaubnis veröffentlichen läßt, die Zahl der Klöster beschränkt, so schon Peter d. Gr. in Rußland, der bei Säkularbeginn das im 17. Jahrhundert so mächtige Patriarchat abschafft und dessen Gewalt auf den Zaren überträgt. Aus entgegengesetzter Sphäre, aus der Schweiz zeigt Wernle, wie es dort im reformierten Staatskirchentum des 18. Jahrhunderts keine selbständige Idee und Organisation des in Kirchlein zerspaltenen Kirchenwesens gab, das vielmehr als Teil der Staatsverwaltung galt, mit den Pfarrern als Staatsbeamten, und alle hierarchischen Gelüste unterdrückte. Vor allem drängt die Aufklärung dahin, das *Schulwesen* von der *Kirche* auf den *Staat* zu übertragen — nicht so sehr aus Liebe zum Staat, als aus Liebe zur Erziehung, deren Verbreitung sie dadurch gesichert findet und aus Mißtrauen gegen die Kirche. Am deutlichsten zeigt bei Cholotais die Verstaatlichung der Erziehung ihre Spitze gegen die Jesuiten. Aber auch ein Turgot, ein Condorcet, auch deutsche Pädagogen wie Basedow, Ehlers u. a. fordern damals die Staatsschule, die schließlich durch das preußische Landrecht festgelegt wird und die überall zum *liberalen Programm* gehört. Selbst Ad. Smith, der doch gerade aus Liberalismus die Macht des Staates über die Individuen zurückdrängt, heißt ihn die Erziehung erzwingen als Schutz gegen den Aberglauben. Zwar zeigt schon im disziplinierenden Barock der Staat großen Eifer in der Gründung und Leitung von Schulen. Aber auch hier, bei der Staatsschule, ist wieder der säkulare Akzent umzukehren. Im 17. Jahrhundert *diente die Schule dem Staat*, im 18. *dient* eher *der Staat der Schule*; denn er dient dem *Menschen*. Wie sagt der Pädagoge Basedow? „Der Staat hat die irdische Wohlfahrt der Einwohner zum Zwecke" — dazu betreibe er vorzüglich „die Ausbreitung der bürgerlichen Tugend" durch die Schule. Der *Staat* ist in *der Aufklärung* wohl der *Erbe der Kirche*, aber, muß man fortfahren, der *Erbe des Staates* wieder wird der *Mensch*, das Individuum. Im Absolutismus bekämpft die Aufklärung zugleich die Staatsomnipotenz und Staatsautorität, die sich gleichzeitig durch Willkür und Mißwirtschaft selber diskreditierte. Der *Machtstaat* des Barock zieht sich zurück auf den *Polizeistaat* des 18. Jahrhunderts, sozusagen aus der Offensive in die Defensive, mehr und mehr auf den bloßen *Schutzstaat* als ein Institut der Aufsicht und Fürsorge, die damals in der „Polizei" inbegriffen sind; er wird aus einem Selbstzweck ein *Mittel* der *„menschlichen Wohlfahrt"* und lebt damit trotz aller Bevormundung seiner Untertanen nur für diese, lebt nicht so sehr als Ganzes wie für seine Glieder, und er behütet seine Untertanen zunächst noch als seine Kinder, bis sie, in der Aufklärung erwachsen, immer mehr als freie Individuen sich der patriarchalischen Gewalt entziehen.

Und der Staat lebt damals auf seine Glieder hin nicht nur, indem er sich ihnen

durch Schutz und Fürsorge zuwendet, sondern indem er sich selber *gliedert*, teils wie in Deutschland in Partikularstaaten, teils durch Bezirkseinteilung und Dezentralisierung, teils durch Spaltung in *getrennte Gewalten*, geschiedene Stände und weiter in *Parteien*. In England, wo die Trennung der Gewalten am weitesten durchgeführt und die gesetzgebende wieder in Ober- und Unterhaus geschieden ist, streiten in ihnen wieder Tories und Whigs um die Staatsleitung, wie in dem neuen amerikanischen Staat bald auch Republikaner und Demokraten. In Schweden scheidet sich der Adel danach, ob er die Königsgewalt mehr oder minder schwächen will, in die Parteien der „Mützen" und der „Hüte", in Polen treibt der Adelsreichstag die Spaltung so weit, wie es nur im 18. Jahrhundert möglich war, bis zum liberum veto des Einzelnen, also bis zum extremen Individualismus und zur extremen *Anarchie*. In Frankreich treten die Revolutionsfraktionen wie einst die Orden zum Wettstreit aus verschiedenen Klöstern hervor, die Jakobiner aus dem der Dominikaner, die Cordelliers aus dem der Franziskaner, die Feuillants aus dem der Zisterzienser, aber sie wetteifern im dogmatischen Radikalismus, d. h. darin, das Mittelalter möglichst auf den Kopf zu stellen. Wenn die Revolution viel massenhafter, fanatischer, absolutistischer als Absolutismus und Hierarchie ihre Gegner niederzwang, statt durch Scheiterhaufen durch die Guillotine, statt durch Dragonaden durch Noyaden, so geschah es in der Richtung der *Gegenrestauration*, in der Form aber trieb die Bewegung wieder einem Absolutismus zu, zunächst noch in der Vielheit der „Masse", die der Mathematiker Carnot in den letzten Jahren des Jahrhunderts zum Heer organisiert, bis genau mit der Säkularwende die Herrschaft des ersten Konsuls Napoleon die Revolution abschließt. Aber dieser Herrscher stieg auf aus der freien Konkurrenz der Individuen, die in der Revolution ebenso für Staat und Heer proklamiert war, wie gleichzeitig von Ad. Smith für die Wirtschaft.

Wir müssen uns nun einmal an die Erkenntnis gewöhnen, daß in der geschichtlichen Lebensentwicklung *jede Richtung sich auslebt* bis zur Selbstüberwindung, und jede gerade *durch ihre Konsequenz zum Umschlag* treibt, und auch dies nicht durch Abreißen der Entwicklung, sondern durch Umschaltung, indem demselben Inhalt eine neue Form oder derselben Form ein neuer Inhalt zuwächst. Wer sich nur an die Worte hält, verfällt der Täuschung; denn Restauration und Aufklärung tragen auf ihrer Fahne nur zu oft die *gleichen Schlagworte*, ihre Bedeutung aber wandelt sich dabei bis zum *Gegenteil*. Staat, Volk, Menschheit, Vernunft, Recht, Schule, Kunst, Oekonomie werden von beiden Jahrhunderten gesucht mit klärendem Bewußtsein in lautem Anruf; aber diese Begriffe, Prinzipien, Gebiete, schlagen dabei um aus der *Bindung* in die *Lösung* und bekommen dabei im 18. Jahrhundert einen andern Inhalt als im 17. und wieder im 19. Redet etwa die Aufklärung vom „*Volk*", so breitet sie nicht wie das 19. die Arme aus ins Allgemeine zur Einheit und Ganzheit der Nation, so blickt sie vielmehr auf die *niederen Stände*, die sie durch Volksbildung und Volksaufklärung heben und befreien will, so schätzt sie im Volk das Volkstümliche, *Natürliche*. Redet die Aufklärung von der „*Menschheit*", so meint sie gewöhnlich

die Natur des Menschen (in gegensätzlicher Parallele zur Tierheit), nicht die Gemeinschaft, nicht das Band der Menschen. Da ist weiter der „*Staat*", der sich eben vom 17. zum 18. Jahrhundert aus einem bindenden, konzentrierenden, expansiven Machtstaat in einen Polizeistaat, Wohlfahrtsstaat, schließlich mindestens in der Theorie in einen bloßen Schutzstaat wandelte, aus dem *Positiven* mehr ins *Negative*, aus der Offensive in die Defensive, von der *Außenwirkung* zur *Innenpflege*, aus der expansiven in die intensive Richtung, aus der *Zentralisation* in die *Gliederung*, von der Einheit in die Vielheit, vom Absolutismus zum Individualismus, vom Herrscherstaat mehr zum werdenden Bürgerstaat, vom Selbstzweck zum bloßen *Mittel*, von der *Macht* in die *Freiheit*, wobei nur zu oft aus einem Hochbau ein Abbau wurde. Wenn das 19. Jahrhundert Volk und Staat zu Nationalismus und Imperialismus aufschwellen läßt, só bringt sich das 18. sie höchstens familiär in Ansätzen des „Patriotismus" nahe (s. unten); viel mehr aber sprengt es beide in Partikularismus und Humanismus. Es sind wahrlich reife Geister des Jahrhunderts, die allen Patriotismus als Schwäche ablehnen: so Lessing, so Hemsterhuis, so Kant, der in den „Reflexionen" (bei Erdmann Nr. 204) sagt: „Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ für eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie ist das Gegenteil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt." Noch der junge Fichte bezweifelt 1793, ob dem deutschen Künstler und Landmann viel daran liege, daß sein elsäßischer Berufsgenosse seinen Heimatsort in der Geographie des Reichs finde. Der Individualismus der Aufklärung führte höchstens zum Grundsatz: Ubi bene, ibi patria. Hemsterhuis weist im schroffen Gegensatz zum Barock auch „die kriegerischen Tugenden" und die „Verlockungen von Ruhm und Lorbeer" ab als „Entkräftung der heiligen Antriebe des menschlichen Sinns". Der tapfere La Tour d'Auvergne rühmt sich seinen Degen nie mit Menschenblut befleckt zu haben. Selbst ein Feldherr wie Prinz Eugen rückt weit ab von den Gewohnheiten des dreißigjährigen Krieges und schreibt: „Die Drangsale des Krieges haben ihre Grenze, und die Gesetze der Menschlichkeit sollten nicht außer acht gelassen werden." Der Mensch galt nun mehr als Sieg und Macht, ja als der Staat. Aus einem Dienst der Individuen für den Staat wird mehr ein Dienst des Staates für die Individuen. Mit dem Staat schlug ja auch die *Wirtschaft* um aus Zentralisation, Protektion, Monopolisierung in freie Konkurrenz, aus Staatskapitalismus in Privatkapitalismus, aus Etatismus in Individualismus, kurz wieder aus *Bindung* in *Lösung*.

Man sehe etwa, wie der selber politisch tätige Basler Isaak *Iselin* damals das Verhältnis von *Individuum und Staat* auffaßt. Er lehnt nicht nur den im Barock aufgestiegenen Merkantilismus ab, diesen „Götzen von Staatskunst" mit seiner „übermäßigen Handelschaft", sondern auch den Polizeistaat der Frühzeit des Jahrhunderts. Er will auch keine „Polizeigesetze zur Beförderung der Gewerbsamkeit". Der Staat werde schon in Blüte kommen, sobald man „sich nicht mehr erkühnen werde, den natürlichen Lauf der Nahrungsgeschäfte — zu meistern" und jeden Menschen seinen Beruf nach seinen Fähigkeiten und Neigungen wählen und die Früchte seiner Arbeit ungestört genießen lasse: Man

solle auch die Konkurrenz der individuellen Interessen „ruhig gehen lassen", da „es die Vorsehung weislich so geordnet, daß aus dem Kampf ihrer verschiedenen Vorteile ein allgemeines Wohl entstehet". Selbst in Montesquieus liberalisierender Staatsauffassung sieht Iselin noch zu sehr den empirisch gegebenen Staat vorwalten. Dieser Spätaufklärer schiebt überhaupt *Staat und Volk* als *künstliche Schranken* zurück gegen das Individuum und die Natur, die ein freieres Band eben der Individuen bilde. „Der Zufall und der Eigensinn haben die Grenzen zwischen Volke und Volke gestiftet, aber die Natur hat alle mit Banden zusammengeknüpfet, welche keines auflösen oder schwächen kann, ohne sein eigenes Wohl zu vermindern." Volk und Staat sind die *Zufallsbande*, die der Mensch abstreift, wenn sie ihn drücken. „Er verwechselt sein unglückseliges Vaterland mit einem andern, wo seine Tugend dem menschlichen Geschlecht noch nützlich werden kann." Von hier ist kaum noch ein Schritt zu jenem extremen Individualismus, in den das Jahrhundert der Aufklärung ausmündet beim frühen Fichte, der den Staat nur zum *Schutz der Individuen* gelten läßt und am Ende der Moralisierung entbehrlich findet. Auch Kant faßte ja den Staat nur äußerlich als legales Produkt von Individuen, als „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen."

Aber auch das *Recht* schlug um in seiner Bedeutung für die Aufklärung; man könnte sagen aus vorwiegendem Staatsrecht in vorwiegendes Privatrecht, ausgesprochener aus einer *Sanktion der Macht* in eine *Garantie der Freiheit*, kurz in derselben Richtung von Bindung zu Lösung, und es gründet sich nun statt auf die Autorität auf die Natur. Mag auch das Barock schon in kühnen Denkern das *Naturrecht* heranziehen, es hat im 17. Jahrhundert einen *andern Akzent* als im 18., es bleibt schließlich auch bei Hobbes und Spinoza ein Recht der Macht, und wenn es selbst bei Grotius und Althusius am Eingang und wieder am Ausgang des Jahrhunderts z. T. bei Locke etwas freier genommen wird, so bedeutet es diesen Denkern doch eine „ewige Ordnung" und zwar eine kollektive, als Recht der Gemeinschaft oder der Gesellschaft, das verpflichtet und durch Abschreckung straft. Im 18. Jahrhundert aber wird es zu einem Recht, das *im Menschen selber* wurzelt und zu ihm gehört, nicht als sozialem Wesen, sondern als *Individuum*. Es wird ein Recht der Freiheit, und der Freiheit entspricht die Schuld, der Schuld die Vergeltung, die nun in der „natürlichen Strafe" Rousseaus oder im Jenseits gesucht wird, da die irdische Macht nur zu sehr versagt, und vielleicht verrät die starke Betonung der Unsterblichkeit im 18. Jahrhundert hier zugleich ein minderes Vertrauen auf die Gerechtigkeit des Staats. Das *Strafrecht* zudem, das sich im 17. Jahrhundert so hart erwiesen und so grausam gewütet hatte in Hexen- und Ketzerprozessen, Hinrichtungen und Foltern aller Art, wird im 18. *humanisiert*, indem es zugleich *individualisiert* wird und nun besser das Recht des Einzelmenschen ward. Der Aufklärer Chr. Thomasius beginnt nun sogleich (1704) den Kampf gegen die Hexenprozesse wie gegen die Folter, die nach Montesquieu von der „Stimme der Natur" verdammt wird. Beccaria kämpft nicht nur gegen die Folter, auch gegen die Todesstrafe, John Howard predigt Humanisierung der Strafe, und es blieb ja nicht bei Lehre

40*

und Mahnung. Die Hexenprozesse verschwinden völlig im Laufe des Jahrhunderts (der letzte 1782 in Glarus), mehr und mehr auch die Verstümmelungen und Fesselungen und meist schon die Körperstrafen. Joseph II. hebt die Todesstrafe auf; der code pénal von 1791 beschränkt sogar die Freiheitsstrafe, und das preußische Landrecht zeigt reichlich Spuren menschlicherer Strafauffassung. Friedrich d. Gr. schafft als erster sogleich bei Antritt seiner Regierung die Folter ab, und es folgen ihm darin Joseph II. von Oesterreich, Peter III. von Rußland, Peter VII. von Dänemark, Kursachsen und andere Staaten.

Gleichzeitig wird das *Recht des Menschen* auf Selbständigkeit durchgesetzt in der Aufhebung oder Milderung der Leibeigenschaft in verschiedenen Ländern, in der Einschränkung der Hörigkeit, der Machtrechte der Gutsherrn (S. 617). Die lange unterdrückten Bauern erheben sich in Frankreich, Schweden, Ungarn und anderswo und in der Vendée selbst gegen die Revolution; die unterdrückten Iren regen sich, die ersten Ansätze oder Bestrebungen zur Juden-, ja zur Frauenemanzipation treten hervor. Politisch oder religiös Verfolgte erhalten Asyl. Die Preßzensur wird von Friedrich d. Gr. und Joseph II. beschränkt; die Ständeschranken wie die Zunftschranken beginnen zu wanken, die Verkehrsschranken zu fallen; das patriarchalische Recht und die Staatsautorität werden erschüttert von dem Ansturm der Jugend. Selbst der deutsche Kleinbürger reibt sich schlaftrunken die Augen und erwacht zur Aufklärung. Kurz, das *ganze Jahrhundert* ist *auf dem Marsch zur Freiheit*; immer breiter ausschreitend drängt die Aufklärung immer rascher zur Lösung, nicht nur von unten sich selber aufreckend, auch von oben, eben aus der Wendung des ganzen Zeitgeistes gestützt, ja geführt, und mit dem „freien Manne" tritt der Sklave hervor, der die „Fesseln bricht", und nicht nur die Knechtung, auch die wirkliche Sklaverei wird nun als rechtswidrig gebrandmarkt. Seit Goldsmiths Vikar of Wakefield wächst die Empörung gegen den Sklavenhandel. Die „*Menschenrechte*" kommen allerorten, wo nicht in der Tat, doch in Gedanken zum Durchbruch, und sie sind damals eins mit dem *Naturrecht*, das eben als *Recht des Menschen* gilt im Gegensatz zum *Recht über den Menschen*, wie es im Barock galt, sei es als Recht des Herrschers, des Priesters, der Autorität überhaupt oder als Recht des Staates, der Gesellschaft. Schiller fordert in „unserm menschlichen Jahrhundert" Freiheit des Menschen von geistlichem und politischem Despotismus, sieht die Bestimmung des Menschen darin „mündig zu werden" und läßt den „wahren Staatskünstler" die „Eigengesetzlichkeit der Individuen" ehren. Nun gründet sich die demokratische Verfassung der französischen Nationalversammlung wie die des befreiten Nordamerika auf Ideen des Naturrechts, das jetzt überhaupt, wie man heute zur Genüge erkannt hat, zur Grundlage der ökonomischen wie politischen *Liberalismus* ward. Am lautesten ward es von Turgot verkündet und von Condorcet, der das Volk von drei Uebeln befreien will, von der Sklaverei, der Herrschaft der Priester und der (schon im parallelen 16. Jahrhundert gehaßten) Juristen. Auch Turgot sieht die Rechte der Menschen nicht in der Tradition gegeben, nicht in der Geschichte begründet, sondern in der *Natur*, eben als *Recht des Einzelnen*, den die Gesellschaft nicht unterdrücken dürfe, dem Freiheit der

Person wie der Arbeit, Unverletzlichkeit des Eigentums und Recht auf Glück und Genuß gebühre, das ihm auch Quesnay und andere Physiokraten zusprechen, und Turgot und Condorcet gründen ihren nicht bloß politisch und juristisch, auch ökonomisch, auch pädagogisch und religiös liberalen Staatsentwurf auf das *Naturrecht* eben als *Freiheitsrecht*. Doch hier gründet sich die Praxis schon auf Theorie, die Lebensrichtung des Jahrhunderts auf seine Geistesrichtung, und es schüttet schließlich seine Seele aus in den Freiheitsrufen der Dichter gegen Priester- und Tyrannenherrschaft, gegen die ein Rob. Burns so gut wie ein Voltaire oder Rousseau, ein Wieland wie ein Schiller mit den Stürmern und Drängern eifern und noch ein Hölderlin mit seiner Hymne an die Freiheit.

II. DIE LÖSUNG DES GEISTES

1. DIE „NATUR“ ALS IDEAL DER BEFREIUNG

Das 18. Jahrhundert brachte das Recht auf das „Naturrecht“, wie es ja in allem auf „*Natur*“ hindrängte. Es forderte wie das „natürliche Recht“ und die „natürliche Strafe“ (Rousseau) auch die „natürliche Religion“, die „natürliche Moral“ und die „naturgemäße Erziehung“. In der Kunst sucht es die Nachahmung der Natur oder doch das „Natürliche“; Voltaire spricht vom siècle des sciences naturelles, St. Pierres mehrbändige études de la nature wirken auch auf englische Dichter; Quesnay, der als Arzt sich nach der „natürlichen Heilmethode“ richtet, begründet die Oekonomie als „Herrschaft der Natur“ (Physiokratie), und Ad. Smith das „System der natürlichen Freiheit“. Der Physiokrat Mercier de la Rivière schreibt über den ordre naturel, den auch sein sozialutopistischer Gegner Mably anerkennt, wie auch Morelly seinen code de la nature schreibt, Beaurieu den élève de la nature, Holbach das système de la nature — aber sollen wir alle Schriften aufzählen, die im Jahrhundert Rousseaus von der Güte der Natur handeln, von der Schönheit der Natur, von der Fruchtbarkeit der Natur, von der Seligkeit des Naturzustandes und den Wilden als bessern Menschen, von der Natur als einzig wahren Erzieherin u. a. m.? Ein Strom von *Naturbegeisterung* ergießt sich durch das ganze Jahrhundert und überrauscht alle Lebensgebiete und will sie alle naturalisieren.

Aber was will dieser ganze Naturrausch bedeuten? Was wollen diese Menschen, die sich der „Natur“ so leidenschaftlich an die Brust oder gar zu Füßen werfen, nur der „Stimme der Natur“ lauschen und gehorchen möchten? Wollen sie denn ernstlich aller Kultur den Rücken kehren und wirklich Wilde werden und gar, wie Voltaire Rousseau karrikiert, wieder auf allen Vieren kriechen? Der Schrei nach der Natur, der das ganze Jahrhundert durchhallt, ist ein Sehnsuchtsruf, ein *Kampfesruf*, und er ist nur *säkular zu verstehen* als Wendung, als Reaktion *gegen das Barock*, das jetzt als Unnatur anmutet. Denn es spannte die *Natur zur „Kunst“* (vgl. S. 392); die *Aufklärung* aber kehrt nun das Verhältnis völlig um und löst wieder die *Kunst zur Natur*. Die Poesie des 18. Jahrhunderts zielt auf „Natur“ und ist doch viel weniger naturalistisch als die des 17. und wieder des 19. Jahrhunderts. Mögen Gottsched und die Schweizer über die Poesie noch so sehr streiten, beide Parteien suchen das Schöne in der „Nachahmung der Natur“;

beide aber verstehen unter dem Nachahmungswerten das Neue; Ungewohnte, *Wunderbare*, also das *Besondere* (wie das 16. Jahrhundert das Kuriose der Natur liebt, vgl. S. 321), gerade nicht das Regelmäßige des 17. Die englische Dichtung des späten 18. Jahrhunderts suchte in der Natur das Pittoreske auf, und der englische Aesthetiker Blair forderte vom Dichter mit Natur zugleich Individualität. Wenn Gellert auf die Frage Friedrichs d. Gr., wo er so schreiben gelernt habe, antwortet: in der Schule der Natur, so fügt er hinzu, er sei ein *Original*. Chodowiecki preist die Natur als seine „einzige Lehrerin, Führerin, Wohltäterin", und Klopstock erklärt: „Mein großes Vorbild bei Erfindung neuer Odenmaße war die Natur", und noch Schiller nennt ja die Dichter Bewahrer der Natur. Aber nicht nur die Kunst des 18. Jahrhunderts, die ganze Aufklärung streitet auf allen Gebieten gegen das Barock, das mit seinen Formen, Konventionen, Regeln, überhaupt mit seinen allgemeinen Bindungen das Einzelne, das Individuum, den Menschen fesselte, vergewaltigte; kurz der *Ruf nach Natur* ist der Ruf nach *Befreiung*, *Lösung*, *Verselbständigung* gegenüber der Lebenseinschnürung des Barock und seiner Unterordnung des Menschen. Es ist die Zeit, da Klopstock ruft: „O Freiheit, Freiheit, nicht nur der Demokrat weiß, was du bist", da Goethe in Götz den „Selbsthelfer" vorführt! Im „*Naturrecht*" wird das *Recht des Menschen* ausgerufen, des *freien Individuums*; die „*natürliche Religion*", wie sie nicht nur die Deisten, wie sie auch die „natürlichen Erzieher" der ganzen Aufklärung von Chr. Wolff an, Basedow, Salzmann, Struve, Trapp, Turgot, Rousseau, Condorcet und in seinen Anfängen im 18. Jahrhundert auch noch Pestalozzi vertreten, ist im Grunde die *menschliche Religion*, die frei ist von Dogmen und Traditionen, nach Rousseau und Turgot vom Menschen frei nach seiner Vernunft gewählt, eine Religion, die im Kern Moral ist, das Handeln des Menschen betrifft, dem Menschen Freiheit und Unsterblichkeit verheißt und Gott wesentlich als gerechten Richter für den handelnden Menschen kennt. Als Vertreter der naturgemäßen Pädagogik, deren Anfänge wieder im parallelen 16. Jahrhundert bei Vives und Montaigne zu finden seien, darf P. Barth bereits Francke beanspruchen, dessen Pietismus mit der Aufklärung die höhere Energie des *Individuums* betone. Ebenso verstehen damals die Staatstheoretiker und Oekonomen wie schon die Stoa, die Natur im Sinne des Individualismus. In Boissels Catéchisme z. B. finden die Individuen ihr Glück sous les auspices de la nature, und der ordre naturel der Physiokraten und Sozialutopisten ist nach Schumpeter „der Zustand, in dem jedes Individuum im Interesse der Gesamtheit handelt, wenn es *seinem* Vorteil nachgeht". Auch die Verbindung von Naturalismus und Individualismus, von agrarischem und liberalem Zug bei den Physiokraten des 18. Jahrhunderts wird ja erst verständlich als Reaktion gegen den Staatsmerkantilismus des Barock.

Das Barockideal der *Ordnung* lebt noch in der Aufklärung fort; aber es kehrt wieder seine Betonung um von der kollektiven Bindung in die *individuelle Gliederung* bis zur Befreiung in die Natur. Denn der Aufklärer befreite sich in der Natur, während der Denker des Barock wie der des 19. Jahrhunderts sich in ihr als der allgemeinen Ordnung band. Ja, auch das Barock suchte die Natur, aber

um sie zu erkennen und mit Bacon zu reden, sie dadurch zu beherrschen. Wahrlich, das 17. Jahrhundert hatte mehr als das 18. Anspruch darauf siécle des sciences naturelles zu heißen. Aber jenes klassische Jahrhundert der Mechanik faßte die Natur als Objekt, als toten Gegenstand, nicht wie das 18. als Mutter und Bruder, Freund und Erzieher, kurz als ein Wesen, in das es sich *einfühlte*, das es *vermenschlichte*. „Die *Natur*" bedeutete der Aufklärung einen Vergleich, ein *Muster*, ein Signal. Sie meinte ja garnicht die Natur als solche, die wirkliche und ganze Natur. Es wohnt in der „*Naturreligion*" des 18. Jahrhunderts wenig von jenem kosmischen Allgemeingefühl, das im 13. in Franz von Assisi, im 15. im Cusaner, im 17. in Angelus Silesius lebt. Es ist kein Sichhineinwerfen des Menschen in die göttliche Natur, *kein* voller *Pantheismus*, dessen Fehlen man bei Rob. Burns und in den Naturschilderern englischer Romane des späten 18. Jahrhunderts im Gegensatz zu den englischen Romantikern vom Anfang des 19. bereits bemerkt hat. B. Fehr stellt fest, daß schon Popes Zeitalter der Natur folgen heißt, aber dabei nicht wie ein Jahrhundert später die Landschaft vor Augen habe, sondern eine menschliche Lebensformung. Damals hob man aus der Natur eher das schöpferische, moralische, menschliche Subjekt heraus, kurz man vermenschlichte eher die Natur, als daß man den Menschen naturalisierte. Die „Natur" schlägt vom 17. zum 18. Jahrhundert vom *kosmologischen* ins *anthropologische* Interesse um; sie bedeutet den Aufklärern nicht mehr das Weltall, sondern die Natur des Menschen, und auch da nur den Gegensatz zur Kultur oder Ueberkultur des Barock, die Abwerfung aller über- und außermenschlichen Bande, die Lösung des Menschen vom Traditions- und Konventionszwang, die Rückkehr von der forcierten Steigerung, vom Superlativ des Barock zum einfachen Positiv.

2. DIE NATURWISSENSCHAFT DER AUFKLÄRUNG ALS ANALYSE UND LEBENSFORSCHUNG

Was bedeuteten denn damals denen, die am meisten das Wort Natur im Munde führten, die *Naturwissenschaften*? Rousseau ist alles in der Welt eher als ein Naturforscher, und er wie die Philanthropen verlangen als Pädagogen ausdrücklich nur wenig Naturwissenschaft: „Etwas Naturgeschichte, Mathematik und Physik ist zureichend", sagt auch Basedow. Im Grunde ist es bei ihnen nur Anschauungsunterricht und Heimatkunde, also Naturkenntnis nur im subjektiven und partikularen Interesse, nur *Naturlehre für den Menschen*, wie eben bei den einst so anthropozentrisch gerichteten Sophisten der griechischen Aufklärung. Aber die ernsthafte sachliche Naturforschung? Wenn man die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts im Verhältnis zu der des 17. annähernd charakterisieren darf, so zeigt sich auch hier die vorwiegende Richtung auf *innere Scheidung*, auf *Intensitäten* und *lebendige Einzelkräfte* gegenüber der objektiven Bindung von außen und der zentralen Totalperspektive und Expansionsrichtung des Barock. Das 17. Jahrhundert bringt die Physik zur Höhe, das 18. eher die *Chemie*, bezeichnenderweise *Scheidekunde* genannt, die vorwiegend *analytisch* auf *Differenzierung* der Stoffe ausging, noch nicht wie die Syn-

thetik des 19. Jahrhunderts auf den Aufbau chemischer Verbindungen. Wie will man es ohne säkularen Wechselgang erklären, daß die Physik des 18. Jahrhunderts zu den lebendigen Kräften des 16., allerdings nun in schärferer Regelung, zurückkehrt und für Licht, Wärme u. a. wieder Stoffe annimmt, wo die Mechanik des 17. schon Bewegungen erkannt hat? Die *Qualitätenscheidung* herrscht vor im *lösenden* Geist des 18. Jahrhunderts. Stahls Theorie vom Phlogiston, das beim Auflösungsprozeß der Verbrennung in die Luft entweiche und die mit ihm verbundenen Stoffe freigebe, gilt damals, bis eine richtige Erklärung der Verbrennung von Lavoisier begründet wird, dessen Scheidekunst zugleich die elementare Einheit des Wassers auflöst. Priestley und Scheele, der chemische Wirkungen des Lichts sucht, finden im Sauerstoff den Lebensstoff, und das 18. Jahrhundert versucht nun mehrere chemische Erklärungen des Lebens. Denn neben der Chemie wird die *Biologie* zur Lieblingswissenschaft dieses *individualisierenden*, *mikrokosmischen* Säkulums, das mit seinem *dynamisch vitalistischen* Interesse so scharf kontrastiert gegen die mechanische und makrokosmische Einstellung des Barock, gegen dessen Feldherrnblick, der mit optischer Ausspannung und Umfassung die großen Weltgesetze der Bewegung und Anziehung, der Zentrifugalkraft, des Magnetismus und des Lichts aufstellte, während das 18. Jahrhundert mehr auf Intensivierung gerichtet, Wärme und Elektrizität als seine Lieblingsgebiete bevorzugt und Gas und Dampf auslöst bis zu Luftballon und Dampfmaschine.

Dabei zeigt sich das Jahrhundert der Aufklärung wieder mehr analytisch, ja *antithetisch* scheidend und *scharf bestimmend*. Die Unterschiede von positiver und negativer Elektrizität, von elektrischen Leitern und Nichtleitern, die Begriffe der magnetischen Polarität, der spezifischen und latenten Wärme werden gewonnen wie die spezielleren Gesetze über Anziehung und Abstoßung elektrischer und magnetischer Massen. Die Wärme wird an festen Punkten, am Thermometer gemessen nach Celsius und Réaumur, und *Einzelmessungen*, *schärfe Grenzsetzungen* werden auch für die Schwingungen der Saiten gesucht, und die Klangfiguren zeichnen sich ab. Nach der astronomischen Erfassung des geregelten geschlossenen Weltmechanismus im 17. Jahrhundert entdeckt das *kritisch analysierende*, *absondernde* 18. die Eigenbewegung der Fixsterne, erschließt es Kometenbahnen, Nebelflecken, Sternschnuppen, allerlei planetarische Störungen, Unregelmäßigkeiten, Schwankungen, Aberrationen, sucht durch Ortsfixierung, Helligkeitsfixierung, Gradmessung, *präzise Beobachtung* das Weltbild im *Einzelnen* zu schärfen und dabei gemäß dem *praktischen Säkularzug* auch die Astronomie wie alle Wissenschaften „praktisch" zu machen durch Einstellung auf die *menschennahe* Sphäre von *Mond und Erde*, durch Messung ihrer Grade, ihres Magnetismus usw. Frankreich führt 1736 das *Dezimalsystem* ein, nach dem sich selbst Morelly in den Einteilungen seiner Utopie richtet, und die französische Revolution teilt das Jahr in Dekaden. Das Dezimalsystem aber bedeutete den Sieg des nach seinen Fingern zählenden Erdenmenschen über die altorientalische Chronologie der Gestirnwelt. Auf der Erde wieder ist es die *Lebewelt* bis zum Menschen herauf, die im Horizont des 18. Jahrhunderts

ebenso vorherrscht wie die kosmische Mechanik im Jahrhundert eines Galilei und Kepler, Huyghens und Newton. Wen hat das 18. Jahrhundert gegenüber diesen großen Astronomen und Physikern als gleichwertige Größen zu bieten? Neben *Chemikern* vom Range eines Lavoisier wesentlich *Biologen* im Stil Hallers, Linnés, Buffons bis Lamarck, Cuvier und Erasmus Darwin. Dem klassischen Jahrhundert des Mechanismus tritt nun ein Jahrhundert des *Vitalismus* entgegen, zumal in Haller, Blumenbach, Stahl, K. Fr. Wolff, Robinet, Diderot, Ray, Bichat, Erasmus Darwin, Herder, nicht zu reden von einem bis ins Pneumatische sich versteigenden Dynamismus. Wieder ist hier ein Bedeutungswandel der Worte zu beachten, wenn das 18. Jahrhundert, wie Eucken zeigt, zunächst noch das „Organische" wie das 17. nicht vom Mechanischen scheidet, aber jenes immer mehr betont und schließlich zu diesem bei Kant in schroffen Gegensatz setzt. Schon die Schule von Montpellier und die Iatrochemiker streiten gegen die mechanistische Richtung Descartes', dem gegenüber das 18. Jahrhundert immer wieder die „Lebenskraft" betont.

Erst bei seinem Ausgang eröffnete das 17. Jahrhundert jene Blüte der Biologie, indem damals der Blick vom geschlossenen Ganzen der Welt und der Höhe des Himmels durch das Mikroskop umschlägt auf die Kleinwelt der Erde, in die Tiefen des Lebens und die *organische Gliederung*. Der Trieb der Analyse, des *zerlegenden* Einblicks richtet im jungen 18. Jahrhundert das Forscherauge wie gebannt auf die *Teilformen, Kleinformen*, Urformen des *Lebens*. Erst seit der Säkularwende, seit Leeuwenhoecks Entdeckung 1695 steigt nun im ganzen 18. Jahrhundert das Interesse an der Mikrobiologie. Man wirft sich auf Keimforschung, Insekten-, Infusorien- und Polypenforschung. Aus organischen Partikeln, lebendigen Molekülen suchen in verschiedener Weise Buffon, Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet u. a. die Organismen zusammenzusetzen, oder sie holen aus winzigen Teilen den Zeugungsstoff zusammen. Spallanzani widerlegt die Urzeugung mit dem Nachweis der Befruchtung durch Samenkörper. Man streitet geradezu dialektisch über den Ursprung des Lebens, ob das Ei oder das Samentierchen den Keim enthalte, und ob in ihm der Organismus vorgebildet sei oder erst in der Embryonalentwicklung zuwachse. Erst das spätere 18. Jahrhundert neigt hier mit steigendem *Vitalismus* seit dem zunächst noch verkannten K. Fr. Wolff dieser Epigenese zu und bereitet so den Entwicklungszug des 19. Jahrhunderts vor, während die ersten beiden Generationen des 18. der Präformationslehre huldigen, in der sie das Kontinuitätsprinzip des 17. seit Malebranche (1688) und Leibniz auf die *individuelle Keimvererbung* und Artkonstanz hin zuspitzen. Zu beiden Theorien führt, erst mehr die Konstanten, dann mehr die Varianten betonend, die *Partikularisierung des Lebens*, die damals neben der Keimforschung die *Anatomie* und die *Klassifikation* in Blüte brachte. Der Individualismus führt nun wie einst die Stoiker auf Keimtheorien. Um die Säkularwende biegt Ray die Systematik des 17. Jahrhunderts auf die *Spezies* um als die kleinste Einheit des Systems. In *Linné* aber, um von den Scheidungsspielereien einen J. Th. Klein nicht zu reden, siegt nun gemäß diesem *partikularisierenden, analysierenden* Sinn der Aufklärung, so recht ent-

gegen dem solche „Kleinlichkeit" verachtenden Barockdenken Bacons, deutlich die *Scheidung* über die Bindung, die *Spezifizierung* über die methodische Zusammenfassung. Linné, der übrigens im Säkularstil seinen lateinischen Vatersnamen Linnäus umbildet, achtet auf die Geschlechtsdifferenzierung, fügt prinzipiell dem Gattungsnamen der Pflanzen ihre Spezialdifferenz hinzu und sucht zumal in seiner species plantarum die Spezies als solche festzulegen. Er erklärt: „Es gibt so viele verschiedene Arten von Tieren und Pflanzen, als im Anfang verschiedene Formen von dem unendlichen Wesen geschaffen wurden". In präziser Charakteristik, in scharfer Abgrenzung, in klarer Nomenklatur sondern sich so die verschiedenen dauernd bestimmten Formen, und das Messer der Einteilung zerlegt die Lebewelt in Reiche, Klassen, Ordnungen, Gattungen, Arten, Varietäten. Haller lehnt ausdrücklich das System ab wie die Metaphysik und treibt die *Zergliederung* der organischen Teile bis zur Vivisektion. Auch Hunter, Pallas, der scharfe Zeichner Peter Camper, Vicy d'Azyr und andere angesehene Biologen sind nicht auf Systematik eingestellt, sondern auf *monographische* und *mikroskopische* Einzelforschungen, zumal auf Zootomie; die Anatomie wächst heran, allmählich als vergleichende einsetzend, von den Monros zu Blumenbach, Goethe und Cuvier, der mit dem Formensinn des 18. Jahrhunderts die Artkonstanz noch festhält, als schon das beginnende 19. Jahrhundert eben durch die Vergleichung in der Entwicklung sie überrauschen läßt. Das 18. Jahrhundert erforscht in der aufblühenden Tiergeographie die *Verteilung* der Organismen auf Erden, und die Freude an ihrer *Formenbuntheit* macht Buffons Schilderungen so lebendig, ja künstlerisch und öffnet noch Herder und Goethe das Auge für die Natur. Noch am Ende des Jahrhunderts schaute Erasmus Darwin, der reinen Mechanistik seines Enkels im 19. Jahrhundert noch fernstehend, als Forscher phantasievoll in die Lebewelt und hieß den Dichter „die Natur verzieren".

Neben dem ästhetisch popularisierenden Sinn der Aufklärung zeigt die Biologie damals auch ihren *praktisch humanistischen* Sinn, nicht nur in der Linnéschen Nomenklatur, sondern vor allem in der Richtung auf die *Medizin*, d. h. auf den *Menschen*, der wieder als Ziel und Höhepunkt der lebenden Natur eingestellt wird. Wie im 16. Jahrhundert im Vitalisten Paracelsus, dem Begründer der Iatrochemie, der Arzt hervortritt zugleich als chemischer Analytiker, so zielt jetzt die chemische und die *anatomische Analyse* auf das Leben und namentlich auf den Menschen. Neben der Anatomie tritt hier die noch lange mit ihr verbundene und schon durch ihre Berührung mit der Psychologie aufstrebende *Physiologie* in den Vordergrund. Galvani, Professor der Anatomie und Physiologie, glaubte den Zuckungen eines Froschschenkels eine eigene tierische Elektrizität zu entnehmen, während an der neuen Säkularwende Volta in Abkehr von solchem Vitalismus die Elektrizitätserscheinung physikalisch konstruierte. Im 18. Jahrhundert, als selbst ein Euler in den Briefen an eine Prinzessin die Gravitation als Neigung und Begierde, also menschlich deutete, wirft man sich auf die Erforschung der *Nerven*, aber im Gegensatz zum motorisch gerichteten 17. auf die *sensiblen*. Haller und Brown betonen die Erregbarkeit als Ursache der Lebenserscheinungen. Nun schlägt im Zeitalter des Feminismus (s. S. 575 ff.)

und der Empfindsamkeit die „nervige“ Kraft um in die „Nervosität“, wie es der berühmte Arzt Hufeland im „Journal der Moden“ 1789 drastisch schildert: Früher hätte kein Mensch gewußt, daß er Nerven habe, und man nannte einen festen Adamssohn einen nervigen Menschen. Da habe vor 40 Jahren Whytt den unseligen Einfall gehabt, ein Buch von den Nerven und ihren Krankheiten zu schreiben, und ein Apotheker, der es gelesen, nachdem er sich über die Zufälle einer Dame lange den Kopf zerbrochen, antwortet ihr nun: Es sind die Nerven, Madame. Der Ausdruck wird Mode auch bei den Aerzten. „Jetzt will alle Welt Nerven haben, und zwar piquiert man sich scharfe, reizbare, delikate Nerven zu haben.“ Mit dem säkularen Differenzierungssinn sondert jetzt der „Brownianismus“ das Verhältnis der Erregbarkeit zu den verschiedenen Reizen und die Krankheitsgegensätze der Sthenie und Asthenie. Man leuchtet nun scharf in die Organe, speziell in die Nerven wie in die Seele hinein, und nicht umsonst vergleichen damals Voltaire, Hume, Kant u. a. ihre Analyse geistiger Erscheinungen mit der Anatomie. Platner entwickelt seine „*subtilere* Physiologie“. Die *Diagnose* von Herz und Lunge wird jetzt gewonnen, und Margagni weist den speziellen Krankheiten bestimmte Organe zu. Auch hier führt die Beachtung des Kleinen auf neue Wege, zur Theorie der Infektionskrankheiten (Plenriz) und schließlich zur Pockenimpfung. *Heilen* will dieses Jahrhundert nicht nur wissenschaftlich von Boerhave bis Jenner, auch wieder wie im parallelen 16. Jahrhundert zu Paracelsus' Zeiten in Wunder- und Wanderärzten wie Mesmer, Cagliostro und Doktor Eisenbart, wie auch Rob. Burns einen solchen Typus verspottet; heilen will es die Menschen so eifrig wie erziehen, und die Materialisten Lamettrie und Holbach wollen den Prediger durch den Arzt ersetzen. In Lamettrie, Mandeville, Hartley, Haller, Quesnay, Platner und vielen andern treten *Aerzte* als viel beachtete Denker hervor — begreiflich in einer Zeit, die praktisch und auf den *Menschen* als Erkenntnisobjekt gerichtet ist, den Bonnet, Blumenbach u. a. an der Spitze der Tierreihe vorführen, ja schon Linné ausdrücklich gemäß dem typischen Aufklärungsspruch: nosce te ipsum, und der andere große Biologe Buffon proklamiert: le style c'est l'homme. Wie im Zeitalter der Agrippa und Paracelsus steigt der Geist der *Magie* wieder auf, nicht erst im Faust und bei Novalis (vgl. auch damals Kreukers *Μαγικόν*). Mystik und Medicin, Seelen- und Leibeskuren schlagen wieder ineinander in Individualwirkungen von Mensch zu Mensch wie bei Cagliostro, de Pasqually, der auch St. Martin beeinflußte. Wieder wie in der Hochrenaissance wird dabei der Mensch als Mikrokosmos betont. Das 18. Jahrhundert suchte in der Natur vor allem den Menschen, ja ließ die Natur gemäß dem Menschen und für ihn zweckmäßig geschaffen sein (vgl. jetzt über die Teleologie der Aufklärungszeit das erste Kapitel von Ungerers „Regulationen der Pflanzen“ in 2. Auflage).

3. „DAS JAHRHUNDERT DER PÄDAGOGIK“ (ERZIEHUNG ALS BEFREIUNG)

Daß die Aufklärung im Menschen mehr suchte als Natur, daß sie *durch die Natur* und *über sie* hinaus den *Menschen* heben wollte, bezeugte sie durch ihren *Erziehungsdrang*. Wie kam das 18. Jahrhundert zu dem Namen des „pädago-



gischen" Jahrhunderts, den ihm gleichsam zum Nekrolog Niethammer in einer Festrede 1799 anheftete? Das Feuer dieser pädagogischen Leidenschaft, von der man im 18. Jahrhundert sprechen muß, in dem auch Dichter wie Pope, Gottsched, Gellert, selbst Zeichner wie Chodowiecki und Hogarth und Musiker wie Rameau, Couperin, Quantz stark didaktisch wirken, scheint bereits im 17. Jahrhundert geschürt zu sein. Es ist wieder eine säkulare Fortsetzung, die aber durch Steigerung wiederum zu einem Umschlag führt. Und es zeigt sich auch wieder eine Bedeutungswandlung in der „Pädagogik": Das *17. Jahrhundert* will *mehr schulen*, das *18. mehr erziehen*. Das 17. lenkt die Schule von oben, offiziell durch Staat und Kirche und auch für beide und pflegt wesentlich das höhere Schulwesen. Das 18. *liberalisiert die Schule* schon durch die Pflege der *Volksbildung*, die nun in allen der Aufklärung zugänglichen Staaten gefördert wird. Hier vollzieht gerade der *preußische* Staat den Uebergang durch Friedrich Wilhelm I., der sein Land nicht nur militärisch zum Aufstieg bringt, sondern es auch pädagogisch zur Führung hebt. Schon Ludwig XIV. und noch sein Nachfolger 1734 forderten einen Lehrer für jede Parochie, aber vergebens; erst Turgot forderte den allgemeinen Unterricht, wie ihn Ad. Smith für England verlangte, wo er eben noch fehlte. 1781 wird in Oesterreich der Schulzwang eingeführt. Aber in Preußen wird schon der „Soldatenkönig" der „Schöpfer der *Volksschule*" und verordnet sogleich bei seinem Regierungsantritt die *allgemeine Schulpflicht*, gründet an 2000 Volksschulen und das erste staatliche Lehrerseminar, vergißt für diese Zwecke seine sonst so strenge Sparsamkeit und heißt selbst seine Soldaten lesen und schreiben lernen. Er erfüllt in all seiner Enge und Derbheit das *Programm des 18. Jahrhunderts*, in dem wohl mit dem Korporal auch der Schulmeister Zopf und Stock trug und doch dabei aus einem Pedanten der Disziplin zum Volkserzieher und Aufklärer ward.

Das Barock wollte den Menschen unterrichten, ihn durch autoritative Disziplin heranziehen zum dienstbaren Glied des Ganzen, seinen Geist universal füllen und steigern, ihn zum Allgemeinen aufspannen, das 18. Jahrhundert wollte den Menschen *verselbständigen*, durch Erziehung aufklären, kurz die *Pädagogik des Barock wollte* den Menschen *binden*, die der Aufklärung ihn *lösen*. Jene schaut auf höhere religiöse, staatliche, berufliche Zwecke, zu denen der Mensch heraufzubilden ist; diese sieht den *Zweck im Menschen selbst*. Schon der Pädagoge Rollin will damals Menschen wesentlich bessern, Basedow will Kinder zu Menschen heranbilden, und Rousseau will ausdrücklich nicht zum Staatsbürger, nicht zum Beruf, sondern zu nichts anderem als zum *Menschen erziehen*, d. h. den Menschen zu seinem eigenen Wesen *befreien*, ihn „nicht zurechtstutzen wie Bäume" — eben im Parkstil des Barock. Diese lösende Richtung gibt der Pädagogik des 18. Jahrhunderts zunächst einmal einen stark *negativen, kritisch polemischen* Zug. Salzmann will im Scherz die Wahrheit sagen, wie Kinder *nicht* zu erziehen sein, und noch der junge Fichte notiert als Hauslehrer die wichtigsten Erziehungsfehler der Eltern.

Die Aufklärungspädagogik wendet sich als Befreiung gegen jede Art von Zwang, von autoritärer Bevormundung und pedantischer Dressur; vor allem

drängt sie eher zur *Säkularisieruug* der Schule, die sie den im 17. Jahrhundert führenden Jesuiten entwindet. Nicht daß sie die Schule der Religion als solcher entfremdet. Der *Pietismus* ists ja gerade, der nun das norddeutsche, unter Friedrich Wilhelm I., ja noch unter Friedrich d. Gr. das preußische Schulwesen beherrscht und, man darf sagen, gestärkt hat. Und er weist in Franckes Lehrplan die Hälfte aller Stunden der Religion zu und läßt nicht nur vor dem Unterricht, sondern nach jeder Stunde beten. Aber er durchdrang eben die *Schule so sehr* mit *Religion*, daß er zugleich umgekehrt die *Religion zur Erziehung* machte und durch unmittelbare Wirkung auf den Menschen sie entkirchlichte. Der Pietismus bestimmt die religiöse Reife nach dem Abschluß der Schulpflicht in der Einführung der Konfirmation; er *individualisiert* bereits diese religiöse Erziehung, will durch Katechese „den Kopf ins Herz bringen" und den Unterricht von Scholastik und Dogmatik *befreien*. Die *Philanthropen* und neuen Humanisten wollen ihn dann auch vom Pietismus befreien und von der positiven zur natürlichen Religion übergehen, die im Wesentlichen *Moral* und damit Sache des *Menschen* ist. Die Philanthropen sind durchaus keine Verächter der Religion, auch nicht des Gefühls, aber sie wollen sie von „Unvernunft" und „Aberglaube" reinigen zu einer sentimentalen *Humanitätsreligion* und wollen die christliche Dogmatik durch eine Tugendlehre ersetzen. Auch Condorcet will statt der umstrittenen Religion lieber Moral in den Unterricht einführen. Der *Neuhumanismus* endlich wagt es, das allgemeine Menschentum, das er statt des Christentums betont, am Vorbild der heidnischen *Griechen* zu lehren, und Gesner und Voß ersetzen für den griechischen Unterricht die christlichen Texte durch die antik-klassischen. Wenn der Lehrerberuf noch lange nur als Uebergang zum geistlichen galt, so wollten die Philanthropen, die wie Campe, Basedow, Bahrdt allesamt studierte Theologen waren, diesen Uebergang nicht mehr vollziehen, sondern das Lehren als Ziel festhalten, z. T. als Professoren der Moral, und Fr. Aug. Wolf setzte es zuerst in der Universität durch, daß er als Student der Philologie und nicht der Theologie inskribiert ward, und durch ihn wie durch Gesner, dann namentlich durch Zedlitz und Humboldt vollzog sich erst die Verselbständigung des höheren Lehrerstudiums gegenüber dem theologischen und zugleich überhaupt eine *Emanzipation des Schulwesens* vom Kirchenwesen, wie sie schon Basedow gefordert hatte. Heman stellt dar, wie die antikirchliche Schulreform in Oesterreich und anderen katholischen Ländern, wo sie nicht schon durch die individualisierende Reformation vorbereitet war, sich viel radikaler und destruktiver vollzog. Hat doch die österreichische Aufklärung nicht nur die vom Barock geforderte Schulung in aristotelischer Philosophie verboten, sondern sogar Vernichtung aller alten theologischen Bücher angeordnet!

Aber der Kampf der lösenden Aufklärung geht nicht nur gegen die kirchliche Bindung der Schule; er geht auch wieder *gegen* den *Schulpedanten*, den aus verwandter Stimmung im 14. Jahrhundert Petrarca, im 16. Bruno so scharf gebrandmarkt hatten. Schon Chr. Thomasius beginnt diesen Kampf in seiner „ohnpedantischen" Philosophie. Wie eifert schon Lessing gegen die Pedanten und wie die Philanthropen gegen den Zwang der Zuchtrute, Ernesti gegen den

stupor pädagogicus, der aus den Alten nur Formeln und Phrasen herauslese und Gesner *gegen* den Vorrang der dem 17. Jahrhundert so wichtigen *Grammatiker*! Basedow pflegt auch als Sprachlehrer lieber Gespräche auf Spaziergängen, und Trapp findet das Uebermaß an Sprachstudien der Aufklärung nicht förderlich und lateinische wie metaphysische Gelehrsamkeit für die Schule überflüssig, ja schädlich. Thomasius schon wollte eine leichte und verständliche Vernunftlehre ohne Syllogistik, und dann wirkte schon das Salonwesen erleichternd und *erlösend von* der *Buchgelehrsamkeit*. Basedow und Turgot erheben ihren Widerspruch gegen das Vertrauen auf Bücher, statt deren die Philanthropen wie in der Renaissance die freie Anschauung der Natur als Quelle der Erkenntnis preisen. Rousseau endlich „haßt" die Bücher, sieht im Lesen die Geißel der Kindheit und vollendet diese *negative*, befreiende Pädagogik, indem er erklärt: Könntest du es dahin bringen, nichts zu tun und nichts geschehen zu lassen und deinen Zögling gesund und kräftig bis zum Alter von 12 Jahren zu bringen, ohne daß er die rechte Hand von der linken zu unterscheiden wüßte, so würden sich vor deinen ersten Lehren die Augen seines Verstandes öffnen, und er würde der weiseste Mensch werden.

Mit dem negativen, *lösenden* geht der naturale Zug dieser Pädagogik. Ja, die *Verklärung* der „*Natur*" ist wesentlich der *Ausdruck dieser Befreiung* zuletzt vom Barock. Mit Begeisterung wirft ein Erzieher wie Salzmann schon die Symbole der uniformen Künstelei und Pedanterie, *Perrücke* mit *Zopf* ab, läßt das Haar nach seiner freien Natur wachsen und gewöhnt seine Zöglinge an die *einfache* Kost und Tracht der Philanthropen, an leichte Gewänder, ohne Halsbinde, im Gegensatz zum steifen Kragen des Barock. Und er schafft auch die von diesem auferlegten *Körperstrafen* ab. Dafür betont er wie Campe und Rousseau die *Körperpflege* gemäß dem naturalen Zug ihrer Pädagogik. Basedow führt besondere Turnstunden ein, nicht etwa aus naturalistischer Liebe zum Körperlichen, sondern wieder aus Liebe zum *Menschen*, der durch dessen Vernachlässigung geschädigt werde. Salzmann fordert in seinen elf Regeln für den Erzieher zuerst, daß er gesund und dann, daß er immer *heiter* sei, und fröhliche Jugend mache den Erzieher heiter. Im Gegensatz zum düstern Zwangsernst des 17. Jahrhunderts (vgl. S. 365 ff.) sucht das 18. vom Lachen des Rokoko bis zum Leuchten des Klassizismus den heiteren Himmel, unter dem noch nach Jean Paul auch in der Erziehung alles gedeihe. Die Zucht solle die Freudigkeit nicht stören, der auch die Körpererziehung dienen soll. Basedows Grundsatz lautet: „Nicht viel, aber mit Lust lernen" und empfiehlt das „*Vergnügen*" des Wohltuns und der Erkenntnismehrung, denn dieses Vergnügen wachse durch jeden Genuß und habe „von Tage zu Tage angenehmere Folgen." J. Iselin fühlt es als Glück, daß er von Jugend auf daran gewöhnt ward, von Wissenschaft zu Wissenschaft zu eilen und „nach dem Beispiel der emsigen Biene aus jeder das Angenehmste und Süßeste herauszusaugen". Aeußere Güter sind ihm „unschmackhaft und reizlos" gegenüber dem Vergnügen, das „aus dem Gefühl der Tugend entspringt". Diese Süße der Tugend hat wieder im parallelen 16. Jahrhundert Montaigne vorgeschmeckt (oben S. 329). Crusius ward es schließlich zu viel, daß

der Aufklärung eine Erkenntnis, je deutlicher sie ist, „ein desto größeres Vergnügen gewähre“. Diese sich heiter aufklärende Stimmung klingt wie bei Jean Paul am Ende des Jahrhunderts auch schon an seinem Anfang an in Chr. Thomasius, der da handelt „von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten, vergnügten Leben zu gelangen oder Einleitung in die Sittenlehre.“ Rousseau, Basedow, Trapp verbinden mit Gellert die Bildung oder Erziehung mit der *Glückseligkeit*. Hier wendet sich nun der negative Zug der Aufklärung ins *Positive*: sie sucht Freudigkeit nicht nur im Ziel, auch in den Mitteln, und statt mit der Zuchtrute des Barock und schon des Mittelalters Fehler zu strafen, sucht sie den Zögling durch *Belohnungen* zu locken, sein *Interesse*, seinen *Ehrgeiz* zu stacheln durch Orden und Prämien von Obst und Backwerk, durch Fleißmarken, goldene Nägel, Meritentafeln u. dgl. So wirken Bahrdt und Salzmann, und schon die braunschweigische Schulordnung will durch Ehrgefühl erziehen. Wolke will kleine Kinder in die Natur führen, weil für sie Frohsinn wichtiger sei als Lernen, und auch den älteren suchen die Philanthropen den Unterricht *leicht* zu machen, ausdrücklich zum *Spiel*. Semler will statt des (im Barock geübten) vielen „ermüdenden Memorierens und Macerierens“ die Knaben durch „angenehme Demonstrationen“ belehren, wie Basedow Sprachen statt durch Grammatik spielend auf Spaziergängen lehrt. Gesner fordert, daß der Lehrer geradezu Ränke und List aufwende, um dem Lernen alle Beschwerden zu nehmen.

All diese Einseitigkeiten und Absonderlichkeiten der pädagogisch so fruchtbaren Aufklärung sind doch nur Uebertreibungen einer *Reaktion gegen* den schweren *Druck der Barockdisziplin* und gehen zusammen mit der säkularen Grundrichtung der Lebensvereinfachung und -erleichterung, mit der Lösung der Glieder vom Zwang des Ganzen und der objektiven Macht, mit der *Befreiung des Individuellen* und Subjektiven. Gegenüber der allgemeinen Organisation und Konzentration des Schulwesens, wie sie das 17. Jahrhundert zumal in Comenius so großzügig anstrebte, geht durch die Aufklärung vielmehr ein experimentierender Zug zur *Eigenformung* in der Erziehung und eher noch zur *Sonderung*. Die josephinische Schulreform geht eifrig auf *Einteilung* der Schulsprengel wie der Klassen aus. Heckers Plan einer Realschule sieht 17 Klassen vor für 17 Fächer. Bahrdt belohnt die Schüler erst nach hundert Tugendstufen mit Orden. Die braunschweigische Schulordnung von 1737 legt Körperstrafen auf nur nach 6 Graden der Rüge. Basedow bevorzugt an verschiedenen „Meritentagen“ verschiedene Schülertypen in der Sitzordnung. In solchen Beispielen bekundet sich wieder der Sinn des 18. Jahrhunderts für *Differenzierung* und Einteilung statt für kollektive Geschlossenheit. Die Mathematik, die bindende Grundwissenschaft des 17. Jahrhunderts, an dessen Ende sie allgemeines Zwangsfach geworden, tritt in der Pädagogik des 18. eher zurück. Rousseau gedenkt ihrer so wenig wie Rollin, der als größter französischer pädagogischer Theoretiker gilt. Auch der Pietismus pflegt sie nur als Nebenfach, und Basedow findet „etwas Mathematik“ zureichend.

Es ist weiter bedeutsam, daß im 18. Jahrhundert der *Hauslehrer* blüht, daß

so viele bedeutende Denker wie Kant, Lambert, Fichte, Hegel, Herbart, Fries, in ihrer Frühzeit als solche tätig sind, und mehr, daß die stärkste Anregung zu pädagogischer Reform in der Aufklärung nicht wie im Barock von staatlicher Schulordnung kommt, sondern von Locke her durch Rousseaus Emile gerade aus der *Einzelerziehung*, oder selbst bei der Gemeinschaftserziehung durch die Initiative einzelner Pädagogen aus den *privaten* Gründungsversuchen der *Philanthropine*, die Kant rühmt als die einzige Schule, „bei der der Lehrer Freiheit" habe „nach eigenen Methoden und Plänen zu arbeiten". So führt auch der Philanthrop die Fehler der Zöglinge auf den *Erzieher* zurück, und Salzmann, der eine „Anweisung zur vernünftigen Erziehung der Erzieher" schrieb, faßt schließlich all seine Lehrerfahrung in den Worten zusammen: „Erziehe dich selbst", und er fordert *Selbstprüfung* vom Erzieher und prägt die Regel: „Handle immer so, wie du wünschest, daß die Zöglinge handeln sollen". Der Lehrer wird aus der fremd verehrten Autorität zum *Vorbild* und *Freund* der Schüler, die für ihn nicht mehr Objekte, sondern *Subjekte* sind, und darum fordern Rousseau, Campe, Salzmann, Trapp, Gedike, Gesner, kurz mehr oder minder alle Führenden damals, daß beim Lernen das *eigene* Interesse der Kinder, ihre *Selbsttätigkeit* geweckt werde, die nach Salzmann wieder den Frohsinn fördert, nach Campe die kindlichen Kräfte entwickle. Rousseau will den Zögling früh zur *Selbständigkeit* erziehen, ja zur Selbsterhaltung. Von der Mutter selbst genährt, vom Vater selbst als bestem Lehrmeister erzogen, soll er selbst seine physikalischen Instrumente anfertigen. Zum Selbstdenker und Selbsterfinder wird auch der Schüler bei v. Rochow und Jean Paul, der übrigens auch auf die *Privatschule* eingestellt ist. Es ist überall der private und selbständige Eigengeist, der nun einmal die Bildung des 18. Jahrhunderts beherrscht im starken Gegensatz zum Barock. Wie Joh. H. Voß als *Autodidakt* griechisch lernt, wie Basedow sich mehr durch Privatlektüre als auf Universitäten gebildet hat, so begründet Gedike die Hauspräparation der Schüler in seinen „Gedanken über Förderung des Privatfleißes", und schießlich findet Trapp: wer in sechs Sprachen „erkenne dich selbst" sagen könne, wachse darum noch nicht an Selbsterkenntnis. Kurz, alles wird abgestellt auf die Kraft des Selbst, des Eigenen.

Solcher ausgesprochene *Subjektivismus* oder *Individualismus* konnte die Schule befreiend befruchten, konnte aber auch im Extrem zu ihrer Aufhebung führen als Schule, als sachlich formendes Allgemeininstitut. Tatsächlich zielte diese neue Pädagogik der Aufklärung nicht in erster Linie auf Schulung und Unterricht, sondern auf *Erziehung*, zumal private, und sprach auch weniger von Schülern als von *Zöglingen* oder noch lieber von *Kindern*, d. h. von jugendlichen Menschen, die eben zu reifen Menschen, zu sich selbst heranzubilden seien, nicht zu etwas Ueberindividuellem, Sachlichem, Allgemeinem. Denn auf den *Menschen* allein kommt es wieder an. Liebe zum Menschen gab den neuen Richtungen den Namen, dem *Philanthropismus* wie dem neuen *Humanismus*, und auch noch Kant sagt: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung." Die humanistische Schule soll nach dem Programm von Voß edle Menschen bilden, durch rein menschliche Wissenschaften und Empfindungen.

So pflegt auch die im neuen Geist gegründete Universität Göttingen statt der übermenschlichen Wissenschaften der Theologie und Metaphysik vor allem die *Humaniora*, geschichtliche, politische Wissenschaften und vor allem die eigentlich humanistische, die Altertumswissenschaft. Ein neuer Humanismus befreit nun vom gallischen Absolutismus und romanischen Formalismus des Barock, vom Geiste Bossuets und Boileaus. Der Kampf gegen die Neuscholastik des 17. Jahrhunderts zielt *gegen* die *Regeldressur* und damit zugleich gegen das Vorwiegen der *Grammatik*, die von dem französischen Pädagogen Rollin damals noch als Grundlage gefordert, aber von den Philanthropen zurückgeschoben wird, auch von Gedike, der als Gymnasialreformer verlangt, daß die Lehrer nicht bloß Linguisten, sondern Humanisten seien. Gesner heißt die Alten nicht mehr statarisch lesen, an den Worten einer Stelle hängen bleibend, sondern kursorisch mit freudigem Interesse wie — Robinson.

Defoes *Robinson* war allerdings das erfolgreichste Buch des 18. Jahrhunderts, und Rousseau läßt es für seinen Zögling die erste und lange Zeit auch die einzige Lektüre sein und der Ausgangspunkt alles weiteren Unterrichts. Um 1760 zählte man schon 40 Robinsonaden, und Hettner rechnet zu den Nachbildungen im weiteren Sinne auch Gullivers Reisen. Campes jüngerer Robinson, zu dem dann noch ein jüngster Robinson als Kinderlesebuch kam, brachte es auf 117 Auflagen samt einer lateinischen Uebersetzung als Schulbuch. In diesem Robinsonkult, diesem Vorbild des *insularen Einsiedlers*, bekennt sich ja das 18. Jahrhundert zum *extremen Individualismus*, zum Heldentum des Einzelnen, zur *Autarkie* als seinem *Bildungsideal*. 1740 wird sogar eine Zeitschrift „Der Einsiedler" gegründet, und schließlich läßt St. Pierre seine voeux d'un solitaire tönen, und Pestalozzi feiert seine „Abendstunde eines Einsiedlers". Nachdem schon im Frankreich des Rokoko das absolutistische Autoritätsband im Spiel des Salons und in der Kritik der Gesellschaft sich gelockert hatte, löst sich nun im Triumph des englischen Robinson das Individuum auch von der Gesellschaft und erreicht damit den *Gegenpol* der kollektiven Säkulartendenzen der *Restauration* (vgl. S. 368 ff., 381 ff.). Auch in Frankreich fordert schließlich Turgot, daß die Gesellschaft den Einzelnen nicht unterdrücke und erklärt: Die idées génerales verderben alles in der Bildung — und hundert Jahre früher hatte dort ein Malebranche die Allmacht dieser „allgemeinen Ideen" verkündet, und Comenius hatte die Pädagogik systematisiert.

Ja, die beiden Jahrhunderte zeigen sich immer deutlicher auch pädagogisch als Richtungsgegensätze. Das 17. bildet den Menschen *von oben*, das 18. *von unten*. Das 17. meisterte den Menschen in strenger Disziplin und ward pädagogisch aus Mißtrauen gegen seine Natur, aus menschlichem *Pessimismus*; das 18. ward erziehlich gerade aus menschlichem *Optimismus*, wie Kant ausdrücklich erklärt: „Hinter der Edukation steht das große Geheimnis der Vollkommenheit der *menschlichen Natur* — es ist entzückend sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, so daß man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit (d. h. der menschlichen Vernunft) angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftig

glücklicheren Menschengeschlechte." So spricht selbst Kant, der doch am Ende des Jahrhunderts dessen eudämonistische Grundrichtung überwindet. Auch Basedow will durch die Schule den ganzen Staat „glücklich machen oder glücklich erhalten". Glück aber ist nicht Sache des Staates oder der Menschheit, nichts Allgemeines und Objektives, sondern liegt, wie Kant selber am klarsten gezeigt hat, im *Gefühl des Einzelnen*. In dem beständig betonten Streben nach *Glückseligkeit* verrät eben die Aufklärung wieder ihren *subjektivistischen* und *individualistischen* Grundzug. Jeder Mensch, so erklären Rousseau und die französischen Sozialutopisten (s. unten) ebenso wie deutsche Pädagogen (z. B. Ehlers), hat Anspruch auf Glückseligkeit und jeder den gleichen. Schon die braunschweig-lüneburgische Schulordnung von 1737 hebt immer wieder die „Glückseligkeit" der Lehrer und der Schüler hervor als Erziehungsziel und als Maßstab des Erfolges. Ja, das Erziehungsziel des 18. Jahrhunderts wird von der schon subjektiven Gottseligkeit der Pietisten bis zur Glückseligkeit der Philanthropen immer individualistischer.

Der pädagogische Eifer der neuzeitlichen *Aufklärung*, die aus dem *Individuum* alles zu machen verheißt, hat seine Parallele in der antiken Aufklärung, zumal im Individualismus und Subjektivismus der *Sophisten* als „Lehrer der *ἀρετή*", an die ein Bahrdt, ein Basedow, selbst ein Rousseau mit ihrem Vagantentum und manchen prahlerisch paradoxen Lehrexperimenten vielfach gemahnen. Herder findet die Erziehungsweise Basedows, der sich wie Campe als Kosmopolit bekennt, treibhausartig und *wurzellos*. Die Pädagogik der Aufklärung wie die der Sophistik *löst* eben den Erzieher wie den Zögling vom Boden seiner Tradition, von seinen überindividuellen Banden, hebt ihn frei in die Luft und sucht mit seiner Belehrung nur seine *Selbstbefriedigung*, seinen *Nutzen* nach der „Natur" statt nach Gesetz und Regel. Und dieser Nutzen wird nun oft unter Abstreifung alles Idealen, das über den Menschen hinausliegt, bis zum Banausentum gesucht. Die französischen Aufklärer, wie der „Egoist" Helvetius und Holbach, aber auch Idealstaatsträumer wie Mably und Mercier sind in der Pädagogik ausgesprochene *Utilitarier*. Nicht minder drängen Philanthropen wie Basedow und die josephinischen Schulreformer auf das Nützliche im Unterricht. Es besagt noch wenig, wenn damals die Einweihungsrede der Bonner Universität vom „Nutzen der Aufklärung" handelt, wenn die Berliner Akademie die Preisfrage stellte, ob Aufklärung des Volkes an sich schädlich sei, oder wenn Ernesti in der Schule neben dem Vorbild der Alten „allerlei Nötiges und Nützliches lernen" läßt. Campe schätzt einen Bierbrauer und den Erfinder des Spinnrads höher als Homer und Virgil und kann dem Rheinfall keinen Geschmack abgewinnen, weil ein ruhiger Fluß besser Handel und Gewerbe fördern würde. Im *praktischen Sinn* der Aufklärung planen Semler, Hecker u. a. Realschulen, und an manche preußische Volksschulen wird eine Spinnschule und eine Anleitung zur Seidenzucht angeschlossen.

Aber neben dem nüchternen, verstandesmäßigen Utilitarismus blüht damals in der Pädagogik wie immer in aufklärerischen Epochen (man denke an die Kyrenaiker neben den Kynikern, die Epikureer neben den Stoikern) ein gefühls-

mäßiger *Hedonismus*, eine Schwärmerei für *Glück* und *Liebe*; das *Gefühl* bestimmt nicht nur das Ziel der Erziehung in der „Bildung des Herzens“ (Basedow) und, wie gesagt, in der Glückseligkeit, sondern bestimmt auch die Mittel. Die braunschweigische Schulordnung von 1737 will Zucht „mit Sanftmut und Liebe“ pflegen und „Strafen mindern durch Weckung des Ehrgefühls“ und so durch Aemulation erziehen. Gegenüber der allgemeinen Regeldisziplin des Barock wendet sich die Pädagogik des 18. Jahrhunderts an den Einzelnen, an seine Ehre, sein Interesse, seinen Willen, seine Lust, an seine Eigennatur, sein Privatleben und wahrt sein Recht und sein Glück. Man privatisiert und subjektiviert die Erziehung, indem man sie praktisch oder bildlich verhäuslicht (s. S. 640). Man macht das Lernen möglichst zum leichten Spiel, und Gesner glaubt nur an ein Lernen, das willig und gern geschieht. Man *liebt* in den Schülern die „*Kinder*“, wie sie jetzt schon in den Schriftentiteln heißen, und kommt ihnen möglichst entgegen. Die Jugendliteratur blüht; Eb. v. Rochow schreibt seinen berühmten „Kinderfreund“ als erstes Schullesebuch, Salzmann seine „Unterhaltungen für Kinder und Kinderfreunde“, und er heißt den Erzieher mit den Kindern spielen lernen und lebt selber *fröhlich*, *herzlich* und möglichst *familiär* mit seinen Schülern im Schnepfental. Campe will unter einem Obstbaum begraben sein, dessen Früchte jährlich den Kindern zugute kommen, und Wolke gründet zuerst *Kindergärten*. Man *spielt* mit der Jugend und *scheut* fast die *Strafe*. Schon die pietistische Erziehung verpönt wenigstens die Affektstrafe als tyrannisch, und Francke fordert für sein Pädagogium, daß man die „Kinder nicht zu hart halte“, sondern „die Gemüter mit Liebe und Freundlichkeit gewinne“. Die philanthropische Aufklärung fordert Humanität und meidet körperliche und andere entehrenden Strafen, die auch von der josephinischen Reform abgeschafft werden. Auch der Schüler soll danach Menschenrechte haben und vom 12. Jahre an die Gründe einer Anordnung erfahren, damit er seine Gegenmeinung äußern könne. Bahrdt gründet geradezu Schülergerichte und einen Schülersenat, und Rousseau vor allem schreibt ja seinen Emile als Erklärung der *Rechte des Kindes*. Man läßt den Kindern möglichst den *Eigenwillen* und sucht wie Salzmann für ihre Fehler die Schuld bei Eltern und Erziehern. Kurz, das 18. Jahrhundert ist bereits ein „*Jahrhundert des Kindes*“ wie ein „Jahrhundert der Frau“. Während das männliche, übermännliche 17. Jahrhundert aus der Autorität des reifen Alters diktiert und alles Individuelle als Jugendlaune in die allgemeinen Formen zwingt, erwachte das 18. in der spielerischen *Verjugendlichung* und *Verweiblichung* des Rokoko und läßt die Jugend immer freier, radikaler hervorbrechen zur *Kritik* des Alten, zu den *Neuerungen* der Aufklärung, zu „Sturm und Drang“ der Literatur, zum wilden Frühlingsrausch der französischen Revolution, den ein Philanthrop wie Campe begeistert miterlebt und der nicht nur äußerlich alle grauen Perrücken vom Kopfe reißt.

Der Erzieher selber wird nun neuerungssüchtiger, *freier*, jugendlicher, rückt den Kindern und dem *Volke* näher. Von Thomasius bis Rochow sucht die Pädagogik des 18. Jahrhunderts das *Volkstümliche*, und Salzmann findet: die Erziehung könne das Volk über die Quelle seines Elends aufklären. Der Pietismus

zuerst erkennt die Schulpflicht auch für die Armen an, wie sie dann von der preußischen Schulordnung festgelegt wurde. Mit dem freundlichen Blick auf das Kind, das Volk und die Armut, mit der Liebe zum Einfachen, Natürlichen im Gegensatz zum prunkenden Barock, geht die Pädagogik des idyllischen 18. Jahrhunderts schließlich auch auf das *Land*. „Ich lebe unter Landleuten", schreibt Eb. v. Rochow; ihn „jammerte des Volks", und er verfaßt einen „Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute oder zum Gebrauch in Dorfschulen". Rousseau nennt seinen Zögling „vielmehr Zögling der *Natur*" und läßt ihn „mit allen ländlichen Arbeiten vertraut" sein. Die Philanthropine fordern von den Kindern im Sommer Gartenarbeit. Salzmann will durch die Betrachtung der Natur seine Schüler zur Lehre Jesu führen, eifert gegen die Stadterziehung, und sein geschilderter Idealzögling ist ein Bauernsohn. Das 18. Jahrhundert blickt also in seiner Erziehung *nach unten* auf das Land und Volk, auf das Kind, auf den Einzelnen, das 17. blickte nach oben auf die höchste Schulung, auf die allgemeine Ordnung von Staat und Kirche. Das 18. suchte *Aufklärung* in der Erziehung, das 17. *Einordnung*. Das 18. wollte *befreien* und *gliedern*, das 17. *binden* und *bauen* und wollte es auf allen Gebieten. Ueberall ist es das Große und Ganze, das ihm das *Kleine* und *Einzelne* umschlang und verschlang. Und darum haben Erziehung, Wirtschaft, Recht, Staat und Natur einen andern Sinn, eine andere Funktion und Mission im 18. Jahrhundert als im 17.

4. „LE SIÈCLE DES PETITESSES" (DIE INTIMISIERUNG DES GESCHMACKS)

Auch sein *Kunstgeist* ist danach ein anderer. Das Barock lebt sich vor allem in großen Massenformen aus und darum architektonisch; es schafft einen monumentalen Baustil und türmt sich und wölbt sich zu Kirchen und Palästen. Im 18. Jahrhundert lebt sich zunächst noch der *Barockstil* in den Provinzen aus, zumal in den kleineren deutschen Residenzen und erschöpft da seine Möglichkeiten; doch er wandelt sich dabei mehr und mehr ins *Rokoko*, das ja gewiß als Fortsetzung des Barock anzusehen ist, wie nach Wölfflins „Grundbegriffen" auch das Barock als Fortsetzung der Renaissance, doch zugleich eben als *Wandlung bis zur Umkehr*. Wohl schlingt und schmilzt noch im Rokoko, wie auch Wölfflin zeigt, das Ganze die Glieder ein in malerischer Ungreifbarkeit und Unlöslichkeit. Und doch: aus der zwingenden Gewalt wird jetzt ein *Spiel der Nonchalance*, in dem die schwellenden Kurven und Wölbungen wie in Selbstverspottung sich biegen und umbrechen zu immer unregelmäßigeren Schnörkeln, in dem alle Formen flüssiger, *gelöster sich selbst genießen* und die Glieder dem Ganzen, in dem sie schwingen, wie Mutterarmen entgegenlachen, ja, sich überschlagend aus ihm herausspielen. Nun ändert sich alles, und schlägt schließlich zum Gegenteil um, in Form und Inhalt, Material und Stimmung und sprudelt heraus aus dem monumentalen malerischen, massiven, melancholischen, männlichen Barock. Die malerische Masse beginnt sich zu *gliedern*, zu *figurieren*, zu *verkleinern*, fein lächelnd zu glitzern. „Was gibt es Heitereres als das Rokoko?" fragt wieder Wölfflin und erinnert an die *Heiterkeit* der Renaissance. Zwischen

Renaissance und Rokoko aber erhebt sich eben doch im säkularen Gegenschwung der erhabene Ernst und heilige Höhenstil des Barock mit all seinen Märtyrern, seinen Schlachtenbildern, seinen hochpathetischen Tragödien. Mit dem Rokoko setzt nun auch ein anderer Lebensstil ein, das *dolce* der Schäferstunde. Wohl regt sich in der Mitte des Jahrhunderts gegen das schal werdende lascive *Pläsier* der *Kavaliere* der *Moralismus* des aufsteigenden *Bürgertums*. Diderot, der das bürgerliche Schauspiel eröffnet, eifert gegen Bouchers lüsterne Bilder. Greuze, Hogarth und Chodowiecki predigen Moral durch die Kunst und feiern die einfache Unschuld und charakterisieren immer schärfer Tugend und Laster. Doch ob nun die Kunst wie die ganze damalige Kultur sich aus dem mehr französischen, kavaliermäßigen *Epikureismus* in den mehr englischen und deutschen bürgerlichen *Stoizismus* umstimmt, wir kennen beide Richtungen als sich *ergänzende Gegentypen* einer Epoche schon aus der Antike, und in beiden sucht der Säkulargeist innere Befreiung, Entschwellung, Vereinfachung. Beide begegnen sich in der Liebe zur Ländlichkeit und allgemeiner in der *Lösung des Menschen* aus dem Zwang des Barock, das man in seiner Steigerung über alle menschliche Grenze und Zeitlichkeit mit der Gotik vergleichen durfte.

Das *Rokoko* löst hier schon die Hochspannung und *genießt* die *Gegenwart* in *Genre* und *Idylle* ebenso *ungezwungen*, ebenso ungotisch wie noch am Ende desselben Jahrhunderts der Klassizismus, zu dem ein Geßner hinüberleitet, und auch ein Chodowiecki meidet alles historische Pathos als „gotisch" und stellt der „Affektation" die „Natur" gegenüber. Ja, in allem stellt sich das 18. Jahrhundert in *Gegensatz zum Barock*. Symbolisch zu reden: Wenn das Barock den Adler im Wappen trägt, das stolze, schwarze, mit Krallen reißende, raubende, hochschwingende Königstier, so das Jahrhundert des Rokoko eher die weiße, girrende, sanfte Taube. Es liegt zwischen beiden Säkularstilen ein völliger *Umschlag* aus dem *Männlichen* ins *Weibliche*, aus dem *Starken* ins *Feine*, aus dem *Großen* ins *Kleine*, aus dem *Herben* ins *Süße*, aus dem *Melancholischen* ins *Sanguinische*, aus dem Pathos des Fortissimo ins diskrete Pianissimo, aus dem Ton der Orgel und Trompete in den der Flöte und Guitarre, aus des Basses düsterer Grundgewalt in jene Helltönigkeit, die man Voltaires und Lessings Stil nachrühmt, aus dem schweren Maestoso und stürmischen Allegro ins zärtliche Andante und leichte Scherzo. Doch wir reden noch von dem Umschwung in der Musik. Aber auch für das Auge geht er bis in die Stoffe der Kunst und des Lebens. Aus der dunklen, breiten Oelmalerei des Barock, aus der harten Bronze seiner Kolossalplastik, den schweren Steinmassen seiner Hochbauten, der hölzernen Wucht seiner Möbel schmiegt sich nun die Kunst des Rokoko ins hellschimmernde Pastell, in die feine, scharfe Radierung, ins glitzernde Edelmetall, ins glatte *Porzellan* seiner Kleinplastik, inmitten des zierlichen Hausgeräts. In den Fäusten der Eisenmänner des Barock mochte es wohl zerbrechen, dieses 1709 erfundene Porzellan; aber dem jungen Rokoko, dessen Beginn man gerade um 1700 datiert, gefällt es so gut, daß Friedrich d. Gr. die erste staatliche Porzellanfabrik gründet. Um 1700 kommt auch die *Baumwolle* auf und treibt eine wachsende Industrie empor gleich der Leineweberei.

Das 18. Jahrhundert kleidet sich gern in lockere, bunte Stoffe, in zarte Linnen wie in schmiegsamen Samt und weiche, weiße *Seide*. Man webt und spinnt und spielt und schnupft und macht sichs behaglich und gemütlich in dem Jahrhundert, in dem sich mit der Baumwolle zugleich Kartoffel, Kaffee und Tabak einbürgern. Im 16. Jahrhundert war der Kaffeegenuß bei den Derwischen aufgekommen und der *Tabak* in Europa eingezogen, im 17. aber ward mehrfach vom Papst, von Fürsten und von Moralisten der „höllische Rauch" verdammt, im 18. aber wird er wieder freigegeben; der Papst hebt die verbietende Bulle auf, und der Preußenkönig macht sichs selber behaglich im „Tabakkollegium".

Nach dem hochgespannten martialischen Barock, das da prunkte und protzte, schäumte, häufte und baute, kommt das neue Jahrhundert als eine *Lösung* in jedem Sinn, als eine *Entspannung*, *Entlastung*, *Ernüchterung*, *Erleichterung*, *Sänftigung* bis ins Lässige und Légère. Statt des stolz beherrschenden Weltgestirns, statt der glühenden, strahlenden *Sonne*, die das 17. Jahrhundert von Campanellas Sonnenstaat bis zum Sonnenkönig verehrt, in Vanini, in Malebranche u. a. als Bild Gottes verklärt, bis Silesius selbst Sonne sein möchte, erlabt sich die Poesie des 18. am sanfteren Schein des Abendgestirns und ruft mit Klopstock: „Willkommen, o silberner *Mond*", findet etwa St. Martins Buch „unbeschreiblich süß bei Nacht und Mondschein zu lesen" und preist mit Herder einen Claudius, weil er „voll Mondlicht in seiner Seele" sei. Nach aller rotflammenden Leidenschaft und goldenen Fülle des Barock erscheint nun das Rokoko im diskreten Silberton, in zartem Gartengrün, in schwarz glänzendem Ebenholz, vor allem aber in sanftem *Blau*. Während im 17. Jahrhundert Shakespeare und Milton die Farben rot und golden bevorzugen, begünstigt jetzt z. B. Mrs. Radcliffe blau, und obgleich sie mit dem späteren 18. Jahrhundert dunkelweiche Farben liebt, differenziert sie feiner die hellen (v. Moesch). Bleu mourant wird zur Lieblingsfarbe, das Tiepolo-Blau klingt zur Farbenhelle ins Gelbweiß ein. Man zeichnet auf blauem Papier, man legt Hündchen in Körbchen auf blauen Atlas und lenkt weiße Schäfchen mit blaßblauen Schleifchen; man plaudert im blaßblauen Salon der Mme. d'Epinay, oder man tauscht deutsch empfindsam blaßblaue Erinnerungsbändchen, bis zuletzt die blaue Blume der Romantik auftaucht — schon in der wieder dunkleren, größer schwingenden Stimmung der Jahrhundertwende. Vom Rokoko aber mußten wir hier in lächelnden Diminutiven berichten. Es ist nach Voltaires Wort le *siècle des petitesses* und darin der Höhensucht des Barock antipodisch, in natürlicher *Gegenschwingung* des Lebens. Am Säkularanfang noch will Berkeley Riesen züchten, und der Soldatenkönig spielt mit seiner Riesengarde. Aber das Spiel schlägt um. Man liebt jetzt Kinder, kleine Tiere und Zwerge wie noch manche Hofnarren, und der bucklige Abbé Galiani und der unscheinbare Lichtenberg sind beliebt. Aber selbst das stark weibliche Schönheitsideal der Zeit schlägt von der junonischen grande dame des Barock und Rubens' üppigen Leibern um zur *Zierlichkeit* und Feinheit der Figur. Man begeistert sich für Swifts Liliputaner, man liebt Putten, Puppen und Nippes, Wedgewoods zart getönte, fein modellierte Tonwaren, Porzellanfigürchen, Kleinodien, Bijoux und andere kokette Niedlichkeiten aller

Art, Taschenspiegel, Taschenkalender, Miniaturen, Medaillons, Schönheitspflästerchen, dünne Fächer, Vasen, Tassen, Dosen, aus denen man den Tabak in Partikelchen schnupft und fein nach innen zieht, statt ihn auszudampfen wie im 17. und 19. Jahrhundert. Die *intime* Zimmereinrichtung und das *Kleinkunstgewerbe* werden wichtiger als die Architektur der Fassade, und, wie gesagt, der Coiffeur fast wichtiger als der Baumeister. Die Salons flüchten öfter aus Staatspalästen in Schlößchen wie Cirey mit seinen winzigen Appartements oder für Gesellschaften von nur 5 bis 6 Personen in das kleine Lustschloß Trianon, wo Marie Antoinette ihren Freundinnen Milch in kleinen zarten Sèvrestassen vorsetzt.

Man pflegt mit dem *Kleinstädter* Jean Paul den *kleinen Kreis* zur *Freundschaft*. Die Anakreontiker, die Heimbunddichter und noch die Romantiker preisen die Freundschaft wie eben alle subjektiveren Zeitalter und die extremsten Individualisten von Epikur bis Stirner. Alfieri preist sie so gut wie Jean Paul, und Hamann ruft schon 1756: „Was für ein Glück ist die Freundschaft", und er pflegt sie bis ins Alter. „Freunde sind eine Gabe Gottes." „Ein einziger Freund überwiegt die Schätze Indiens." „Höchste Grad — seine Freunde in sich selbst zu lieben, als die wahren Glieder unseres Glückssystems, als Eingeweide unseres Lebens." Das *intime* Verhältnis suchte man in der Freundschaft, und selbst ein Kant schätzte sie und liebte Tischgenossenschaften nur von der Zahl der Grazien bis höchstens zur Zahl der Musen. Auch Merck duldete um sich nur jenen engen Kreis, der für Goethe so anregend ward. Auch dem großen Friedrich blühte in Rheinsberg, wie er schildert, „ein still vergnügter Freundeskreis, nicht groß, doch ausgewählt mit Fleiß". Das Geistesleben selbst, die Wissenschaft ergießt sich statt in den Sammelstätten und Sammelwerken des Barock gern in der privaten, intimen Form des *Gesprächs* und des Briefs. Es doziert nicht, es *plaudert* in Einfällen. Man *verhäuslicht* sich gleichsam das Geistesleben, wie man sich die Natur verhäuslicht zum *Garten*, und man macht sich den Garten noch intimer durch kleine Bosketts, kleine Teiche mit leichten Gondeln, lauschigen Nischen, Grotten und Pavillons. Das 18. Jahrhundert zieht das Leben in Haus und *Kammer*, es macht die Gewerbe zum Hausbetrieb und, wie gesagt, selbst die Staatswirtschaft zum Staatshaushalt, zur Kameralistik und die Politik zur Kabinettspolitik, die mit kleinen Heeren operiert und den Partikularstaat Preußen zum Siege führt, den sparsam rechnenden, dem „ein Dorf an der Grenze" mehr galt als ein weites Fürstentum Es träumt sich Idealstaaten, soziale Utopien nach den kleinen griechischen Stadtrepubliken und mit Vorliebe auf „*Inseln*"; auch Heinse dichtet „Ardinghello und die glückseligen Inseln". Man preist England, das nach Rousset in seiner Abschließung seinen Schutz hat und das danach seine Menschen formt (Novalis: jeder Engländer ist eine Insel). Mehr schwärmt, begeistert sich das Jahrhundert für Robinsons insulares Einzelleben ausdrücklich als „*Welt im Kleinen*", und Fr. Stolberg schreibt seinen Roman „Die Insel". Es pflegt die Idylle und malt sie mit Watteau, Gessner, Wieland u. a. und schildert mit Jean Paul das *Kleinleben* der Kleinstadt, einen Fixlein und andere Diminutivhelden. Es malt wie in Cowper das Kleinleben der Natur, besingt lustig „das Dorf" (wie G. Crabbe 1783) und zeichnet das *Kleinbürgertum*, das jetzt er-

wacht; es preist das „Glück der *Hütten*" und fühlt sich ein in das Dasein des Niederen, Einfachen, Einzelnen. Es inspiziert im Polizeistaat jedes Heim und gliedert den utopischen Sozialstaat der Morelly, Rétif u. a. bis auf Haus und Familie als Grundzelle des Staates. Hausklatsch, Kammerdiener und Zofe spielen eine wichtige Rolle; der Zug zum Stubenhaften, Kleinbürgerlichen zieht auch in die Poesie ein. Selbst Goethe schildert die Sesenheimer Hausidylle und Werthers Lotte als Hausmütterchen. Oliver Goldsmith und Voß in seiner Luise, Claudius und Jung-Stilling verklären die Familie und das häusliche Glück.

Selbst das spät erwachende Deutschtum dieses Jahrhunderts ist weniger aufweitend, zusammenschließend zur Nationaleinheit als *heimisch, familiär* abschließend im „*Vater*landssinn", in Mösers „patriotischen Phantasien", im Hamburger „Patrioten". Eher partikularistisch fühlt Friedrich d. Gr. in seinen lettres sur l'amour de la patrie (1779), und in seinen „patriotischen Träumen" ist Iselin allem Etatismus und Nationalismus feind und will die „allgemeine *Brüderschaft* aller Menschen und aller Nationen" als „heiligste Stiftung der Natur" im „seligen Frieden" wiederherstellen. Die Wirtschaft wird familiarisiert als Haushalt, Oekonomie (s. S. 618), und man pflegt die *Mutter*sprache. Hamann erklärt: „Vaterland und Mutterkirche sind die beiden Angeln meines Patriotismus." Wie der Vaterlandssinn oder Patriotismus wird auch der Staatssinn familiarisiert im Landesvater und in dynastischer Politik, schließlich umschlagend in die fraternité der Bürger (vgl. ib. über die Bedeutung der Familie in den Sozialutopien). So wird endlich auch die Religion familiarisiert in der „Gotteskindschaft", in der Brüdergemeinde bis zum vertraulichen Du und sonst in Bruderschaften wie einst in der Mystik des parallelen 14. Jahrhunderts. Tersteegen, dem wie noch der Frühromantik „*innig*" zum Lieblingswort wird, schreibt an seine zahlreichen „Brüder" und „Schwestern" und „lieben Kinder" und vergleicht die Liebe Gottes mit der Muttermilch, die das Kind im Schlafe trinkt, und tröstet": „die Mutter ist nah". Kant spricht von der „Familie" der Erkenntnisvermögen. So verhäuslicht man, wie gesagt, auch die Erziehung. Salzmann wollte ja seine Schüler in Schnepfental möglichst als Familienglieder erziehen, die Philanthropine überhaupt wollen Familien darstellen, und die Schüler werden da wie für Rousseau zu Kindern, die Menschen insgesamt zu Brüdern. Als Erziehung wird, wie schon bemerkt, die private durch den Hauslehrer gegenüber dem öffentlichen Unterricht bevorzugt, und selbst für diesen die Hauspräparation von Gedike betont. Wieder erinnert der Individualismus des 18. im Zug zur *Familiarisierung* an den des 16., an Paracelsus' spiritus familiaris, an Erasmus' colloquia familiaria, an Luthers Tischgespräche und seinen Haus- und Familiensinn. Damals begründete Bodinus den Staat und die Monarchie aus der Familie und ihrem Haupt und Mariana die Einheit der Staatsreligion aus der Unverträglichkeit der Hausfrau mit dem Kebsweib. Jetzt ruft Hamann: „Der Himmel auf Erden ist häusliche Glückseligkeit." „Meine Neigung und Lage entfernen mich von allen öffentlichen Angelegenheiten." Und Unger sagt von Hamann, daß seine subjektiv-persönlichen Lebensverhältnisse, Ehe, Vaterschaft und Freundschaft in seinem seelischen Haushalt weitaus

den Vorrang vor den objektiven sachlichen, vor Staatsbürgertum und Beruf einnahmen, und er bekennt selbst, das Provinzielle gehöre wie das Individuelle zum Charakter seines Geschmacks.

Der Geschmack des 18. Jahrhunderts geht nicht ins Weite und Mächtige, sondern aufs *Intime* und *Enge*. Es gewinnt auch das Wahre wie das Schöne nicht durch Spannung und Erbauung mit staunendem Auge in der Andacht zum Großen, nein, es belauscht und erhascht es sich mit *mikroskopischem Scharfblick*, und wie es den Staat ins Partikulare, Lokale, Familiäre zieht, so zergliedert es Welt und Leben durch *Analyse*, *Sektion* und *Feinmessung*. Es gefällt sich nach seiner großen Revolution in kleinen Einteilungen des Landes wie der Zeit im neuen Kalender und spezialisiert seine Sozialutopien nicht nur bis zur Zahl der Familien in jedem Haus, sondern bis zur Angabe ihres Menus für jeden Wochentag. Wenn es im Polizeistaat den Salzverbrauch für jede Familie bestimmt, so zeigt sich darin, daß zum *Kleinheitskult* nun einmal die *Kleinlichkeit* gehört. Es *mißt* aber auch in der Wissenschaft zuerst *präzis* die Längengrade und Wärmegrade, es sucht auch im Geistigsten *Deutlichkeit* bis ins Kleinste und Feinste. Voltaire verlangt vom idealen Journalisten treue Analyse der Dramen in einer Art Anatomie (vgl. S. 633 ff.), und Hume will ein Anatom der Seele sein. Man wälzt nicht mehr das Chaos zum Schwulst des Barock, dessen Lohensteinschen Stil Gottsched überall bitter verfolgt, man sucht mit spitzem Blick, mit *scharfem* Ohr und *feinem* Geschmack die *Kürze* als Würze. Balthasar Denners zeichnet genauestes *Detail*. Fragonard zeigt den „Reiz des Guckloch", und Chodowiecki berichtet, daß er „durchs Schlüsselloch gezeichnet". Er ist auch mit seinen kleinen und kleinsten Bildern bis zu *Miniatur*radierungen und Medaillen für Dosen erfolgreicher als mit seinen großen Werken und überhaupt typisch für die damalige Kunst als *Verkleinerung*, die da Stoff und Format beschränkt. Von der Rokokomusik wird bald Aehnliches zu melden sein, aber auch die Literatur greift damals wie Marivaux gern kleine Vorgänge auf, liebt kleine Erzählungen eines Diderot, eines Wieland und die kurzen Sätze eines Thomasius, eines Voltaire. Pope schreibt mit Swift drei Bände miscellanies, Chamforts Ruhm beruht nicht auf seinen Werken, sondern auf einzelnen Dikten. Bei Friedrich d. Gr. findet Meinecke Neigung zu epigrammatischer Schärfung, und man denke an seine Marginalien! Ueberhaupt spitzt man sich auf Bonmots, Anekdoten, *Aperçus*, *Aphorismen*, *Epigramme* wie Lieder und Lehrgedichte von Hallerscher Kürze. Pestalozzi sagt: „Wenn du Nächte durchwachen müßtest, um mit zwei Worten zu sagen, was andere mit zwanzig erklären, so laß dich deine schlaflosen Nächte nicht dauern." Lessing heißt in Allem den *kürzesten* Weg der Natur wählen, findet es aber nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade sein müsse, und das spielend sich windende Rokoko gab ihm recht.

5. DAS LACHENDE JAHRHUNDERT

Es *spielt* und *spottet* und *scherzt* und *lächelt*; es stellt das ganze heilige, tragische Pathos des Barock auf den Kopf; es läßt in völliger Umstimmung der Seele zur Heiterkeit die hohen religiösen Stoffe nur noch in Venedig sich ausspielen



zu Tiepolos leicht entschwebender, hell und bunt aussprühender Festfreudigkeit und Piazettas tändelnden Madonnen. Der Himmel selber entwölkt sich zum lachenden Fest über der *Karneval*stadt Venedig, wo der Harlekin Sacchi und seine commedia dell' arte überspottet werden von Goldoni, dem einstigen Jesuitenschüler, der nun Schauspieler wird in wilden Streichen, in einem Vagantenleben sich austobt und mit seinen leicht, lässig und luftig gebauten *Lustspielen*, selber wieder ausgespottet wird von dem Märchenkomiker Gozzi. Aus leichtem venezianischen Schauspielerblut flattert damals der Meister der *Frivolität*, der größte Abenteurerheld Casanova durch Europa — damals als der Abbate Galiani sich als feinster Harlekin des Geistes durch die französischen Salons hindurchspottet. Aber die französische Gesellschaft selber schlägt ja aus der Galawürde des Barock in die lächelnde Galanterie des Rokoko um mit dem Tode Ludwigs XIV., der in seinem Alter keinen Scherz mehr dulden wollte und auf Antrieb der Maintenon die Komödie verbot, die aber nun im Frankreich des 18. Jahrhunderts gar kräftig aufblühen sollte. Unter dem leichtfertigen Regenten entladet sich jetzt aus dem Zwange erlöst und lang gestaut eine brausende *Bakchantik* des *Genusses*, und der maître de plaisir tritt die Herrschaft an. Der ursprünglich melancholische, menschenfeindliche Watteau, Boucher und Fragonard malen die Triumphe von Venus und Amor und entbinden alle *Grazie* adliger *Liebesfeste*. Die Maske, die das Frauenzimmer im „bemäntelnden", hintergründigen 17. Jahrhundert (vgl. S. 398) für die Wahrung des Inkognito unterwegs brauchte, trägt es nun, im Zeitalter der Natürlichkeit und offen hervortretenden Weiblichkeit, nur zum Scherz beim Karneval. Die lachende Lebensfreude festlichen Genießens schlägt nun auch auf das ernste und ärmere Deutschland über, zunächst auf die *Höfe*. Vom Dresdner Hof wird berichtet: „Man konnte hier nicht wohl ernsthaft sein und wurde in die Lustbarkeit und Schauspiele hineingezogen — ludendo ludimur — hier gibt es immer *Maskeraden*, *Schäferspiele* usw., kurz alles spielet". Aber auch der junge Friedrich, der in Rheinsberg „sich nicht leicht die Stirn von den Grazien entrunzeln läßt", tanzt bei seinen fêtes galantes und arrangiert Bälle und Komödien und schildert auch jenen „still vergnügten Freundeskreis": „Graziöse Worte voll esprit | die über tausend bunten Dingen | mit Leichtigkeit des Witzes springen | Gespräche zur Philosophie | mit Ernst den Spott geschickt verbunden!"

Hier sprühte das *Lachen* schon zum *Geistigen* auf; aber auch beim „*galanten* Sachsen" dachte man neben den Festen der Residenz noch ans „galante Leipzig", wo nun die Literatur in „*Heiterkeit*" aufblüht, wo nach dem Vorbild des Satirikers Liscow eine „scherzende Gesellschaft" gegründet ward und eine Zeitung von „sinnreichen Einfällen der heutigen Gelehrten — der galanten Welt zur Belustigung", wo auch als Zeitschriften die „Belustigungen des Verstandes und Witzes" und die „neuen Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes" sich auftun, wo Gellert das Publikum neckt mit seinen Lustspielen, Schäferspielen und heiteren Fabeln. Auch hier wieder scheint das 16. Jahrhundert mit seiner Narrendichtung, seinem Dunkelmännerspott wieder aufzustehen, nur nach der höfischen Zügelung durch das Barock gezähmt und verfeinert in Gel-

lerts Fabeln, Rabeners Satiren, Zachariäs Komik. Alles drängt jetzt zur *Satire*, der selbst des Moralisten Gellert Poesie entstammt, der auch der ernste Bodmer oder der gefühlvolle Graf Fr. Stolberg nicht entraten kann, und der sogar der strenge Kant am ehesten noch von aller Poesie geneigt ist. Selbst die Didaktik wird zur Satire, und Salzmann will ja „im Scherz sagen, wie nicht zu erziehen" sei. Die Lyrik wird *scherzend* mit Hagedorn, mit Gleims „Versuch in scherzhaften Liedern", die Epik wird es nicht bloß in Wielands „komischen Erzählungen" und Zachariäs „komischem Epos". Das Drama lacht in Weißes Singspielen, in denen er noch sein Bestes gibt, in der *Operette*, die ein Jahrzehnt lang geradezu im deutschen Repertoire vorherrscht. Sie wollen alle „*munter*" sein, die deutschen „*Anakreontiker*", die da beständig singen von Liebeslust, von Trunk und Tanz. Aber wie philisterhaft klingt ihr Lachen gegen jene ganze goldene *Welle von Heiterkeit*, die dieses Jahrhundert über Europa ergießt, die es in Italien von Pergoleses serva padrona bis Goldoni und Gozzi ausperlt, die es in Frankreich über Gestalten wie Gil Blas und Figaro ausschüttet, weiter in Marivaux' Lustspielen wie in jenen des Dänen Holberg, in den humoristisch-satirischen Zeichnungen eines Hogarth und Chodowiecki, die endlich die deutsche Literatur in die scharfen Spitzen eines Lessing, weiter in den leichten Zauber eines Wieland eintaucht, zuletzt noch in den unerschöpflich tiefen Humor eines Jean Paul. Selbst der dunkle Magus des Nordens nennt sich „Verehrer der *Ironie*", beruft sich gern auf Aristophanes, Horaz, Lukian, spricht von seinen „satirischen und witzigen Pfifferlingen", läßt die Geschichte des Theaters mit Pasquillen anfangen und mit Satiren auf das ganze menschliche Geschlecht enden und wird selber von Unger ein Virtuose des gelehrten Witzes und Humorist großen Stils genannt, wie ihn Deutschland seit Fischart nicht besessen habe. Abraham a Santa Klara belustigt damals mit seinen derben Predigten, und der Wanderphilosoph Skoworoda erheiterte Rußland als kynischer Moralist.

Ja, es ist wie das 16. wieder ein *lachendes Jahrhundert*, in dem selbst der Pessimist Chamfort das Leben als eine *Komödie* nimmt, wie er auch durch eine solche zuerst berühmt ward. England zumal bringt damals die feinsten und größten *Humoristen* auf den Plan und stellt die längste Bank der Spötter auf, die von der heiteren Laune bis zur scharfen satirischen Bosheit das ganze Register der *Komik* spielen lassen: Pope und Ellison, Swift und Sterne, Defoe, Sheridan, Townley, Goldsmith, Gay, Steele, Armstrong, Churchill, S. Johnson, Smollett, Fielding, Garrick u. a. Vom Lächeln bis zum Grinsen steigert sich das Lachen, daß Pope schließlich nur Satiren dichtet und das ernste Drama in England gegen das komische weit zurücktritt. Und in Deutschland werden Kortums Jobsiade, Blumauers Travestie und Pfeffels Fabeln populär. Jean Paul nennt Hamann, Lichtenberg, Musäus und Hippel die Helden des Witzes in Deutschland. Der Gedanke wird nun zum „*Witz*" und das Denken zur *Satire* von der Bosheit eines Mandeville bis zur Feinheit eines Lichtenberg und zur Grobheit eines Nikolai, und selbst Kant bekämpft die Metaphysik durch die Satire der „Träume eines Geistersehers". Der Witz selber saß auf dem Thron der Zeit in Voltaire, dessen Lustspiele nach Morf gar zu witzig sind, und in Lessing, von dem es nicht

minder gilt. Und Lessing preist die moralische Wirkung des Lächerlichen und heißt das Schlechte lieber verlachen als verabscheuen. Wieder zeigt es sich, daß *Lachen löst*, daß es im Gegensatz zu dem absolutistischen Barockdenker Hobbes, der das Lachen verpönte, der Ausdruck eines lösenden Jahrhunderts ist. *Lachen befreit*; aber es befreit eben von einem Druck, der vorausgehen muß. Das lachende Jahrhundert ist nicht zu verstehen ohne das hochgespannte, zwingende *Barock*, das ihm als *Folie* vorgebaut ist, und als der Hintergrund, von dem es sich abhebt, bewußt bleibt. Die Komik entsteht aus dem *Kontrast*, der da scheidet, und erst das *scheidende Jahrhundert* wird zum *lachenden*; es sieht Gegensätze und sieht sich selbst und seine Situation im Gegensatz zu einem andern Säkulargeist, der es zur Lebensergänzung reizt. Nach dem so autoritativen Barock kommt die *Aufklärung* als *Autoritätenfeind*. Sie dichtet Dramen in tyrannos, gegen die schon Voß und der Hainbund wettern; aber sie tut den Autoritäten noch Schlimmeres an als den Mord. Es ist der *Spott*, der statt ihres Leibes ihre geistige Geltung tötet.

Nachdem die *Tragödie* vom loyalen Ton in den *revolutionären* umgeschlagen war und die Throne der Macht, die sie im Barock verklärt hatte, zu stürzen begann in Voltaires Mahomet und Gottscheds Cato, in den Tragödien des Sturms und Drangs und der deutschen Frühklassik, in denen eines Mercier und schließlich eines Alfieri, nachdem Voltaire gefunden, daß die Bühne nun genug von Fürstentragik widerhallte, schlug das Trauerspiel noch weiter um in sein eigenes Gegenteil, in die *Komödie*, die Schiller sogar über die Tragödie zu stellen geneigt ist, wie das parallele 14. Jahrhundert sich zu Dantes „göttlicher Komödie" erhob. Jetzt verbietet Josef II. sogar dem Burgtheater die Aufführung von traurigen Szenen wie z. B. am Grabe Julias. Nun als Lustspiel kehrte das Drama der historischen Feierlichkeit und der höfischen Grandezza des Barock den Rücken und *entspannte* sich in den *Alltag*, in die nüchterne *Gegenwart* und in die einfache *Bürgerlichkeit* — und da muß es *lachen*, weil es als Helden auf der Bühne sieht, was sonst kaum als Publikum unten saß. In Frankreich verbürgerlicht und modernisiert sich die Poesie vom hohen Klassizismus weg, namentlich durch Diderot, Prévost, Rétif u. a., bis Mercier neben Kaufleuten tugendhafte Karrenschieber und sonstige Proletarier vorführt. Am lautesten ruft Mercier sein tombez murailles *gegen* die *Ständeschranken*. Nun wacht die Poesie erst recht im kleinbürgerlichen Deutschland auf, namentlich seit Gellert, der sich auch nicht mehr wie Gottsched an einen hohen Adel wendet. Nach der großen Entbürgerlichung des Barock kehrt nun die Phantasie in die Lebenssphäre des 16. Jahrhunderts zurück, nicht nur in Gellert und den Satirikern; auch Goethe interessiert einen Wieland für Hans Sachs und Seb. Brant. Gegenüber dem hochgespannten Kothurn ist der Soccus leicht und niedrig gebaut und ohne Bänder, und die Komik folgt diesem Zug und zieht in allen Ländern die Szene ins *Niedere* herab. Die englische „Bettleroper" verspottet die heroische Oper. Farcen, Vaudevilles, Buffonerien und Jahrmarktspossen ergötzen ein breites Publikum. Neben dem *Clown* und dem *Harlekin* hält der *Hanswurst*, nun von Schauspielern aufgegriffen, seinen Siegeszug über die Bretter und, von einer höher

gestimmten Komödie heruntergerissen, wird er von einem Lessing und einem Moeser verteidigt, von einem Goethe benutzt und zuletzt nur beerbt vom *Kasperle*.

Unter dem ungeheuren *Gelächter*, das als *Reaktion* kam gegen ein Jahrhundert langgedehnter Feierlichkeit, ward das *Barock begraben*. Fast durch alle Länder geht der *Kampf gegen* den französischen *Absolutismus* und *Klassizismus*. Seine bindenden *Regeln* werden *aufgelöst*; seine Herrenwelt wird lachend auf den Kopf gestellt in Pergoleses serva padrona, in Goldonis Diener zweier Herren, in Favarts Ninette à la cour, in Singspielen wie „Lottchen am Hofe" und „Die Liebe auf dem Lande", im Barbier und Kammerdiener Figaro eines Beaumarchais, dessen Spott der Revolution vorblitzte. So schob sich der *bäuerische* und der *dienstbare Stand* erst als *lachender Kontrast* auf der Bühne vor, bevor er auf der Tribüne ernsthaft forderte, und Chamfort dem Geist des Barock entgegenrief: guerre aux chateaux, paix aux chaumières! Wie in früheren Jahrhunderten trieb die Lust am Kontrast, am paradoxen Gegenspiel zu allem Hochgeltenden neben so viel unschuldigen Spässen, so viel capriccio in allen Künsten auch den Erzschelm und Urantipoden, den Teufel auf. Es ist bezeichnend, daß von den Barockdichtern Shakespeare auf Rob. Burns keinen starken Eindruck macht und Milton höchstens mit seinem Satan. Man erfreut sich an Tartinis „Teufelstriller"; Lesage wirkt mit seinem Diable boiteux, das englische Singspiel „Der Teufel ist los", wird in Deutschland mehrfach bearbeitet, und Goethe greift Mephisto, den Verneiner auf, aber als „Schalk"; denn die ungläubige Aufklärung hat den *Teufel* in *Komik* aufgelöst.

Sie glaubte an den Maskenschelm, aber nicht mehr ans Böse als Prinzip. Sie dichtet Luthers „feste Burg" um, weil sie nicht mehr an „die Welt voll Teufel" glaubte. Sie *schiebt* das *Böse*, das *Leiden*, das *Ende zurück* durch das Ideal der Langlebigkeit, durch die Pflege der Makrobiotik; sie will in Beccaria die Todesstrafe aufheben, sie versöhnt sich den Tod durch den in der damaligen Psychologie beliebten Vergleich mit dem Schlaf und hebt ihn für die Seele auf durch die Unsterblichkeit, die, wie namentlich Unger zeigte, ein spekulatives Hauptinteresse des 18. Jahrhunderts war. An der Wiege der Aufklärung steht Leibniz' Theodicee, deren Standpunkt die Jesuiten zuerst 1737 als *Optimismus* kennzeichnen. Dann verlangt die Berliner Akademie eine Untersuchung des Popischen Systems, das in dem Satz: alles ist gut enthalten ist. So lächelt mehr oder minder das ganze Jahrhundert wie sein typischer Denker Voltaire und wie die deutschen Dichter von Haller und Hagedorn bis Wieland meist optimistisch oder mindestens frivol.

6. DIE ENTSPANNUNG DES MENSCHEN ZU KINDLICHER, LÄNDLICHER NATÜRLICHKEIT

Die Aufklärung sieht nicht mehr wie das Jahrhundert eines Hobbes und Pascal die *Menschen* als gierige, böse oder in sich verfallene, verworfene, hart zu zügelnde Geschöpfe an, sie findet sie nun nicht nur mit Friedrich d. Gr. mehr unwissend als boshaft, sie findet sie mit Rousseau so *gut von Natur*, sie schildert so sanfte Leute in Geßnerschen Idyllen, sie zeigt auch hier die volle *Umkehrung*

des Barock, dem alles Heil und alles Licht *von oben* kam, von der staatlichen, geistigen und geistlichen Autorität, von den Türmen des Daseins, von der Höhe der Reverenz, in der Strenge der Ordnung und Disziplin — unten aber lag das Dunkel, die wilde Wirrnis, die Not und die Schuld. Jetzt nun in der Aufklärung wohnt auf der Höhe des Lebens die Tyrannei, die Schwelgerei und Verderbnis, *unten* aber die *ehrliche Einfalt*, die *kindliche Unschuld*, die *Güte* und das *Glück*. Damals im Barock galt es den *Aufbau* der Kultur in begründenden, formenden Konstruktionen, Konventionen, Institutionen, hoch über den Menschen hinaus. Jetzt galt es den *Abbau* dieser konventionell und kompliziert gewordenen drückenden, lastenden Formen, galt es die Erneuerung der *einfachen Natur* im *freien Menschen*. Damals eben lag alles Heil in der *Bindung*, jetzt in der *Lösung*.

Stolz, Strenge und Festigkeit des Barock schmelzen nun dahin, seine Türme und Festungsmauern wanken, seine Dogmen und Regeln, die Schranken des Glaubens, des Verkehrs, der Stände beginnen zu fallen; die Sklaven zerreißen ihre Fesseln, und aus den Tiefen des Lebens tauchen die reinen Geschöpfe der Natur auf, die *Hirten*, die *Wilden*, die *Tiere*, die *Blumen* und die *Kinder*. Das „Jahrhundert der Frau" ward ja zugleich ein Jahrhundert des Kindes (S. 643), eine Lösung eben aus der harten, gespannten schweren Männlichkeit des Barock, eine *Lösung* ins *Glatte*, *Leichte*, *Naive*, *Naturhafte*. Die Autorität der Restauration gab sich patriarchalisch alt, priesterlich würdig und lehrhaft steif und steigerte noch die Alterswürde durch die Löwenperrücke, und wenn die Kunst etwa die kleinen Kinder Karls I. malt, so repräsentieren sie da als kleine Majestäten. Die Aufklärung aber liebt das Kind als Kind, bringt nicht nur eine Flut von Wochenblättern wie den „Kinderfreund" und andere Jugendschriften heraus, mancher auch, der nicht ausdrücklich für Kinder schreibt, tut es doch in der Art Gellerts im kindlichen Ton für die Einfalt. Die Aufklärung hat durch ihre *Verkindlichung* des Geistes Bildung verbreitet; sie schätzt auch an der Bibel die Einfalt, und die Naturverfechter wollen im Paradiese leben gleich Adam und Eva „vergnügt wie gute Kinder". Die Herrnhuter verkindlichen selbst die Religion. Im *Pietismus*, der „Jesus und die Kinderherzen zusammenbringen" will, kommt es zu enthusiastischen Erweckungen von Kindern. Tersteegen, den Weinhandl jetzt als bedeutenden Mystiker wieder hervorzog, zeigt am rührendsten, zartesten die *Mystik* des 18. Jahrhunderts als ein *Kindwerden*. „Zum Kinderwesen bist du berufen — laß dir kein ander Evangelium predigen. Gottes Sohn hat sich mit der Menschheit vereiniget als ein Kind, und die Menschheit wird auch nur im Stande der geistlichen Kindheit mit Gott „vereiniget". „Wir sollen Kinder untereinander sein und als solche einfältig." — „Gott ward Kind, damit Bußfertige sehen sollten, daß er ihre Sünden vergessen und vergebe wie ein Kind — dieses Kind gibt Glauben und Vertrauen." So macht er selbst Gott zum Kind, und immer spricht er vom Gotteskind, von uns als Leidenskindern und mahnt ein „liebes Kind", „allezeit kindlich zu bleiben, in kindlichem Glauben und kindlicher Liebe mit Gott zu leben" und dem „kindlichen Gebot des Herzens" treu „als einfältige Kinder Gott zu nahen". Auch

Hamann, zu dessen Wesen das Kindliche, ja Kindische ebenso gehört wie das Erhabene und Tiefsinnige, erklärt: „Kinder müssen wir werden, wenn wir den Geist der Wahrheit empfahen sollen." „Daher scheinen die großen Genies bald für Engel, bald für Kinder zu schreiben." „Wer von Kindern nichts lernen will, der handelt dumm und ungerecht gegen sie, wenn er verlangt, daß sie von ihm lernen." Und Hamann plant eine „Physik für Kinder" und will durch Kinderspiele den Theatergeschmack verbessern, der sich nach den Kindern richten solle, nicht umgekehrt. Sein Ehrgeiz ist es, sich „ein Lob aus dem Munde der Kinder und Säuglinge zu bereiten". Will. Blake bringt 1789 seine „Lieder der Unschuld" und versenkt sich mit Kinderliedern ganz in die Kinderseele.

Es war schon die Rede davon, wie dieses Jahrhundert sich für Erziehung begeistert eben aus Liebe zu Kindern, die seine Pädagogik möglichst in Freiheit und zur *Freiheit* entfaltet, während das Jahrhundert der Restauration Schulen gründete, um das Kind durch Disziplin künstlich zum reifen Alter heraufzuziehen. Im 18. Jahrhundert aber erwachen *Kinder* von selbst *zu naturhafter Genialität.* Mozart bringt mit sieben Jahren seine erste Komposition, mit zwölf seine erste Oper heraus und wird mit dreizehn Kapellmeister. Goethe erwächst zum Genie als „das große Kind", und Claudius lehrt als der „Knabe der Unschuld", wie Herder ihn nennt. Oliver Goldsmith steht immer wie ein Kind der Welt gegenüber; im frühgeschiedenen Vauvenargues spricht ein jugendlicher Geist, Klopstock blieb immer der „Jüngling", als den ihn Goethe schildert, der geborene Anfänger, früh sich ausgebend, nicht mehr sich steigernd, im Anfang schon das Beste der Stimmung vorwegnehmend, auf der Schule schon sein Werk planend, als Dreiundzwanzigjähriger sein Höchstes leistend, mit seiner studentischen Lebenslust und Liebeslust die ernsten Schweizer enttäuschend, in Kopenhagen „immer mit Jugend umgeben", sodaß man den mit seinen Knaben Umherziehenden den Mann von Hameln nannte. Wieder in Parallele zum 16. Jahrhundert (Machiavell!) preist Helvetius die Jugend, die durch ihren Liebeseifer rühriger und folglich (!) tugendhafter sei. Als das *Jugendalter* der Menschheit ward zuletzt von den Anfängern der Klassik und Romantik die Antike gerühmt, namentlich von Schiller, der auch dem sentimentalischen Mann die naive Frau und das spielende Kind gegenüberstellt. Fr. Stolberg singt das Lied eines deutschen Knaben, Jean Paul verklärt wie die Armen und den Armenadvokaten die Kinder und lächelt als Erzieher ihnen zu wie noch Pestalozzi. Schon das *Rokoko verkindlichte* das *Leben* und freut sich an Bouchers naiven Kindsköpfen, an Chardins Kinderszenen und Rotaris Backfischbildern, aber auch an Morlands oder Riedingers Tierbildern.

Die *Tiere,* die da Kinder sind gegen den Menschen, belehren ihn doch damals lachend in der *Tierdichtung,* die wie in früheren lösenden Zeitaltern wieder aufkommt. Gottsched erneuert das Epos von Reineke Fuchs, das Goethe zuletzt in Vollendung vorführt. Die Aufklärung hat nicht nur die Zoologie gefördert, fühlt sich auch psychologisch in die Tiere ein, die Lamettrie dem Menschen verwandt findet, deren Vernunfttätigkeit Hume erörtert und deren Kunsttriebe Reimarus beschreibt. Mit vielen andern widerlegt damals Voltaire die

Mechanisierung der Tiere beim Barockphilosophen Descartes. Auch Denker wie Chr. Wolff, Mandeville, Leroy, Robinet richten nun deutend und vergleichend ihren Blick auf Tiere, denen Lamettrie sogar die Fähigkeit zu Sprache und Erziehung und Bonnet die zu höherer Existenzwandlung zuerkennt. Ein Berner Pietistenführer erklärt sogar an einer Kuh selbst die Geheimnisse des Gottesreichs, und Reimarus scheut sich nicht, Gott zum Vater des Ungeziefers zu machen mit jenem Kleinsinn des 18. Jahrhunderts, der sich freut, die Tiere zu verklären und zu verhätscheln. Die Damen tragen damals ihre Schoßhündchen bei sich und führen ihre Lämmlein und Schäfchen spazieren. In den Gebirgsschilderungen der Mrs. Radcliffe fehlt niemals der Hirte mit seinen Schafen. Ueberhaupt die Tierpfleger, die *Hirten* und *Schäfer* werden die Lieblinge dieses Jahrhunderts, das sich in ihre Tracht so gern maskiert, weil es sich einleben will in die Natur, sich lösen will aus dem Zwang der höfisch-städtischen Kultur. Wir sprachen bereits von der *Verländlichung* der Erziehung damals. Die Hirten, die Schafe, die Bäume blieben doch schließlich dieselben, die sie vor hundert Jahren, die sie immer waren. Nur die Menschen wurden anders, die sie beschauten und die nun von Haller bis Rousseau die Natur verklärten und als *Bukoliker* und als Arkadier sie besangen wie einst die Minnesänger im 12., Petrarca oder Suso im 14. und die Meistersinger im 16. Jahrhundert, und die jetzt die Natur so schön finden, weil sie sie so frei finden als *Erlösung* von den gerade im *Barock* so hochgespannten *Banden der Kultur*. Auch ohne und vor Rousseau muß man im Naturglück des 18. Jahrhunderts diesen Ton der Befreiung, diesen Kontrast zum künstlichen Barock laut durchklingen hören.

Poesie, Malerei und Naturgefühl bezeugen seit dem Säkularanfang, zumal in England den Uebergang vom Zwang zur *Freiheit*. Der Dichter W. Cowper zieht aus der Stadt in ein einsames Dorf, vertieft sich in die *Kleinwelt der Natur* und schildert ihre Einzelheiten in reizenden Naturvignetten, pflegt Tiere und Blumen und hält sich einen Hasen, dem er eine Grabschrift verfaßt. Rob. Burns läßt in einem humoristischen Gedicht ein sterbendes Schaf sprechen, und singt den Neujahrsgruß eines Bauern an sein altes Pferd. Wieder trifft sich das 18. Jahrhundert mit dem 16., in dem Montaigne, der sich von Hof und Hauptstadt auf sein Landgut zurückgezogen, Gedanken der Pferde bei der Mahlzeit u. dgl. entwickelt, ein Bruno wie ein Agrippa ihr Eselslob singen und ein Charron die Tiere über die Menschen erhebt. Wie packend schildert jetzt Burns das bäuerliche Leben! Früh schon hat er nach eigenem Bekenntnis „in seine wildtönende ländliche Leier gegriffen", und aus seinen Melodien, sagt H. Hecht, steigt der Duft des freien Landes empor. Ja, es ist die *Naturstimme des Landes und Volkes*, die ihm auftönt, aufschreit mit Leidenschaft, Spott und Empörung gegen alle Konvention und Zwangskultur, und er hat seine Jugendsehnsucht erfüllt, der Dichter der schottischen Heimat zu sein (nach H. Hecht), der echte Dichter des Volkes, in dessen innerstem Kern er wurzelt. Für die da vernommenen Melodien sucht er Textstoffe in der freien Natur, und oft findet er die besten Verse beim rhythmischen Einschlag des Pfluges.

Daß es die *Freiheit* liebte in der *Natur*, bezeugte das 18. Jahrhundert erst recht,



Winckelmann tadelt seine „Abnormitäten", seine „nicht einwandfreien" Formen, seine „übertriebenen Räkeleien". Raphael Mengs rügt seine zu straff gespannten Muskeln, Carstens und schon Keyßler (1740) u. a. werfen ihm vor, daß er damit dem „schlechten Geschmack" zumal in der Baukunst Vorschub geleistet, d. h. eben dem Barock, gegen dessen „dunkle Barbarei" und „unanständige Gewaltsamkeit" sich Winckelmann nicht genug empören kann. Er vermißt bei Michel Angelo „das sanfte Gefühl der Schönheit"; „seine Weiber sind der Anmut gänzlich beraubt. Die Grazie ist ihm nicht im Traum erschienen". Sanftes Gefühl, Weiber, Anmut, Grazie — aus *weiblicherer* Stimmung protestiert hier der Begründer des Klassizismus gegen den Vater des Barock. Geht hier der *Klassizismus* nicht *mit* dem weiblichen *Rokoko* in Säkulareinheit zusammen *gegen* das übermännliche *Barock*? In einer glatten, gezierten Anmut, einer süßen Lieblichkeit offenbart der Klassizismus im Geiste des 18. Jahrhunderts seine Verwandtschaft mit dem Rokoko bei Prudhon, bei Angelika Kauffmann und namentlich bei Canova, in dem der Klassizismus süß und weich wird wie der Pietismus im Herrnhuter Geist. Canovas Kunst feiert in „Amor und Psyche" ihren höchsten Triumph und erwachte an einer Eurydike. Aber auch David zeigte in seinen Meisterwerken Ares nur gegenüber Athena, Antiochus gegenüber Stratonike, Hektor vor Andromache und Paris vor Helena. Ja, das *Weib* wird zum notwendigen vis à vis, zur führenden oder typischen Gestalt dieses neuen Klassizismus, der in einer gewissen *Erweichung des Griechentums* seine Erbschaft, ja Kindschaft vom *Rokoko* nicht verleugnen kann. Selbst an der „sokratischen Methode" weiß Wieland nur „Leichtigkeit" und „Anmut" zu rühmen. A la grecque maskierte und frisierte sich eben das Weib, und man sprach damals von der Karschin als „deutscher Sappho" und der Fürstin Gallitzin als „christlicher Aspasia". Auch als neue Aspasia gab die Malerin Vigée-Lebrun ein griechisches Souper, von dem man in allen Hauptstädten Europas sprach, und Mad. Récamier erscheint bei Soiréen à l'Athénienne gekleidet. Angelika Kauffmann läßt in ihrer Person wie in ihren Bildern die Hellenin wieder auferstehen. Auch Goethe weist die Maler nach Pompeji zum Studium der Antike, und vor dem Dichter der Iphigenie prangt der Kopf der Juno Ludovisi „gleich einem Gesang Homers". Ja, singen und tanzen in weiblicher Grazie mußte die griechische Statue für den Klassizismus des 18. Jahrhunderts. „Wie der Schleier die griechische Tänzerin", so soll nach Klopstock die Musik das Wort umschweben. Auch Orpheus zog einst das Weib an, und bei Gluck entreißt er es noch dem zweiten Tode durch *Eros'* Vermittlung. Denn Eros, der Antigone „unbesieglicher Gott" *durchwaltet* mit seinem Zauber diesen neuen *Klassizismus*, wie schon vor ihm das *Rokoko*, und von diesem zu jenem hinüber tanzen die Dichter als „*Anakreontiker*" und als „*Arkadier*" auf dem Idealpfad der Griechen immer freier, und noch der Volkssänger Bellman erhält von König Gustav III. den Namen des „schwedischen Anakreon". Aus den Barockpalästen ladet schon das Rokoko in den Garten zu *griechischen Grazien*, Nymphen und Faunen, und die Studienfreude an den griechischen Statuen erwacht in der Rokokostadt Dresden. Wölfflin findet auch in der Rokokokirche eine *Be-*

freiung der Plastik. Ja, die Plastik, die erzhellenische Kunst, reizt auch die neuen Griechen des 18. Jahrhunderts. Man denke etwa an Frz. Hemsterhuis' Lettres sur la sculpture, und noch für Kant und Schiller gibt sie den Typus der Kunst ab — doch neben der Poesie und Musik.

Auch die Aesthetik Baumgartens und der Schweizer zielt wesentlich auf die „*redenden Künste*". In der „poetischen Malerei" der Schweizer wird eben im Gegensatz zum „malerischen" Barock die Naturanschauung poetisiert. Ja, es ist, als ob sich damals die *Bildkunst auflösen* wollte in *Poesie und Musik*. Wenn die musikalische Malerin Vigée-Lebrun ihr Gastmahl antik stilisieren will, so reicht sie den Teilnehmern vor allem die Lyra und den Dichterkranz. *Literarisch* zunächst saugt Carstens den klassizistischen Kunstgeist ein und bildet in ihm sich vornehmlich zum *Zeichner*. Ueberhaupt pflegt das 18. Jahrhundert vor allem die Zeichnung, wie Rousseau im Unterricht viel Zeichnen fordert, und auch die Philanthropen neben dem Zeichnen nur „etwas Malen". In der Zeichnung wird aber die begrenzende Formkunst der Plastik *entstofflicht*, zu zarterer, feinerer Form abgelagert und *vergeistigt*. Da wird Geßner ein zeichnender Poet, die großen Zeichner Hogarth und Chodowiecki sind Charakteristiker, Physiognomiker und darin Psychologen, Humoristen und Kritiker. Sie dringen immer schärfer, feiner ins *Innere*; sie suchen den Ausdruck von Gesinnung, Temperament, Stimmung; sie zielen im äußersten Gegensatz zu den Niederländern des 17. und den Franzosen des 19. Jahrhunderts über das Bildliche, Objektive hinaus ins Subjektive, Persönliche, Geistige und lassen die Kunst recht eigentlich reden; sie illustrieren Bücher und zumal erziehliche Gedanken; Chodowiecki liefert Kupfertafeln zu Basedows Lehren und kann selber wieder von einem Lichtenberg interpretiert werden. Im Grunde lebt eben das 18. Jahrhundert *zu subjektiv*, zu geistig, um sich wie das 17. den *Schaukünsten* hinzugeben. Während im Barock auch der Glaube zu künstlerischer Ausprägung bis ins Monumentale drängt, stellt Dehio fest, daß der (eben im 18. Jahrhundert blühende) protestantische Pietismus und Rationalismus keinen Einfluß auf die bildende Kunst ausübte. Selbst die *Maler* leben jetzt mehr im *Geistigen*. Ein Reynolds, ein Raphael Mengs leben bewußt in der ganzen *Bildung* ihrer Epoche und geben wie Anton Graff mit Vorliebe die *Köpfe* berühmter Schriftsteller wieder, und die Kauffmann und die Vigée-Lebrun empfangen die geistigen Größen ihrer Zeit.

Wohl suchen sie das *Land der Griechen*, aber mit der *Seele*, d. h. sie suchen das Naive *sentimental* auf Flügeln der Sehnsucht und der Phantasie mit einer *subjektiven Dynamik*, die den Alten fernlag, weil sie eben nicht erst suchten, was sie schon waren. Wohl zielt auch der neue Klassizismus wie die antike Klassik auf die klar begrenzte Menschenform, aber ohne die reale Prägung der griechischen Statue zu erreichen, weil diese ihm *von innen her schmilzt*, weil er vom zarten und zärtlichen *Rokoko* her im Zeitalter der *Empfindsamkeit* seine Seele durchnervt, erweicht und verflüssigt hat. Es ist die in der Antike nicht einmal vorherrschende *Lyrik*, die vom 18. Jahrhundert vornehmlich erneuert wird. Orpheus tritt vor mit seiner Leier. Typisch bleibt hier der deutsche Orpheus, Klopstock,

der als „Lehrling der Griechen" doch niemals lernte, seine Gestalten anschaulich zu greifen, real anzupacken. Theoretisch bewußt, kommt solche leise *Lyrisierung* und Sordinierung, solche subjektiv *sensible Dämpfung der klassischen Kunst* heraus bei dem irischen Aesthetiker Dan. Webb, der von Shaftesbury beeinflußt, an seinen hochgepriesenen Griechen namentlich die Charis schätzt, jene „Anmut", die eben das 18. Jahrhundert nach der „Würde" des 17. schon vom Rokoko her pflegt. Dabei kennt Webb keine „Anmut ohne Bewegung" und unterschreibt Lessings Satz: Reiz ist Schönheit in Bewegung. Doch sind es nicht eben auch Kennzeichen des *Rokoko*: *Reiz und Anmut* in der *Bewegtheit*? Wohl ist die Bewegtheit im Gegensatz zur antiken Statik schon vom 17. Jahrhundert her vererbt; aber sie muß für das 18. eben gedämpft werden gegenüber dem stürmischen Pathos des Barock. In solchem Sinne rügt Webb die Barockdenker Hobbes und Locke, daß sie wesentlich auf die Extreme der Leidenschaft achten und nicht psychologisch fein genug differenzieren wie eben erst der neue Säkulargeist (s. unten). Sie sind allerdings noch Naturalisten und keine Aestheten. Das 18. Jahrhundert aber, das im Rokoko genießerisch, in der Aufklärung kritisch wird, stellt den *Schöngeist* auf den Plan, der beides zusammen ist mit seinem „*Geschmack*". Nicht der objektive Kenner, noch der künstlerische Schöpfer, sondern der *kritische Genießer*, der weltmännische Dilettant, der „*Liebhaber der Kunst*", der vor ihr wie zu einem Weibe steht, regiert ästhetisch in diesem zärtlichen und empfindsamen Jahrhundert, eben als „Mann von Geschmack", den auch Webb bevorzugt. Er sucht nun für Geschmack und Wissen die gemeinsame Quelle im Gefühl, und nicht minder unantik läßt er die Kunst *mehr reden als bilden*. Die Malerei wird ihm zur Beredsamkeit der Farben und vermag ihm die Phantasie nicht so sehr zu entzücken wie Poesie und Musik. Zumal die Poesie ist ihm für die Seele, was die Sonne für die Natur, und er sucht sie mit der Musik noch immer zu vereinigen durch den Vers, während er der Tonmalerei Feind ist.

Die unantike Betonung der Bewegung bei ihm wie bei andern Aesthetikern dieses Jahrhunderts drängt eben wieder über alle objektiven Bildkünste hinweg zu den Künsten der reinen innerlichen Bewegtheit, zu *Lyrik* und *Musik* — denn der *Wandel der Lebensrichtung wählt* sich seine *Künste*, von denen jede nicht nur verschiedene Stile in sich trägt, sondern *jede* selber schon ein größerer *Stil der Kunst* überhaupt ist, die selber wieder als Ganzes ein größter Stil, eine *Hauptgeste* des ganzen *Lebens* ist. Und das Leben zentralisiert sich damals im *Gefühl*, im menschlich subjektiven, das so die *Quelle der Kunst* in diesem Jahrhundert wird. Ja, das Gefühl spielt sich künstlerisch aus im 18. Jahrhundert, während im 17. der bauende Machtwille als konstruktiver Intellekt die ars zum System ausspannt (S. 392 ff.). Die Spannung des Barock löst sich erst im Rokoko, dann im Klassizismus — scheinbar entgegengesetzt; denn das in Muscheln und Schnörkeln sich spielerisch rundende Zierwerk des Rokoko scheint seinen stärksten Kontrast zu finden in der einfachen Gradlinigkeit des Klassizismus. Tatsächlich schlägt das *Rokoko* die *Brücke* über einen säkularen Abgrund *vom Barock zum Klassizismus*, so wie gleichzeitig und gleichsinnig die *adlige* Gesell-

schaft, deren *Lebensstil* sich im Rokoko darstellt, die Brücke schlägt vom absolutistischen Hof zum Bürgertum. Tatsächlich ist auch das *Rokoko* schon die *Auflösung* des Barock, seine Entspannung, Entbauschung, ein sich selbst *Auslachen des Barock*. Es ist wie ein halbes Einstürzen und Ausbrechen der Formen, die sich aus der massiven Monumentalität des 17. Jahrhunderts herauslösen, ihr Schwergewicht verlieren und nun aus der Masse davonlaufen. Denn die Massenfreude des Barock schlägt bereits im Rokoko, nicht erst im Klassizismus in *Linienfreude* um, nur daß da die Linie sich zunächst aus der unendlichen Schwellung, universalen Wölbung und mechanischen Spannung des Barock lebendig auswuchert, frei sich hervorschlingt, *sich loständelt*, sich kugelnd überschlägt, bevor sie sich nach allen wilden Streichen im Klassizismus zur Ruhe hinlegt — immer noch lächelnd im Kontrast zum gravitätischen Pomp des Barock. Der *Klassizismus* ist so die *letzte Konsequenz* jener *Barockauskehr*, die im *Rokoko spielerisch* begann. Statt der breiten Wirkung, die im 17. Jahrhundert der malende Pinsel und die brausende Orgel erzielten, und die schon Rembrandthut, Fahnenschärpe und Löwenperrücke zur Schau trugen, greift nun das 18. Jahrhundert schon äußerlich nach *gradlinig Schmalem*: Zopf und Stock, Flöte, Pastellstift, Grabstichel, Kerze und Degen. Die lineare Zeichnung, die plastische Contur siegt eben jetzt mit ihrer Begrenzung über die architektonische und malerische Ausladung des Barock. Die Gradlinigkeit des *Klassizismus* ist das gegebene *Ende* der ganzen *Antibarockbewegung*, in der das Weib führte, und in seiner Tracht veranschaulicht sich die Wandlung von der wulstigen Wölbung und Schwellung des von Guirlanden und Spitzen wogenden, in mächtiger Schleppe sich ausladenden Barockkleids durch das zierlich, in fußfreiem Rock spazierende Rokoko zur geraden Linie des Empire. Mit dem Panier der Mme. Dubarry, das der Revolutionshenker zum Gelächter des Publikums ausschwang, versank die letzte Mode, die noch die Natur durch Reifrock und Schnürbrust verkünstelte, und im frei fließenden Gewand siegt nun der klassische Stil, siegt jenes Streben zur *Einfachheit*, das schon im Rokoko sich anmeldet, jene Abkehr von der Lebenskomplikation, jene *Entwölbung*, *Entblößung*, *Entspannung*, kurz, jene *Lösung* der Lebensform vom Motorischen, Ernsten, Erhabenen, Schweren ins Natürliche, Nackte, Sensible, Weibliche, Heitere, Freie, Menschliche, Hellenische — all dies sind Werte, Richtungen, Formen, die dem *Rokoko und* dem *Klassizismus* des 18. Jahrhunderts *gemein* sind. Beider Weg führt durch *Arkadien*. Umschwebt von Nymphen und Najaden, Faunen und Satyrn, gelenkt von Venus und Diana, von Psyche und Daphne führen Theokrit und Anakreon das Rokoko dem Klassizismus in die Arme. Wie beide Stile in einem Geiste schöpferisch ineinanderschmelzen, mag Wieland zeigen.

13. DIE HISTORISCHEN MUSTER DER AUFKLÄRUNG

Wie man die Menschen daran erkennt, mit wem sie umgehen, so auch die Zeitalter an ihren Freunden, ihren Helden, ihren Mustern. Da fühlte das 18. Jahrhundert in Abkehr vom bindenden Orient (vgl. S. 588 f.) sich vielmehr zum menschlich befreienden Griechentum hingezogen und zeigte jenen *durchgehenden*

hellenisierenden Zug, der schließlich im *Klassizismus* nur zur *Krönung* kommt. Doch innerhalb des Griechentums wieder läßt man das 6. Jahrhundert v. Chr. noch im Dunkel. Diese absolutistisch dogmatischen Frühdenker haben der Aufklärung nicht viel zu sagen; um so heller strahlt ihr aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. das Gestirn des *Sokrates* als *Helden der Geistesfreiheit*, dessen Tod Voltaire und der Absicht nach auch Diderot und der junge Hölderlin im Drama, wie David im Bilde verherrlichten, und den das *ganze 18. Jahrhundert* nicht müde wird zu verklären. Von Shaftesbury bis Klopstock, Wieland und dem jungen Schiller erlabt sich selbst der ästhetische Idealismus dieses Jahrhunderts an der eindrucksvollen Figur des attischen Aufklärers. Philosophische Schriftsteller führen ihn vor, wie Eberhard mit seiner neuen Apologie des Sokrates, Mendelssohn, Meiners und viele andere. Hamann noch schreibt „sokratische Denkwürdigkeiten"; Herder plant „sokratische Gespräche für die Unsterblichkeit" und schreibt an Lavater von Sokrates' Dämon, auch Reimarus schreibt de genio Socratis, wie Spencer einen Crito. Heumanns acta philosophorum 1715/26 bringen eine ganze Anzahl von Abhandlungen über Sokrates. Johnson und Diderot wurden damals vielfach mit Sokrates verglichen und ebenso Mendelssohn, auf den Coopers Life of Socrates wirkte. Rousseau wünscht der Zeit einen Sokrates, und Collins zählt von ihm an die Reihe seiner idealen Freidenker. In Deutschland blickt selbst ein Zinzendorf 1725 auf Sokrates hin, und auch ein Kant beruft sich auf ihn in den Träumen eines Geistersehers, und noch der junge Baader spottet über die vielen Untersuchungen, die statt von Engeln vom genius des Sokrates handeln. Ja, die Rolle des *Sokrates* als damalige *Idealfigur* tritt so auffallend hervor, daß sie schon eigene Untersuchungen auf sich zog wie von S. Brenning (1899) „die Gestalt des Sokrates in der Literatur des vorigen Jahrhunderts" und gar noch spezieller G. Müller „Sokrates in Sachsen während des 18. Jahrhunderts". Wie will man dieses leidenschaftliche Zurückholen einer seit Jahrtausenden dahingegangenen Gestalt anders erklären als durch eine *Verwandtschaft* der Geistesrichtung, eben durch eine säkulare Wiederkehr? Das moderne Jahrhundert der Aufklärung grüßt vertraut die markanteste Gestalt des *antiken Jahrhunderts der Aufklärung*.

Wundersam überstrahlt das Gestirn des Sokrates in der Aufklärung die größeren Sterne des 4. Jahrhunderts: *Platon*, der doch im 17. Jahrhundert so groß seine Auferstehung feierte, tritt jetzt in Schatten gegen seinen Lehrer. Erst spät kommt er selber zur Würdigung, aber als Dialogiker, als der er damals z. B. von Sigonius gegen Cicero zurückgestellt wird, und als Sokratesdarsteller, als der aber lange der kynisierende Praktiker Xenophon bevorzugt wird. Der Kyniker selber als freier Geist, der sich von allen Banden löst, erlebt damals seine Auferstehung, vergeistigt in Lessing (s. unten), konkreter im russischen Wanderphilosophen Skoworoda, der als lachender Moralprediger durch die Lande zieht, wörtlich wie der Kyniker „nach der Natur" und nach dem individuellen Charakter leben heißt, das Glück nicht im Aeußern findet, sondern von uns abhängen läßt, Selbsterkenntnis und Freiheit von Aberglauben fordert. Dem Platonismus und Neuplatonismus, die im Barock so wirksam waren (vgl. S. 491)

will dieses subjektivierende und ästhetisierende Jahrhundert höchstens die „schöne Seele" (von Shaftesbury an) entnehmen. Auch noch als Dichter läßt man Platon gelten, der nach Fr. Schlegel wohl eine Philosophie, aber kein System gehabt habe, und Montesquieu nimmt sogar *Aristoteles* als Dichter, der sonst von diesem Säkulargeist natürlich erst recht *zurückgeschoben* und namentlich von der neuen Aesthetik von Addison an bekämpft wird. Herder setzt ihn tief unter Sokrates und Platon, und von der radikalen Aufklärung wird Aristoteles geradezu von der Universität verbannt — im charakteristischen Gegensatz wieder zur Neuscholastik des 17. Jahrhunderts, die umgekehrt jeden andern Lehrmeister als Aristoteles verdammte (s. S. 389). Ja, die Systembauten der beiden großen Universaldenker des 4. Jahrhunderts sprechen nur wenig zur Aufklärung, und auch der jugendliche Goethe bekannte: „Weder die Schärfe des Aristoteles noch die Fülle des Plato fruchtete bei mir im mindesten. Zu den Stoikern hingegen hatte ich schon frühe einige Neigung gefaßt und schaffte nun den Epiktet herbei, den ich mit voller Teilnahme las". Die stoisierende Richtung durchzieht die ganze Aufklärung von Chr. Wolff, Vico und Montesquieu über Ferguson, Friedrich d. Gr. und viele andere bis zu Kant, und noch St. Martins Mystik ist von ihr berührt.

Die stoische Linie berührt sich nun wieder wie einst die Stoa selber mit dem römischen Geist, aber was hier nicht zu verwischen ist, *nicht* wie das Barock mit dem imperialen Spätrömertum, sondern mit dem republikanischen Bürgergeist, der jetzt wie in den verwandten Jahrhunderten Rienzis und Macchiavells erneuert wird. Die *Freiheitskämpfer Brutus*, für den sich noch Beethoven begeistert wie im 16. Jahrhundert Michel Angelo, und *Cato*, die beide vom 17. verachtet wurden (vgl. S. 374), werden die Helden des 18., von Moralisten auf den Schild erhoben und dichterisch verklärt, von Addison und Gottsched bis Schiller, und zuletzt blickt ja die französische Revolution in Namen und Formen ihrer republikanischen Freiheit auf das Muster Alt-Roms (S. 614), an dessen Idealität sich schon Montesquieus Römerbuch orientiert, während ihm das imperialistische Rom das Beispiel des Verfalls gibt. Auch in der Begeisterung für die Antike erneuert eben die Aufklärung eines Montesquieu und Vico die Renaissance, und selbst Rousseau liest wieder Macchiavells Discorsi über das älteste Rom. Diese *frührömische Idealität* ist aber mit ihrem freien Bürgersinn und ihrem Individualzug dem *Griechentum* noch näher und wird schon im Anfang des Jahrhunderts griechisch veranschaulicht als *Spartanergeist*. Mit vielen andern begeistert sich der junge Schiller, wie W. Liepe dartat, durch die Lektüre Plutarchs an der individuellen Heldenkraft großer Männer, an ihrer „Seelenstärke", die Abel zum Erziehungsprogramm machte. Gemäß diesem an Plutarch genährten heroischen Individualismus der Aufklärung ward das spartanische Lebensideal historisch unkritisch in Lykurg personifiziert. In Preußen zumal sah man die stoisch spartanische Lebensrichtung verkörpert, und Berlin ist für Gleim das neue Sparta. Von Fénelon an, bei Mably, Helvetius und vielen Sozialutopisten wird die *Enthaltsamkeit* und Besitz*beschränkung* Spartas als Vorbild aufgestellt, als deutliches Gegenbild zum macht- und prunk-

vollen *Uebermaß des Barock* und seinem Merkantilgeist. Die lykurgische Verfassung wird neben der römischen Agrargesetzgebung immer wieder als Ideal von Recht und Maß, aber auch für die Mustererziehung zur *Bürgertugend*, zum tapfern und bedürfnislosen Charakter gepriesen.

Doch dies *streitbare Jahrhundert* stellt eben dem plutarchisch-heroischen, stoisch-spartanischen *Puritanismus* den epikureischen *Libertinismus* nach Helvetius und Holbach entgegen; aber auch Condorcet und Schiller noch rügen die Einseitigkeit der lykurgischen Lebensordnung. Schon Ramsay hält in Erneuerung des altgriechischen Gegensatzes dem Spartanismus den *attischen* Geist eines Solon entgegen, und eine Basler Dissertation von H. Lutz zeigt jetzt, wie Schiller sich der auf der Karlsschule eingesogenen moralischen Spartaner- und Römerromantik allmählich entfremdet und zum attischen Geist eines Solon hinneigt, auch zu Winckelmanns Schätzung der Plastik und zur griechischen „Anmut“. Extremer bekehrt sich Wielands Musarion vom Misanthropen zu graziöser Lebensfreude. Schon die Aufklärung läßt hier die griechischen Gegensätze vielfach nebeneinander- und ineinandergehen (wie z. B. bei Helvetius und Morelly) und verbindet *stoisches* Naturrecht mit *epikureischen* Zügen. Auch Schiller schwankt ja zwischen stoischer Ethik und freierem Aesthetizismus, und Friedrich d. Gr., der melancholische Dichter des „Stoicien“, schätzt, wie gesagt, doch für das Glück auch die Gartenkränze Epikurs.

Beide Richtungen, die ja im 3. Jahrhundert v. Chr. vortretend gemeinsam zuletzt in der Sokratik wurzeln und in den gemeinsamen individualistischen Idealen der Geistesfreiheit und menschlichen Glückseligkeit zusammentreffen, laufen, wie wir es schon in so manchen individualisierenden Jahrhunderten verfolgten, parallel durch die ganze Aufklärung, und neben ihnen werden die erst recht lösenden *Skeptiker* erneuert, die sich Hume, Helvetius, Lossius u. a. zum Vorbild nehmen, und dann wieder zwei Jahrhunderte später die jüngere Skepsis Aenesidems, nach dem sich G. E. Schulze benennt. Vor allem aber werden, wie gesagt, damals die letzten Sprecher und Kämpfer der römischen Republik, die *Cicero*, Cato und Brutus zu Mustern erhoben und dann wieder zwei Jahrhunderte später die Stoiker Epiktet und Mark Aurel.

Im allgemeinen aber *entfremdet* sich das Jahrhundert der *Aufklärung* eher dem bindenden *Römergeist*, den der Sammelbegriff der Antike noch heute viel zu sehr mit dem Griechengeist vermischt. Schon der Pietismus war dem *Latinismus* im Unterricht *abgeneigt*, allerdings auch noch den heidnischen Griechen. Rousseau und Basedow weisen, wie gesagt, begeistert auf die Lektüre eines Thukydides und Plutarch. Herder kämpft wie schon J. M. Gesner gegen die schädliche tyrannische Dressur im Lateinlernen und beklagte schwer, daß das deutsche Volk durch die Lateiner seine Kultur empfing statt durch die Griechen, die der neue Humanismus auch sonst vor jenem bevorzugt (s. S. 685 ff.), wie sein ganzes Streben sich schließlich in das von Ast formulierte Gesetz zusammenfaßt: „*Bilde dich griechisch.*“

Damit stellt er sich im *Gegensatz* zum *neurömischen Barock* und schon zum vorwiegend romanischen *Mittelalter*. Ja, vom „barbarischen“ Mittelalter kehrt

sich die Aufklärung in Gesner, Mendelssohn, Iselin und vielen andern fremd, ja feindlich ab in einer wiedererweckten Renaissancestimmung des Antibarbarus. Vico, für die Antike begeistert, behandelt das Mittelalter als „Rückkehr zur Barbarei". Friedrich d. Gr. meint gar, man werde durch das Studium der Geschichte zu der Ueberzeugung geführt, daß von Konstantin d. Gr. bis auf die Zeit der Reformation die ganze Welt wahnsinnig gewesen sei. Mendelssohn dankt dem Himmel, daß er nicht unter den „düsteren Köpfen der mittleren Zeiten" geboren wurde. Die Aufklärung braucht wie Chodowiecki das Wort *gotisch* nur als Prädikat des *Grauens*. Gegenüber den Griechen als besten Lehrern menschlicher Weisheit und Anmut will J. H. Voß in seiner Antrittsrede 1782 aus der Schule die „grauenvollen Ueberbleibsel der gotischen, vom Wahn eingezwängten Jahrhunderte" entfernen, die noch fern von Aufklärung waren. Es heißt auch etwa: der „gotische Geschmack der Preußen" soll durch die leichte blühende Schreibart der Franzosen ersetzt werden. Immerhin grüßt die Aufklärung die ihr im Individualismus eher *verwandte Ritterzeit* des 12. Jahrhunderts, dem sie nach Morf auch in der Ausbreitung des monde français parallel geht. Die Gestalt der Héloise wird damals in Frankreich nicht nur von Rousseau erneuert: Hamann will ihr auch einen „verjüngten Abälard" zur Seite stellen. Wieland holt eine Legende des 12. Jahrhunderts herauf und taucht jetzt mit Vorliebe in die Ritterzeit hinab, die damals auch sonst geistig erneuert wird (vgl. S. 608) im Vortreten des Adels und (wie in der Renaissance) auch in einer Ruhmesliebe, die nun selbst der Skeptiker Hume anerkennt und die nach Friedrich d. Gr. schönen Seelen eingeboren, sie zum Heroismus entflammt. Auch Schiller rühmt damals die Ritterzeiten, die so viel sittlichen Sinn, so viel Herz zeigten, und der fromme Claudius gemahnt jetzt an mittelhochdeutsche *Lyriker*. Vor allem werden von Bodmer, Lessing, Möser, Bürger, Voß, Hölty u. a. die *Minnesänger* heraufbeschworen. 1784 erscheint Myllers Sammlung deutscher Gedichte aus dem 12. bis 14. Jahrhundert. Der wiedererwachte *lyrische Volksgeist* fühlt sich den Sangeszeiten des *12. Jahrhunderts* nahe und auch des *14.* (a. a. O.), in dem das erste deutsche Weihnachtslied erklang. Näher noch fühlt er sich damals in Italien den flammenden Dichterseelen desselben Jahrhunderts. Der Name *Dantes* und *Petrarkas*, dessen Bild Abbé de Sade auch für die Franzosen erneuerte, entzünden damals in Italien wieder große literarische Bewegungen. Vor allem findet Burdach in der französischen Revolution das ausgesprochene Bewußtsein einer „allgemeinen Wiedergeburt", wie es in der „*Renaissance*" des 14. Jahrhunderts zuerst auftauchte, und findet nach dem Vorgang von Gregorovius eine erstaunliche, nur „aus einer gewissen *geistigen Verwandtschaft*" erklärbare und durch historische Erneuerung gestärkte Parallele zwischen der Revolution des 18. und der des *Rienzi* im 14. Jahrhundert.

Dann aber spürt die große Revolution näher die *bisäkulare Wiederkehr*, und unter den Eroberern der Bastille tönt eine Stimme: „Heinrich IV. ist wiedererstanden." Voltaire blickt auf die renaissance des lettres zurück, Thomas Warton erneuert Ariost und Spenser, der überhaupt im England des 18. Jahrhunderts viele Nachahmer findet. Heinses Ardinghello verklärt die *Hoch-*

renaissance (nach W. Brechts Nachweisen), und Raphael Mengs spricht in der Verehrung Raffaels die Meinung seines ganzen Zeitalters aus. St. Martin folgt Paracelsus und Agrippa von Nettesheim, der auch sonst in diesem Jahrhundert viel gelesen wird. Gleichzeitig lassen Wieland, Herder und der junge Goethe die Typen eines Hutten, Hans Sachs, Seb. Brand, kurz den literarischen Geist der deutschen Hochrenaissance wieder aufsteigen. Schon in der Faustgestalt, die das 18. Jahrhundert immer wieder aufgreift bekennt es seine bewußte *Verwandtschaft mit dem 16.*, aus dem ja Goethe auch noch so viele andere Gestalten wie Götz, Tasso, Egmont, Benvenuto Cellini und als Anreger Paracelsus heraufholt. Ueberhaupt „das 16. Jahrhundert mit seinem freien Regen des forschenden Geistes, seinem mutigen Kampf gegen geistige Unterdrückung — das war für den jungen Goethe die ideale Epoche der Geschichte" (Scherer). Sie wars ja auch für Lessing, den Retter des Cardanus, wie für Schiller, der nicht nur als Dichter des Fiesko dieses Jahrhundert schätzt und die Renaissance als Tagesanbruch der Neuzeit feiert. Oft genug ist seitdem die *Aufklärung* als *letzte Befreiung* von mittelalterlicher Gebundenheit und darin als *Vollendung der Renaissance* gekennzeichnet worden. Die Vorläufer der französischen und englischen Aufklärung wurden von Bezold und Brie im 16. Jahrhundert aufgewiesen, und Gundolf nennt Montaigne eine Vorform von Montesquieu und Voltaire. In Lälius Socinus, Erasmus u. a. hat man längst die Vorboten des religiösen Rationalismus der Aufklärung erkannt, und Wernle hat hier für den schweizerischen Protestantismus des 18. Jahrhunderts namentlich bei der „vernünftigen" Orthodoxie mehrfach die Parallele des *Erasmus* herangezogen, andererseits damals auch Erneuerungen des *Luthergeistes*, der Taulerschen Mystik und selbst eine an Melanchthon mahnende Gestalt vorgeführt, dazu eine Wiederkehr der *Schwarmgeister*, die als inspirierte Laien, Enthusiasten und Erotiker sich von Bibel, Kirche und militaristischem Staat *lösen*. Ein lebensfreudigerer Geist feiert in der Aufklärung nicht nur Wein, Weib und Gesang, sondern läßt namentlich das Kirchenlied wie zur Lutherzeit wieder aufleben. Man dürfte zumal im *Pietismus* eine Wiederbelebung des *Reformationsgeistes* finden, wie bei Spener selbst eine bewußte Rückkehr zur *Mystik* des 14. und 16. Jahrhunderts. Dazwischen waltet im 17. die Orthodoxie, und der mystische Faden zwischen Arnd an der einen Säkularwende und der folgenden ist gar dünn und halb abgerissen. Im 18. aber belebt sich wieder die *subjektive Frömmigkeit des 16.* vom Pietismus über Zinendorf, Klopstock, Tersteegen, Möser bis zu Jakobi und dem jungen Schleiermacher, und namentlich Hamann suchte, wie Unger zeigt, Luther „für die deutsche Bildung fruchtbar zu machen". Er fühlt Luther als seinen nächsten Geistesverwandten und fühlt als seine Basis das lutherische Christentum. Er verehrt in Luther den deutschen Elias und Propheten des gereinigten Christentums. Er las sämtliche Werke Luthers „mit ungemeiner Vertraulichkeit", kann sich an manchen „nicht satt lesen", hat sich an ihnen „wie ein Schwamm vollgesogen" und bekennt selber: „ich lutherisiere". Voltaires Ausdruck erscheint ihm wie Prosa gegen den Luthers, dessen Sprachgewalt ihn (nach Unger) derart beherrscht, daß er vielfach in biblischen Archaismen und überhaupt in einem

leise modernisierten Lutherdeutsch schreibt. Wie will man ohne eine Art *geistiger Wiederkehr* solche leidenschaftliche Erneuerung verstehen? Denn Hamann erneuert ja nicht nur Luther, sondern wie Claudius u. a. den Geist der Reformationszeit, den er bei Lessing später vermißt und den auch Unger bei ihm wiederfindet (samt einem Worte Melanchthons) zugleich mit der derben Holzschnittmanier im Naturalismus des 16. Jahrhunderts und mit dem gelehrten Witz und großzügigen Humor eines Fischart, der erst in Hamann wieder seinesgleichen habe. Daneben aber muß man in Hamann den Geist der protestantischen Mystik des 16. Jahrhunderts, der Lehren eines Franck, Schwenckfeld, Weigel wiederfinden, wenn er gleich Franck „Paradoxa"schreibt und wie jene „Wiedergeburt" fordert, wenn ihm der Glaube „einen neuen Menschen verlangt und verspricht", wenn ihm die „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis zur Vergötterung" führt und „das Himmelreich und die Hölle in uns" liegen und in der menschlichen Seele streiten. Der „kindische Tiefsinn" Hamanns erinnert daran, daß Scaliger mit dem gleichen Wort Cardanus charakterisierte, und auch andere Köpfe des 16. Jahrhunderts wie Montaigne, den Hamann gern zitiert, Rabelais, an den er anknüpft, und Bruno, der ihn mehrfach interessiert und als in Bildern schäumender „heroischer Enthusiast" ihm verwandt ist, sind ihm lieber als die Barocksystematiker Descartes, Spinoza, Leibniz, die er verächtlich beiseite schiebt, wie er selbst mit J. Böhme nicht verglichen sein will. Auch sein Stil erinnert in derben Kraftworten eher an den des 14. und 16. Jahrhunderts.

Wernle, der die Bedeutung des Protestantismus in der Schweiz gerade für das 18. Jahrhundert ausführlich dargelegt hat, spricht mit Recht von der *Renaissance* als *„Frühaufklärung"*, gegen deren Fortschrittsbewegung das 17. Jahrhundert einen Stillstand bedeute und deren Optimismus im 18. eine jubelnde Resonanz fand. Aber selbst der humanistische Elitecharakter der Aufklärung im 16. Jahrhundert bedeutet mehr nur einen graduellen Unterschied gegen ihre Ausbreitung im 18., da auch jetzt noch Freigeister wie Bolingbroke und Voltaire gleich Cardanus in der Hochrenaissance die Popularisierung ihrer Lehre oder das Eindringen des Unglaubens ins Volk verpönen. Die im 17. unterdrückten Wiedertäufer regen sich wieder im 18. Mehrfach schon fand man in Melanchthons Lehre eine Vorstufe der natürlichen Theologie der Aufklärung und im stoischen Zwinglianismus der Niederlande eine Vorbereitung der englischen Aufklärung, und die Toleranzbestrebungen des 16. steigern sich im 18. (s. S. 623). Gleichzeitig belebt sich wie in der Reformation das Bibelstudium, aber wie in der Mystik des 16. zeigt sich jetzt bei Francke, Lange, Rambach, Oetinger, Bengel wie schon bei der individualisierenden Stoa Neigung zu allegorischer Interpretation. Von Dilthey bis Stefansky mehrten sich in letzter Zeit die literarhistorischen *Parallelisierungen* der Jahrhunderte der *Reformation* und der *Aufklärung*. Burdach, der nicht minder solche betont, deutet auch das allgemeine Fazit an, die notwendige Wiederkehr typischer Prozesse und sieht im 20. Jahrhundert eine deutsche Renaissance heraufkommen, die „ihre beiden Vorgängerinnen im 16. und im 18. Jahrhundert habe".

Aber eine noch frühere Parallele liegt ja wieder in *bisäkularem Abstand* zurück

im Jahrhundert der deutschen Mystik. Jene *Lösung der Volksindividualitäten* aus dem romanischen Universalband, die im 14, auch vor allem in Italien, die *Renaissance* erweckt, kehrt wie im Jahrhundert eines Luther und Paracelsus, eines Tasso und Bruno, breiter noch im 18. wieder als *Abkehr vom neuromanischen Barock* und dem in ihm triumphierenden *französischen Klassizismus*, gegen dessen Fesseln das Aufklärungszeitalter sich *überall empört*, in Italien (Metastasio, Parini, Alfieri), so gut wie in Deutschland unter Lessings Führung, in England (Cowper), in Dänemark (Holberg), ja in Frankreich selbst in Diderot. Die Völker finden ihre *Eigenstimmen* wieder, zumal in der Lyrik und Musik, in der sich der italienische Stil wehrt gegen den französischen und der deutsche sich verselbständigt, auch Addison darüber spottet, daß die englische Oper italienisch singt und nicht englisch, wie es die „Bettleroper" jetzt wagt. Die Muttersprache kommt endlich literarisch und didaktisch zu ihrem vollen Recht. Was der noch lateinisch und französisch schreibende Leibniz an der Säkularwende verkündet, daß die *Volkssprache* die Scholastik austreibe, beginnt sich zu erfüllen, seit nun Thomasius, Wolff und die Göttinger Professoren ihre Vorlesungen in deutscher Sprache halten, die nun auch in den höheren Schulen, namentlich der Meißner Fürstenschule mehr gepflegt wird. Ja, der Name „deutsche Schule" wird jetzt aus dem 16. Jahrhundert wiedet erneuert, in dem auch bereits Paracelsus und Fries sich mit deutschen Vorlesungen hervorwagten. Zwar krönte die international zusammengesetze Berliner Akademie 1784 noch eine Preisschrift Rivarols, die der französischen Sprache den Vorzug gibt, aber ausdrücklich als langue humaine, deren leichte populäre Diktion schon Dante rühmte und die dem Jahrhundert der *menschlichen* Aufklärung besonders anstehe. Es ist wieder der *Humanismus*, den es von der *Renaissance* erneuert und zur Höhe führt, nachdem das Barock ihn zurückgedrängt hatte durch seine aufblühende Naturwissenschaft und seine Restauration, in denen ja die Macht des Absoluten und Universalen den Menschen verschlungen hatte. Und nun ist es charakteristisch, wie im 18. Jahrhundert im Kampf gegen den französischen Absolutismus und Formalismus, den wahren Erben Roms, die *individualisierenden* Kräfte des englischen und schweizerischen Geistes (s. 590 ff.) aufgerufen werden, der italienische und deutsche Geist ihre Renaissance erneuern und damit ihren Humanismus, und wie der Kampf gegen den Barockklassizismus von Diderot, El. Schlegel, Herder, Alfieri u. a. m. gerade im Anschluß an die Griechen geführt wird, ganz wie einst in der Hochrenaissance der Kampf gegen die Scholastik. Dabei zeigt sich das *16.* Jahrhundert dem *18.* auch wieder *verwandt* in jener dem Barock fehlenden *Verehrung* für den Urgriechen *Sokrates*, den damals Vives, Bodinus, Erasmus, Zwingli, Franck, Montaigne, Charron und viele andere feierten.

14. DAS „SOKRATISCHE" JAHRHUNDERT DER DIALOGIK UND KRITIK

Stehen wir so wieder bei *Sokrates*, so müssen wir fragen, was diese Gestalt so tief gleichsam ins *Wappenschild des Jahrhunderts* einprägte, daß Hamann es das sokratische nennen durfte und wir an Sokrates den Säkulargeist der Aufklärung



veranschaulichen können. Es ist ja der *Geist der Aufklärung* überhaupt, der da seine Spiegelung sucht im klassischsten Aufklärer. Solcher Geist ist zunächst einmal philosophisch, denn Aufklärung geschieht durch *Denken*, und Denken, sagt Berkeley, ist das Verlangen der gegenwärtigen Zeit. Das Bild des reinsten Denkers, des Urphilosophen Sokrates leuchtete mit Recht diesem Jahrhundert voran, das sich nicht nur in Rousseau selber als das *philosophische* bezeichnete und so bezeichnen durfte, wenn man es nach der Zahl der denkenden Einzelköpfe und philosophischen Schriftsteller wie nach der Breite der philosophischen Bildung mißt, nicht nach der Höhe der Systeme, in der es vom Barock weit überragt wird. Es zeigt sich eben auch geistig wie künstlerisch da ein Uebergang von hoher Massenarchitektur zur plastischen Einzelfigurierung, auch hier ein Abstieg von der hohen Königsburg des absolutistischen Barock auf den Bürgersteig der Aufklärung, gleichsam auf *Markt* und *Straße*, wo einst auch Sokrates philosophierte. Und er philosophierte im Gespräch. Diesen Trieb zur *Dialogik* teilte mit ihm das ganze 18. Jahrhundert, wieder in Verwandtschaft mit dem Zeitalter der *Reformation*, das Ranke ein einziges großes Gespräch nannte, und in dem, wie ein Reformationsgegner entrüstet schildert, Weiber und Schuster mit Mönchen und Priestern, ja mit akademischen Theologen disputierten. So lebte auch das Zeitalter der Aufklärung in *ständiger Debatte*. Als Lieblingsstätten des Disputs kommen die *Salons* zur Hochblüte und geistigen Bedeutung, und die damals gegründeten *Cafés* finden ihre Stammgäste in Mandeville, Voltaire und andern Aufklärern (vgl. St. Pierres Satire le café de Surate und S. 611), so wie Sokrates in der Palästra disputiert und vielleicht bei Aspasia, und auch die Hetärengespräche werden jetzt wieder literarische Mode. Berkeley spottet damals: In den Kaffeehäusern sitzen die Männer, die von Staat und menschlicher Gesellschaft mehr verstehen als Plato und Cicero, und nach den Goncourts ging schließlich die Revolution aus den Cafés hervor.

Aber schärfer, tiefer rieben sich nun auch die Geister. Freidenker, Skeptiker, Materialisten leben damals zumeist von dem *Gegensatz*, den sie bekämpfen und zumal die französischen Aufklärer schwelgen in der *Antithese*, in der Paradoxie, die vielfach erst verständlich wird aus ihrer Fechterstellung. Die ganze Aufklärung ist wie eine große *Arena*, und am Ende des Jahrhunderts überschaute Kant die Schlachtreihen der Rationalisten und Empiriker, der Dogmatiker und Skeptiker. Man muß den *streitenden Zug* tief hineinschieben in das allgemeine Wesen des Jahrhunderts der *Aufklärung*, die als solche *löst* und *scheidet*, Unterschiede klärt und schärft und sich auf allen Gebieten als spaltende Kraft erweist. Wie politisch in England die Whigs und Tories, in Schweden die „Hüte“ und „Mützen“ kämpfen und der polnische Reichstag sich mit dem liberum veto zu Tode streitet, wie in der Oekonomie die Physiokraten gegen die Merkantilisten eifern, so streiten damals in der Biologie die Präformationisten und die Epigenetiker und Evolutionisten, die Ovulisten und die Animalculisten, in der Mathematik die Infinitaires gegen die Antiinfinitaires, in der Musik die Buffonisten gegen die Antibuffonisten, die Gluckisten gegen die Piccinisten, der italienische Stil gegen den französischen, der deutsche gegen den italienischen.

Schon daß sich die Komponisten damals im „Concert“ gegenseitig zum *Wettkampf* herausfordern, zeigt ihre Lust am Streit, der sich aber bis zu heftigsten sachlichen und persönlichen Kämpfen steigert, in die ein Rameau, ein Händel, ein Gluck beständig hineingerissen werden. Der Streit der Gluckisten und Piccinisten wird bis zum Waffenkampf geführt, und auch Händel muß sich mit Mattheson duellieren, der mit seiner satirischen Streitsucht ebenso ein Typus des Jahrhunderts ist wie der scharfzüngige Telemann mit seinen Epigrammen. Die Fülle seiner ästhetischen *Diskussionen* läßt es zugleich literarisch niederschlagen. Die *Literatur* überhaupt wird zum *Schlachtfeld*. Wie sind Pope und Rousseau in tausend Händel verstrickt, aber auch Gellert und gar Gottsched, der gegen die Zürcher, gegen Klopstock, gegen die Hanswurstiaden losschlägt und selber von allen Seiten geschlagen wird! Fielding schießt seine satirischen Pfeile gegen die Idealisten ab, und in Italien kämpft Gozzi gegen Goldoni, Baretti schwingt seine „literarische Geißel“ als Wochenschrift gegen die Arkadier, und der Kampf wogt um Dante und gegen die Petrarkisten. Zumal die französischen Aufklärer sind ganz in Kampfstaub gehüllt und ihre „Briefe“ meist *Streitschriften*. In allen Ländern stürmt man mit scharf geschliffenen Geisteswaffen gegen den französischen Barockklassizismus, besonders in Deutschland, wo schließlich „Sturm und Drang“ sich austobt gegen die geltenden Mächte und Schiller und Goethe selbst zu den scharfen Pfeilen der „Xenien“ greifen. Man lebt in Geistesfehden, nicht in Massenkriegen wie das Barock, das sie als ultima ratio des Absolutismus braucht, um die Vielen durch Unterdrückung zu Einheit und Ruhe zu bringen. Jetzt in der Aufklärung wollen die *Vielen* ihre Vielheit ausleben, darum streiten sie und *entfalten freier*, innerlich, geistig *ihre Differenz*. Man *lebt in Kämpfen*, und man *liebt sie*; denn man schildert sie gern und steigert sie literarisch in *Dramen*. Es ist nicht genug, daß Joh. El. Schlegel grob seine Charaktere als gute und böse, patriotische und unpatriotische gegenüberstellt, man spitzt den dramatischen Kampf bis aufs Letzte tragisch zu bis zum Widerstreit im eigenen Blut, bis zum *Bruderkampf*; nicht nur Schiller in den Räubern, auch Fielding, Klinger, Leisewitz u. a. führen solche feindlichen Brüder vor, auch Geßner als Kain und Abel. Die *scheidende, schneidende Aufklärung* spinnt den Kampf literarisch aus; sie schärft das ganze Geistesleben zu einem blitzenden Waffengang und pflegt wie kein anderes Zeitalter den scharf *stechenden Witz* und die *Streitform der Poesie*, die *Satire*, und weil sie der Debatten nicht genug haben kann, gründet sie als *Sprechsaal*, als *Arena Zeitschriften* in solcher Menge, daß man allein für Deutschland und noch nicht einmal für das ganze 18. Jahrhundert mehr als ein halbes Tausend Wochenschriften berechnet hat. Dabei *vergeistigt* und *verfeinert* die Aufklärung immer mehr den Kampf ins Intellektuelle, ins Philosophische. Die nach Voltaires Meinung klassischen Streitschriften, die Leibniz und Clarke wechselten, sind in „Jedermanns Händen“, und Clarke eröffnet ebenso theologische Diskussionen wie physikalisch-erkenntnistheoretische. Malebranche stirbt 1715 nach einer aufregenden Debatte mit Berkeley, und der Streit mit Jakobi über Spinoza soll Mendelssohns Tod beschleunigt haben. Rousseau leidet, weil er der schlagfertigen Dialektik der Enzyklopädisten nicht

zu antworten weiß, bis er sie mit Keulenschlägen disputierender Leidenschaft niederschlägt. Es ist ja keine dogmatische Willkür, sondern in den Tatsachen gegeben, daß wir das 18. mit andern *lösenden Jahrhunderten*, mit dem der griechischen Aufklärung und dem der Reformation in der *Debattierlust* verwandt finden.

R. Hirzel, der Historiker des *Dialogs*, erweist dessen kräftigstes Leben gerade für diese *drei Jahrhunderte*, und er schließt sein zweibändiges Werk mit solcher *Parallele*: „Mehr betont werden müßte dann auch, daß überall während des 18. Jahrhunderts uns das Bild des *Sokrates* anschaut, sein Name genannt wird wie eine Mahnung, daß die neue Periode der Weltgeschichte der alten sokratisch-sophistischen verwandt war." Und Hirzel spricht von den dialogischen Gewohnheiten und Neigungen des damaligen Menschen, von den stark dialogisierenden Zeitschriften, von geborenen Dialogikern gleich Sokrates, wie Lessing, G. Forster, der junge Schleiermacher, Diderot, Johnson, den die Einsamkeit krank machte, der im Gespräch das einzige Mittel fand, auf Menschen zu wirken. Auch Andere gaben damals im Gespräch ihr Bestes wie Montesquieu, wie eben Diderot, der nach seinen bloßen Schriften nicht groß genug gesehen wird, wie Galiani, den darin Hirzel mit Macchiavelli vergleicht. Und überhaupt sagt er vom 16. Jahrhundert: „Niemals ist der Dialog so populär gewesen." Damals kamen in dieser Form massenweise die großen Geistesbewegungen Deutschlands und Italiens zum Ausdruck. Dort treten als dialogische Schriftsteller Erasmus, Hutten, Hans Sachs, Karlstadt, Weigel u. a. hervor, hier namentlich Macchiavelli, Guiccardini, Bembo, Bruno, Tasso, der ausdrücklich fast jedes Thema zur Dialogik tauglich findet und über sie viel theoretisiert, wobei er, entsprechend dem vielfach ausgesprochenen Urteil des 16. wie des 18. Jahrhunderts die *griechischen* Muster vor den römischen bevorzugt. Doch die Dialogik treibt im 16. nach Hirzel auch in England ihre Blüten, ist „auch in Spanien populär", tritt ebenso in den Niederlanden hervor bei Coornheert und Lipsius und in Frankreich, z. B. in Bodinus' colloquium heptaplomeres. Wie kurz und dürftig erscheint dagegen, was Hirzel vom 15. und vom 17. Jahrhundert an Dialogik anzuführen hat und wieder vom 19. — fast so dürftig als die paar Seiten, die bei Hirzel das Mittelalter beansprucht, das es „zu keinem rechten Dialog gebracht hat" und dessen „geschlossene Weltanschauung erst gebrochen werden mußte", „damit das Reden und Denken der Einzelnen sich wieder frei bewegen lernte" und nicht nur wie in den wenigen mittelalterlichen Dialogen bloß menschliche „Typen" ohne „jede individuelle Charakteristik" miteinander reden. Solche Individualcharaktere brechen erst wieder im 14. Jahrhundert durch, als die persönliche Entfaltung einen Petrarca zur Dialogik treibt und schließlich Wiclif berichtet: locutio ad personam multis plus complacet quam locutio generalis.

Die *Geschichte des Dialogs* zeigt sich hier darum so lehrreich, weil sie die *Zeitalter* charakterisiert, die *individuell lösenden*, in denen der Dialog aufblüht, und die allgemein bindenden, in denen er fehlt oder abstirbt. So kommt er auch nach Hirzel aus *Kritik* und *Befreiung*, schwindet in der Spätantike, in den der Dogmatik dienenden Katechismen, und die Neigung für ihn verliert sich auch

bei Augustin, als er mit der Wende zum 5. Jahrhundert mehr zum dogmatischen Aufbau übergeht. Dagegen regt sich die Dialogik noch im *Sektenstreit*, der ja namentlich im 4. und schon im 2. Jahrhundert hervortritt. Auch sonst zeigt das 2. Jahrhundert, das auch Alb. Schweitzer mit dem 18. vergleicht, schon im Zeitalter Trajans, wie Plutarch berichtet, eine Renaissance des Dialogs (wieder in bisäkularem Abstand nach seinem letzten Aufschwung bei Cicero) und bringt namentlich in *Lukian* noch ein griechisches Vorbild hervor, das neben dem des sokratischen Dialogs sowohl auf das 16. wie auf das 18. Jahrhundert stark gewirkt hat, die eben wie überhaupt so auch im dialogischen Eifer merkwürdig parallel gehen. *Dialoge* schreiben die *Aufklärer in allen Ländern*, wie in England Berkeley, Hume, Morgan, in Deutschland Lessing, Mendelssohn, Friedrich d. Gr., J. Möser, Rüdiger, Bilfinger, Engel, Garve, Meiners, Bouterwek, Herder, in Frankreich nach dem greisen Malebranche Voltaire, Diderot, Galiani, Chamfort, in Holland Hemsterhuis. Dialoge schreiben Moralisten, Politiker, Theologen, so gut wie die Sozialreformer Mably, Gueudwil, Lescinski, Aesthetiker wie D. Webb oder Bodmer. Crescimbeni schreibt Dialoghi über die Poesia volgare, Bodmer Diskurse der Maler, auch die Brüder Schlegel Dialoge über Malerei, Heinse musikalische Dialoge, Lamy über die Wissenschaften, Diderot, St. Lambert, Mandeville Frauendialoge, Wieland Göttergespräche, Lyttelton, Voltaire, Friedrich d. Gr. Totengespräche, Schlosser solche über Seelenwanderung, Lessing Freimaurergespräche und Fragmente über Soldaten und Mönche, Klopstock grammatische Gespräche, in denen Abstraktionen reden, Addison seinen Dialog vom Nutzen der alten Münzen, Galiani Dialoge über den Getreidehandel, Benj. Franklin ein Gespräch mit dem Podagra, um von Gesprächen mit Wilden nicht zu reden (S. 658), und die „Hamburger Unterhaltungen" behandeln alles Mögliche.

Kurz, die *streitende, scheidende Dialogik* ist im 18. Jahrhundert ebenso die natürliche, *für alles gegebene Form* wie dem 17. die streng geschlossene mathematische, in die es ja wie bei Spinoza und Leibniz auch Ethik, Politik, Jurisprudenz und sonstige dogmatische Belehrungen kleidete. Das 18. dagegen sucht auch das Lehren zu *erleichtern* und zu *klären* durch die Gesprächsform, die nach dem Vorbild des idealen Lehrmeisters Sokrates namentlich Philanthropen wie Rochow u. a. bevorzugten. Zumal der Pietismus und die Brüdergemeinde pflegten damals wie wieder im 16. Jahrhundert die Reformatoren und der Jesuit Canisius die katechetische Methode, die später ausdrücklich als „*sokratische*" exekutiert ward. Die Dialoge wachsen dann aus den politischen Diskussionen aus der Flut dialogischer Pamphlete, die seit der Thronbesteigung des Oraniers in England durch das ganze 18. Jahrhundert und zumal in Frankreich anschwillt bis zur Revolution, als deren Vorboten Hirzel die Dialogik bezeichnet, an der sich sogar noch Napoleon 1793 beteiligt. Die Dialoge wachsen in dieser, im Grunde *unepischen* Epoche wie bei Fielding auch aus den Romanen, die Fr. Schlegel die sokratischen Dialoge unserer Zeit nennt; sie wachsen aus wirklichen Gesprächen wie in Schillers Geisterseher, wie bei Winckelmann in den bei Justi beschriebenen römischen Konversationen oder sonst aus Arkadiergesprächen, aus dem Streit der Schweizer mit Gottsched oder selbst aus Ge-

sprächsberichten, die Grimm im dialogischen Eifer noch in eigenen Erfindungen fortsetzt; sie wachsen aus den Debattierklubs, wie sie Addison schon 1711 humoristisch schildert und wie sie z. B. unter Leitung des jungen Burns selbst in einer armseligen Kleinstadt gediehen. Die Debatten wachsen aus solchen *Dialognaturen* wie G. Forster, dessen sämtliche Schriften Fr. Schlegel geschriebene Gespräche nennt, oder wie Diderot, dessen Hauptschriften Dialoge oder von Dialogen durchzogene Briefe sind und dem schließlich wie den Alten das *Denken* ein *Gespräch der Seele* mit sich selbst wird, und noch der junge Goethe bekennt, daß sein Dialogdrang z. T. in Briefen aufging und daß er sich das einsame Denken durch Fiktion eines Gesprächs in gesellige Unterhaltung verwandelte. Man fand bei den verschiedensten Denkern des 18. Jahrhunderts, daß sie das Ich immer in Korrelation zum Du fassen. Ja, der ganze Säkulargeist wendet sich an ein Du und ruft ihm in einer das 19. Jahrhundert fremd, ja komisch anmutenden Apostrophierung von Thomasius und Wolff bis Voltaire und Kant seine moralischen Imperative zu: lebe so oder handle so! Und wie Lessing die Vorsehung, Holbach die Natur, spricht Kant ja selbst die Pflicht in einem Hymnus an, wie Diderot den Gott, von dem er nicht wisse, ob er existiert, und Diderot bekennt, daß er selbst mit den Statuen im Garten „lange Gespräche" führe.

Wie oft zeigen nun die Dialoge jener Zeit, z. B. solche eines Berkeley, Frz. Hemsterhuis, Mably, Wieland, Heinse, Mendelssohn schon in ihren *griechischen* Figurennamen direkt oder indirekt (namentlich durch Lukian) Anknüpfung an das ewige Vorbild und die Urgestalt aller dialogischen Literatur, an Sokrates, wie ja Johnson oder Mendelssohn selber der „*neue Sokrates*" heißen. Andererseits zeigt und fördert die *Dialogik* wieder die *Abkehr vom Barock*. Sie widerstreitet schon der steifen, autoritären Würde, und Shaftesbury wie Mme. de Staël finden, daß die ja auch der Antike fremden, aber barokalen Titulaturen (vgl. S. 554) den Dialog hemmen. Ferner widerstreitet er dem exklusiven Gelehrtenzug und gilt schon Benj. Franklin und vielen andern als Mittel der *Popularisierung*, eben im Dienste der Aufklärung. Er widerstreitet endlich mit seiner *Meinungsspaltung*, mit seiner Scheidung und *Lösung des Denkganges*, ja der Denksubstanz dem dogmatisch-systematischen Grundzug des 17. Jahrhunderts, aus dem Hirzel, wie gesagt, im Gegensatz zum 16. und 18. nur sehr wenig dialogische Produktionen anzuführen hat, die ebenso auffallend mit Beginn des 19. wieder versickert, in dem selbst freie Köpfe wie Schopenhauer, D. Fr. Strauß und Fr. Th. Vischer sie von der Philosophie und der strengen Wissenschaft ausschließen, wie auch seit Pestalozzi die Einseitigkeit der katechetischen Methode erkannt ward. Zwischen der *mathematischen* Form des *Barock* und der *dialogischen* der *Aufklärung* aber spannt sich der *Gegensatz bindender Dogmatik* und *lösender Kritik*, und das 18. zeigt sich hier unverkennbar wieder als Gegenschwingung zum 17., indem es sich ebenso leidenschaftlich kritisch entfaltet wie dieses dogmatisch.

Es durfte sich wohl den ewig *kritischen Sokrates*, den „Elenktiker", den Vater der „Eristiker" zum Geistespatron wählen; denn es ist *das Jahrhundert der Kritik*, und es *kritisierte alles*, Staat und Religion, Kunst und Moral, Wissenschaft und

ratur wie in seinen Meistern zu eigener ruhmreicher Entfaltung bringt und es vom Vorbild der Orgel wie von der bloßen Begleitrolle löst. Um 1700 erscheinen zuerst die deutsche Klaviersuite und Kuhnaus freiere Klaviersonaten. Auch andere *Instrumente* werden damals *verselbständigt*, wie es Stamitz mit den Holzbläsern erstrebt, die Frankreich im 18. Jahrhundert ausbildet, nachdem das 17. nur mit der lauten, weittragenden, barockmäßig herrschenden Trompete vorangegangen war. Flöte, Oboe, Fagott treten nun hervor; Flöten und Geigen schlagen die Trompeten zurück. Flageolettechnik und höchste Töne werden beliebt, während die Baßsoloinstrumente durch den neueren *helleren Stil* nicht begünstigt werden. Das Cello wird von 1700 an als zu ernst zurückgeschoben und gewinnt erst an der Jahrhundertwende durch Duport Bewegungsfreiheit.

All die jetzt hervortretenden *Einzelstimmen* wetteifern nun gleich den Komponisten und Sängern im Streit des Ehrgeizes untereinander und mit dem Orchester in *Variation* und *Modulation*, in Schnelligkeit und Zierlichkeit, in Bravour und Brillanz der Effekte. Alles *löst sich* nun zu *vielseitiger Eigenentfaltung* der Soli, der Instrumente. Die Färbungen wechseln, die Kammermusikformen vervielfältigen sich, die Sonatenthemata streiten, die *kurzen Sätze*, die *kleinen Figuren* lösen sich ab, Tempi, Tonstärken, Stimmungen schlagen um, die *dynamischen Nüancen* des Vortrags treten auseinander, Piano und Forte, Dur und Moll, Adagio und Scherzo, Crescendo und Decrescendo werden damals zuerst *scharf unterschieden* und *präzis* eingeübt von Meistern wie Corelli und Jomelli. Das Berliner Orchester galt als rückständig, weil es *forte* und *piano* nicht genug *differenzierte*, nach denen das im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts erfundene Hammerklavier den Namen Pianoforte erhielt, und man verdreifacht diesen Unterschied bis zum fff und ppp. Man freut sich am Spiel der Variationen, und die Kadenzen perlen und tändeln. Die Komponisten selber suchen die Mannigfaltigkeit, sie *wetteifern* und *streiten*, sie *wandern* und *wechseln*, sie spenden als Organisten jeden Sonntag neue eigene Kompositionen, und sie *improvisieren* als Virtuosen in bunter, rasch, reich und weich quellender Empfindung. Und sie *singen alle*.

Die fein und glatt schmelzende *Melodik* blüht über alle Harmonik und alle Kontrapunktik hinaus bei Marcello, Galuppi, Conti, Pergolese, Sacchini, Scarlatti, Sammartini, Boccherini, auch bei Gretry. Sie suchen mehr die Empfindung als die Stärke des Ausdrucks, und der klare *Sang* triumphiert *über* allen *Klang* bei Joh. Ad. Hasse, C. H. Graun, Keiser u. a. Der *kantable Stil* hat gesiegt. Die *Geigen* singen und flimmern unter den Zauberhänden der Torelli und Corelli, der Locatelli und Tartini bis zum „Teufelstriller". Und die *Flöten* singen, weich und seelenvoll auch unter den Fingern des großen Friedrich und seines Lehrers Quantz. Treschi besonders pflegt sie, schreibt aber den Jüngeren noch nicht singbar, noch nicht reizend genug. Mehr und mehr „*rühren*" die Primadonnen und die Tenöre durch den Wohllaut und *schmeicheln* durch ihre biegsamen Stimmen und lassen in deutlichster Aussprache bei geschwindesten Passagen das *Miniaturspiel*, das Gekräusel ihrer Arabesken abrieseln. Der *Sänger* gilt nicht nur mehr wie die Schauspieler, er unterwirft sich das Orchester und den Komponisten, er ersingt sich Schätze, sodaß sich der Kastrat Caffarelli ein Herzog-

tum kaufen kann, er lockt Prinzen zum Mitsingen, und *Fürsten* komponieren und schwelgen in Musik wie die Kaiser Leopold I. und Joseph II., wie Katharina II., Friedrich d. Gr., Friedrich Wilhelm II. und Prinz Louis Ferdinand. Dieses *singende Jahrhundert* — gegenüber dem malenden und bauenden Barock, — wandelt seinen Stil immer mehr ins *Lyrische*, und, wie schon Kaiser Karl VI. mahnte, vom Pathetischen ins Einfache, *Natürliche*. Niederösterreicher und Böhmen bringen Waldhornklänge und andere frische Naturklänge nach Mannheim. Rameau schreibt eine Harmonielehre nach natürlichen Prinzipien. Im 18. Jahrhundert, in der Ablehnung einer (eben vom Barock ererbten) gekünstelten Natur, sagt Helmholtz, genügte es, etwas als natürlich darzustellen, um es als schön zu beweisen. Gemäß der organischen Zweckmäßigkeit unseres Körpers findet Rameau die naturgegebene Harmonie ästhetisch richtig, als ob in der Natur nicht auch Häßliches gegeben sei!

Und nun bringt man auch statt der erhabenen Natur die *liebliche* zum Tönen. Hatte Buxtehude noch im kosmischen Geist des 17. Jahrhunderts die Planeten aufs Klavier beschworen, so malt man jetzt wie Graupner den Wechsel der Jahreszeiten oder wie Couperin und Rameau zarte Naturidyllen. 1766 findet Brown im musikalischen Zeitstil „wenig pathetischen Ausdruck". Um 1720 wird der Rückzug des großen, erhabenen Stils in den *gefälligen* schon stark spürbar. Die Klavierdilettanten mehren sich, die Frauen treten vor, spielend, singend, tanzend, und die Komponisten folgen ihrem Geschmack zur *zierlichen Pointe*, zum *leichten Schwung*, zur *reizenden Tändelei*. Um 1740 ist der neue gefühlvoll melodische Stil zu prinzipiellem Bewußtsein durchgebrochen. Aus der kontrapunktischen Gebundenheit hat sich die freie Fülle der Formen *gelöst*. Es ergießt sich ein Strom von *Galanteriestücken* mit kecken oder empfindsamen Themen. Statt der Einheit des Themas und der Stimmung, statt der Konkordanz der Stimmen genießt man nun das *Gegenspiel zweier Themen*, wie sie Stamitz in die Symphonie einführt, das Gegenspiel der Sätze, der Rhythmen, der Stimmungsnüancen, wie sie Rameau und Couperin im Wechsel des Ausdrucks *kontrastieren* lassen und in scharfer, feiner *Charakteristik* ausspielen. Der rationelle Schulmeister vom Geiste Wolffs und Gottscheds muß nun auch in der Musik dem freien Gefühl Platz machen. Schon mit Rameau und Couperin füllen auch die Franzosen ihre nun immer leichter sich schürzende Tanzrhythmik mit intimerer Empfindung und schieben die als „Barock" verschrieene komplizierte Harmonistik, zumal die *„schädliche" Kontrapunktik* zurück zugunsten der *Melodik*, die nun bis zum Jahrhundertende immer stärker vorherrscht, zumal seit dem Stilwandel um 1740.

Eine jüngst erschienene Basler Preisarbeit von Sondheimer über die Theorie der Symphonie des 18. Jahrhunderts zeigt, wie diese sich aus dem noch systematischen Rationalismus vom Beginn des Jahrhunderts in dessen Mitte zu einer expressiven Gefühlstheorie entwickelt, wie im reichen Strom künstlerischen Schaffens das *Gefühl* alles absorbiert und dessen Ausdruck um jeden Preis gesucht wird. Dabei werde voll Intensität der *Moment* erlebt, das *Detail* in der Melodieformung, die Mannigfaltigkeit und die verschiedene Betonung heraus-



gearbeitet. Auch hier also ergibt sich als Säkularrichtung die Wendung von objektiver Bindung in *subjektive Lösung* und *Sonderung*. Wenn der Verfasser gegenüber der bisher mehr formalen Stilauffassung eifrigst den Gefühlsinhalt der damaligen Symphonie betont, so ergänzen sich doch beide Auffassungen darin, daß eben das Formenspiel der Ausdruck des Gefühls war und ihm darin entsprach. Nicht nur die Form war spielerisch, wechselnd, tändelnd, zierlich, galant — das Gefühl selber war in dem „naiven" und „klaren" 18. Jahrhundert, „dessen Kunst den Tanz nicht aus der Hand gibt", heiter, galant, weiblich, launisch, empfindsam. Der säkulare Wandel wird bestätigt, wenn das 18. Jahrhundert in seinem neuen „*Galanteriestil*" nur den Gegensatz zur Kontrapunktik bezeichnen soll, die eben im 17. zur Höhe kam, im schweren, ernsten, strengen, konsequenten Aufbau, kurz, in der Bindung, während das „galante" Jahrhundert in seinem „leichten" und „fließenden" Stil, in der „*loseren* Logik" seiner Symphonie und seiner „Hervorhebung der *Einzelheiten*" sich eben als ein lösendes bekundet. Ja, es ist ein Jahrhundert des *Gefühls*, doch eben der *Lösung* des Gefühls, der Emanzipation des feurigen Herzens aus starren Banden der Macht oder der Vernunft. Und das Gefühl, das als hochgespannte Leidenschaft dem Barock wahrlich nicht fehlte, löst sich eben jetzt aus dieser hohen, starken Spannung, aus seiner eigenen Einheitsbindung, aus der einen großen Leidenschaft in das Wechselspiel der „*Empfindungen*". Das Gefühl selber löst sich jetzt im Wechsel, in der damals von Scheibe auch für die Symphonie immer mehr geforderten Mannigfaltigkeit, „Neuheit und Verschiedenheit" des Ausdrucks, in „auffälligen *Gefühlsdiskrepanzen*", die man damals statt der genetischen Ordnung hervorbildete. Presto, Adagio usw. geben damals zuerst verschiedene Gefühlsarten an. „Die genaue Ausdrückung des Forte und Piano" gilt nach Quantz „als eines der bequemsten Mittel, Leidenschaften deutlich vorzustellen". Mattheson versteht Adagio als Betrübnis, Lento als Erleichterung, Andante als Hoffnung, Presto als Begierde, Allegro als Trost. „Lamento" oder „Affettuoso", „heiter", „bedächtig" stehen oft über Musikstücken des 18. Jahrhunderts als „einzige Bezeichnung". Und solche „Gefühlseingießung" in Tempoanweisungen ist „kennzeichnend für das ganze Jahrhundert". Graun wird damals gerühmt, daß er „den wahren Ton jeder (!) Leidenschaft treffe" und die Sprache der Menschen in Leidenschaften und Empfindungen spreche, die aber eben *verschieden* seien wie die Geschmacksarten. Eine „Abhandlung vom musikalischen Geschmack" 1766 scheidet verschiedenen National-, Provinzial-, Temperamentsgeschmack wie Verschiedenheiten musikalischen Inhalts, Ausdrucks und der Symphonienstile, und Mattheson scheidet noch viele Nebenarten in jedem Stil. Aber jede Symphonie selber wieder trägt immer reichere *Mannigfaltigkeit* in sich; sie wächst von zwei Sätzen bis 1730 in Italien auf 3, in Deutschland auf 4 Sätze, und in einem Satze *wechseln* die *Stimmungen* vom Erhabenen zum Niedrigen. Auch die Einfügung des zweiten Themas bringt mehr Abwechslung, und im 18. Jahrhundert finden sich in einem Werk „viel mehr verschiedene Schreibarten als im 19.". Aus wenigen mehrfach besetzten Instrumenten verzweigt sich die Symphonie zu größerer Mannigfaltigkeit der Instrumentierung;

die Dynamik, die Nüancierung wird reicher, unruhiger, bunter. Scheibe erklärte damals: „Je mehr man geschickte, unerwartete Fälle und Gedanken anbringt, desto lebhafter und angenehmer wird eine solche Symphonie", und er läßt „eine unvermutete Veränderung mehr auf die andere folgen". Was früher noch sehr lebhaft schien, „kommt uns heutzutage allzu monotonisch vor", heißt es 1766. Auch Vogler findet „unsere Musiker mannigfaltig", und Brown stellt gleichzeitig als jetzige Mode die *Abwechslung* fest, wie sie speziell Quantz zwischen Forte und Piano fordert. Phil. Em. Bach theoretisiert über Stärke und Schwäche, Druck und Schnellen der Töne und fordert fortwährenden Wechsel, mehr als zur Zeit Händels. Auch die Meister des neuen Stils werden bald überholt. Corelli hat für Brown noch nicht Abwechslung genug, und der sangbar feurige Stamitz gilt schon als trocken gegen den in Ueberraschungen schwelgenden, ganz unscholastischen Filz. Wagenseil erscheint gegen die *Tändeleien* der Jüngeren gar würdig, obgleich man ihn zwanzig Jahre früher selbst als Tändler bezeichnete. Gegenüber der noch „weitausholenden Leidenschaft" der ersten Hälfte des Jahrhunderts sucht die zweite mehr *„mannigfaltige Beweglichkeit"*.

Es ist klar, daß der säkulare *Zug zur Lösung* immer mehr aus dem einheitlich Geschlossenen ins spielerisch Wechselnde führen muß, aus dem Schweren ins *Leichte*, aus dem Ernsten ins *Heitere*, aus dem Langsamen ins *Geschwinde*, aus dem Großen ins *Kleine*. Die Italiener begannen mit dem Wechsel der Figuren und der Melodiebildung und machten „aus großen schweren Noten viele kleine". Leicht und geschwind fließt die Musik schon aus den Seelen der Meister. Stamitz komponiert *rasch*, und Galuppi schreibt *viel* und flüchtig. Grétry bringt einige 60, Keiser 116 Opern heraus, Telemann 44 Passionen und 600 Ouvertüren und Haydn neben einer unermeßlichen Zahl anderer Kompositionen über hundert Symphonien (denen Beethoven am Beginn des 19. Jahrhunderts nur 9 gegenüberzustellen hat — so viel schwerer geladene auch als die 39 Mozarts). Und man denke überhaupt an Mozarts Fruchtbarkeit, die schon im Kindesalter beginnt, und an Händels schnelles Schaffen, der den Messias in 24 Tagen vollendete. Rasch werden die Werke geboren, rasch ziehen sie in der Aufführung vorüber. Burney fand, daß die Vortragsgeschwindigkeit neuerer Menuette nicht für Oper und Kirche passen, deren ernster Stil ja im 17. Jahrhundert dominierte. Ein langsames elegisches Adagio wird jetzt um des Kontrastes willen eingeschoben. Die Italiener, heißt es, schlagen alle Augenblicke von Dur in Moll um und umgekehrt. „Lachen und Weinen jagen sich" in *„tausendfacher Mannigfaltigkeit* der Gedanken". Sammartini mit kleinen munteren Motiven spielend, läßt „den Violinen *keine Ruhe*" in seinen *„vielen Noten*" mit „vielem Allegro". Aber mit den Italienern führen auch die Mannheimer sie herauf, diese „witzige anakreontische" Musik voll *„feinster Nuancen"*, „Delikatessen" und „plötzlicher Unterbrechungen". Reichardt spricht da von den „neumodischen, *buntscheckigen Sächelchen*". Man urteilte schon im 18. Jahrhundert selber über Sammartini und Jomelli: „Der unmäßige Gebrauch des *Diminutiven* macht den Stil übermäßig weich"; „alles wurde *weiblich* (auch die Instrumente) und in Millionen von Noten begraben". Doch die Herrschaft des *Kleinen* und *Kurzen* im Stil

beginnt ja schon am Säkularanfang in Couperins kurzen Stücken mit kurzen Figuren und kurzen Tönen, in seinen auf „Sauberkeit und Präzision" der Ausführung angelegten, „wie mit Silberstift" gezeichneten kleinen Idyllen, in Rameaus straffer, kurzgliedriger, fast outrierter Rhythmik, die so viel schärfer pointiert als der Barockstil Lullys. Der ganze Kunstgeist der Aufklärung sucht ja statt der feierlich langgezogenen, unendlichen Expansion die scharfe Abgrenzung und Figurierung, wie Apel sagte: was Figur für den Raum, sei Rhythmus für die Zeit. Auch die dann „verzärtelte" neapolitanische Symphonie „arbeitet *haarscharf jede Einzelheit* heraus"; „die melodische Partikel ist der Kern, nicht die symphonische Ausbreitung". Da bringt Dom. Scarlatti seine kurzen Themen als „delikates blendendes Vielerlei", mehr *aphoristisch* als in kombinierender Ausführung, und Jomelli schattiert seine „Kleinigkeiten" in der Vielheit der Instrumente mit „unglaublicher Pünktlichkeit".

Aber auch in Deutschland zieht man sich nun zurück von des großen Bach „allzugroßer Kunst", und ihrer „schwulstigen Verworrenheit" (Scheibe). Die Suitenmusik wirkt noch mit kurzen Sätzen. Man drängt auf *melodische Abteilung, kontrastierenden Ausdruck, sprudelnde Beweglichkeit, kurze, pointierte Motive, scharf ausgeprägte kleine Formen*, auch in der Symphonie, — so bei J. Ch. Bach, Wagenseil, wo die variété des détails ausgestreut wird. Stamitz zeigt sich geistreich in kleinsten Einzelheiten, Keiser gar deutlich in seinen „zierlichen kleinen Singsachen". Aber auch ein Gluck liebt knappe Formen und kurzgliedrigen Rhythmus, auch ein Mozart Sechzehntelläufe und ein „Filigran" von Bläserstimmen. Wollte man mit diesem spielerischen Jahrhundert selber spielen, so könnte man es helltönig aufs *I* stilisieren mit all seinem Spielen, Genießen, Lieben, mit seiner Vorliebe für das Niedliche, Zierliche, Liebliche, Kindliche, für Gliedern, für Diminuieren, Vibrieren, Brillieren, für Witziges und Satirisches, fürs Petit und Piccolo, für Nippes und Spitzen, fürs Idyllische, für eine Musik, die kichert und prickelt in Trillern, Zithertönen und Pizzicato. Das ganze Jahrhundert löst sich und *gliedert sich* ins Kleinste und Feinste im musikalischen *Diminuieren*, liebt Arietten, liebt Pizzicato, Piccoloflöte und Flageolettöne, schwelgt in gebrochenen Akkorden, in Trillern, in Tanzrhythmen. Das ganze Jahrhundert *tanzt*, wie es singt, und es schürzt und schneidet Tonstücke, Figuren, Töne kurz ab. Alles wird zugespitzt auf Deutlichkeit, und selbst in der Tonmalerei auf kleinliche Schärfe. „Kleinkalibrig" werden die Gedanken im siècle des petitesses (vgl. S. 644 ff.), und die Einheit des Satzes wird zerstört. Selbst die Melodie wird von manchen „zerstückt" und „zerrupft" bis ins Komische. Weiblich lächelnd serviert diese elegante Musik „Blümchen", „Zuckerwerk", oder wie Friedrich d. Gr. es einmal nannte, „Dessert". Aber auch anspruchsvollere Meister wie Stamitz, ja Gluck drängten darauf, das *Einzelne*, die Stimmung des *Moments* zum Ausdruck zu bringen. Couperin und Rameau gingen darin voran, und das Prickeln der tanzreichen, französischen Musik wird nach der Jahrhundertmitte auch in Deutschland Mode. Die Italiener lassen erst recht alles singen und klingen in heiterer Grazie, seit Pergolese schon im ersten Menschenalter des Jahrhunderts den Uebergang

vom kontrapunktischen zum galanten Stil vollzogen und seine serva padrona ihre Heiterkeit über Europas Bühnen verbreitete. Die deutsche Musik galt in der ersten Jahrhunderthälfte allgemein als Mischung des italienischen und französischen Geschmacks, und als die Späterkommenden sind die Deutschen wohl zur Synthese berufen, musikalisch zur Pflege der Harmonie, wie wohl die Franzosen besonders für den Rhythmus und die Italiener für die Melodie. Aber die Harmonie hatte ihre große Stunde eher am Anfang und am Ende dieses Jahrhunderts, das in seinem Lösungszug vielmehr das subjektive Element der *Melodie* zur Vorherrschaft brachte und damit den *italienischen Stil*. Auch d'Alembert gestand: Wir schreiben über Musik, die Italiener machen sie.

Selbst die auf Harmonie angelegte *Symphonie* kommt aus Italien und unterwirft sich dem Melos. Die genannte Untersuchung über die Symphonie des 18. Jahrhunderts stellt fest daß dieses viel mehr von der Oper spricht, die ja den *Sang* über die Instrumente trägt, als von der Symphonie, deren Form noch nicht Selbstzweck war, zunächst und noch für Rousseau jedes zumal instrumentale Zusammenklingen bedeutet und noch 1770, mit der Oper zusammenhängend, unter die Ouvertüren eingereiht wurde. Allerdings schied man schon vorher von der Opernsymphonie die Kammersymphonie, die ja auch noch nicht die volle Breite der absoluten, der reinen Instrumentalmusik gab, sondern die Symphonie im deutschen Sinne *intimer, subjektiver* gestaltete, in *kleinerem* Format passend für die *kleineren* Orchester der *kleinen* Höfe, wo der Fürst oder Graf (wie der große Friedrich in größerem Stil sogar als Hauptspieler) mitwirkt und jeder Bediente sein Instrument hat. Wie in der parallelen Renaissance erwärmt sich wieder die deutsche Zimmerkultur und läßt jetzt die *Kammermusik* aufblühen, ja zur Vorherrschaft kommen. Aber auch in der „Kammersymphonie" fordert damals Scheibe, solle alles aufs Melodische gestimmt sein: „Die *Melodie* ist das *Rührende*", „ist das Vornehmste und Trefflichste in der Musik und der Harmonie weit vorzuziehen". „Harmonie ist Schminke" und sei in der Symphonie nur zur Erhebung der Melodie auszubilden. „Daher muß ein Komponist selbst feurig und geistreich sein und Melodie besitzen". So bringt der „Feuergeist" Stamitz das Melos „zu unerhörtem Glanz", nachdem Graun zuerst die Harmonik der Fugen zurückgestellt hat gegen die Melodie. Auch bei den Söhnen Bachs fand man hier eine „Akkommodation an den Genius des Säculums". Uebrigens begünstigt auch, wie eine Basler Dissertation von Güldenstein ausführt, die rasche Folge der Klänge eine dynamische, d. h. melodische Auffassung im Gegensatz zur statisch-harmonischen. Eine soeben erschienene Schrift von A. Lorenz vergleicht im Vortritt des Melos das 18. Jahrhundert mit dem parallelen 12.

Aus dem harmonischen Bau des Ganzen löst sich *persönlicher im Melos das Gefühl*, wie es das Jahrhundert immer wieder als Untergrund aller Musik predigt und in seiner „Affektentheorie" bewußt macht. Selbst der in der Aufklärung so sprühende Witz wird da dem Gefühl untergeordnet, das immer „*feurig*" im „mouvement" auf- und abwogen soll (Mattheson). Sogar Sulzer, der gegen die musikalische Hegemonie der ja so lebhaften Italiener eifert, fordert doch eine



„feurige Schreibart". Und wenn dazu eben nach Scheibe der Komponist selber feurig sein und Melodie besitzen soll, so ward in jenem subjektivistischen Zeitalter voll *Personenkult* (s. 663 ff.) der feurige Künstler fast eins mit dem guten Künstler. Gemäß der persönlichen Kunstidealität des 18. Jahrhunderts, die in der Musik ja noch leichter als in anderen Künsten befriedigt ward, schreibt Mattheson über den „vollkommenen Kapellmeister" wie Scheibe über den „kritischen Musikus". Wie viele feurig bewegliche, schlagfertige, leichtsinnige, zigeunerhaft wandernde Allerweltsnaturen und *Augenblicksmenschen* zieht es damals zur Musik von Rameau bis Lesueur! Auch Mattheson und Reichardt gehören dazu und zumal der wilde Rousseau, der mit der Herrschaft des Gefühls den *menschlich persönlichsten Ausdruck*, die Melodie und die *Vokalmusik* zur Herrschaft bringt. Aus der im 17. Jahrhundert entwickelten höfischen Oper löst sich nun die *Arie*, aus der man das Hervortreten der deutschen Melodie im Zeitalter der Empfindsamkeit herleitete, und die Führung der Musik überhaupt übernehmen nun die *Deutschen*, die ferner von der öffentlichen, höfischen Formenbindung für die subjektive Lösung die *Innerlichkeit* und den *Volkston* mitbringen. Zu einer Zeit, als Friedrich d. Gr. lieber ein Pferd wiehern als eine Deutsche singen hören wollte, durchrauscht das deutsche *Lied* im Siegeszug die Lande und übertönt die immer koketteren französischen chansons und die wiedererwachten englischen Balladen. Die „singende Muse an der Pleiße" und zahlreiche ähnliche Liedersammlungen ergießen die Fülle der Melodien in alle Häuser; Studenten- und Trinklieder schlagen ein nach den strömenden Versen anakreontischer Lyriker. Benda mit seinem sentimentalen Ton führt das *Melodrama* ein, und das Singspiel erobert die Bühne. Die *Oper* aber muß damals in vielen Diskussionen um ihr Existenzrecht kämpfen. Als monumentales, repräsentatives, die Macht der Handlung veranschaulichendes Einheitskunstwerk, als das sie vom Barock geschaffen war, widerstreitet sie dem Geist des lösenden Jahrhunderts, das sie nun doch durch mehrfache Stilwandlung rettet und seiner Geistesart anpaßt. Zunächst läßt das 18. Jahrhundert gegenüber dem 17. auch hier den *Helden* über die Handlung siegen, die *Gestalt* über das dramatische Geschehen. Man hat bereits beobachtet, wie die Figuren eines Orpheus, Don Juan, Figaro stark vortretend ihre ganze Oper beherrschen, die gleichsam als ihre Perspektive und Peripherie von ihnen ausstrahlt und ihre Stimmung empfängt. Es ist wie auf allen Gebieten: dieser Säkulargeist führt die *Person* über die Sache, die Kraft über den Stoff, das *Subjekt* über das Objekt zum Siege, damit zugleich das *Gefühl* über das *Geschehen*, damit eben die *Musik über* das *Drama*, das sie vorher nur illustrierte. Bei solcher *Lyrisierung* löst sich die Oper in ihre Gefühlshöhepunkte, ihre stärksten Ausdrucksmomente, in *Arien*, die nur locker verbunden werden durch Rezitative, denen schon bei Händel die an Bedeutung absinkende Handlung überlassen wird. Zugleich wird auch der Absolutismus in seiner Repräsentation gemildert, und selbst ein Titus wird zu Mozarts Helden wesentlich ob seiner clemenza. Vor allem wird jetzt die Szene vielfach aus der feierlichen Hochspannung realistisch *verbürgerlicht*, und neben die opera seria tritt ihre leichter geschürzte Schwester, die opera buffa.

Der *leichte Ton* überhaupt sucht und findet ein breiteres Publikum, und das Singspiel gewinnt die Herzen mit seiner so leicht sich einschmeichelnden Melodie, daß jeder Zuhörer sie mitsingen kann und die Gasse sie nachpfeift. 1702 erschien zuerst die Zauberposse in Hamburg, und dann zieht der derbe, muntere *Volkshumor* in die sangreiche, hausbackene *Possenoper* eines Dittersdorf, Schenk, Wenzel Müller, und die *Operette* beherrscht, ja überflutet das Theater, daß Lessing, Gleim und Ramler darüber klagen und daß aus 15 Jahren über hundert neue Operetten bekannt sind, ja, daß die Leipziger Bühne in einem Jahr 151 Operettenvorstellungen bietet. Von der satirischen „Bettleroper" in England 1728 war schon die Rede. Aber auch von Italien her, wo Goldonis und Gozzis Komödie die Szene auflockert, zieht immer siegreicher und zugleich graziöser die heitere Muse in die Oper ein, auch in die französische, und die „*komische Oper*", nach der 1712 ein Pariser Theater den Namen erhält, wird von Galuppi, Piccini, Philidor, Cimarosa, Grétry zur Vollendung geführt. Für den Säkularstil ward Pergoleses serva padrona anregend und führend mit ihren kurzen Rhythmen, ihrem staccato, ihren schwingenden Synkopen, ihrem Vortreten der den Augenblick verklärenden melodischen Arie gegenüber der Harmonienfolge. Auch die „komische Symphonie" wird nun in Deutschland Modewort, und man stellt in Geschmack und Schreibart allgemein in diesem „lachenden Jahrhundert" (vgl. S. 649 ff.) auch in der Musik das *Vorherrschen des Komischen* über das Ernsthafte fest. Sie sprudelt von leichtem Lachen und süßer Lust. Wie das Leben und die Lebensweisheit in Rokoko und Aufklärung aus der herben, harten, männlichen, fanatischen, ja asketischen Spannung und Ueberspannung des 17. Jahrhunderts sich ins *Gefällige* und *Genüßliche* eines selbstischen Eudämonismus und Hedonismus lösten, so die Musik, da selbst in Dom. Scarlatti wie Seb. Bach „denen Liebhabern zur Gemütsergötzung" schreibt, Kuhnau „frische Klavierfrüchte" darreicht oder auch Ratgeber „Ohren vergnügendes und Gemüt ergötzendes Tafelkonfekt", oder J. N. Tischer den Titel wählt: „Das vergnügte Ohr und der erquickte Geist, in sechs Galantherie-Partieen" zur Klavierübung für „das Frauenzimmer in einer leichten und applikablen Komposition". Ja, genießerisch, spielerisch tanzt das Jahrhundert in heiterer Jugendlust.

10. DIE MEISTER DER MUSIK ALS ERFÜLLER UND BEMEISTERER DER ZEITSEELE

Die *Großen* aber erkennt man wieder daran, daß sie sich erheben über die reinen Kinder der Zeit, daß sie als Väter oder als *Vollender* und *Ueberwinder des Säkulargeistes* an seinem Anfang und seinem Ende sich auftun als Pfortensprenger, und daß sie überhaupt durch Anteil auch an der Gegenrichtung sich zur Universalität des Lebens erweitern. Schon, daß sie groß sind, scheint dem Säkularstil der petitesses zu widersprechen; aber nur dem Kleinen als Kleinlichen widersprechen sie, nicht dem Kleinen als Keimenden, *von innen her* sich Erschließenden, nicht dem *Mikrokosmischen*, nicht der Kraft der sich entfaltenden Subjektivität. Dieses Jahrhundert des wachsenden Subjektivismus zerlöste nur die Macht des Objektiven und seiner Künste, aber es *erlöste* dafür

die *subjektivste Kunst*, die Musik aus der Gebundenheit des 17. Jahrhunderts wieder zu jener *freien Größe*, in der ihr das 16. mit seinen Meistern Palestrina und Orlandus Lassus vorangegangen war. Doch in der Größe strebt eben das 18. Jahrhundert in eine Breite und Tiefe, die der absolute Höhenzug des Barock nur als malerische Scheinwirkung an sich gerissen hatte und die nun der neue lösende, scheidende Säkulargeist, selber sich scheidend, in seinen Meistern zu entfalten scheint. Es öffnet sich am Beginn des 18. Jahrhunderts eine *doppelte Bahn* wie am Anfang des 16. Die deutsche Kunst erschließt in *Bach* wie einst in Dürer ihre *Tiefen*dimension, die formende Kraft ihrer bürgerlichen Innerlichkeit, und sie entladet sich gleichzeitig in *Händel* wie einst in Holbein in die englische *Breite* des Hof- und Weltlebens zur Lebensverklärung. Das Doppelgestirn Bach und Händel erscheint darum so groß, weil beide noch die universale bindende Baukraft und Glaubensmacht des Barock sich in die *lyrische Seele* gesogen, sie in die Kunst des neuen subjektiven Jahrhunderts eintauchten, kurz, weil sie das *Barock* erst *singen machten*, wie einst Dante die Gotik. Kultus und Theater, die im repräsentativen Barock dominierten, schlagen nun dem Menschen ins *Herz*.

Beide großen Lehrmeister des neuen Jahrhunderts erben noch aus ihrer Erziehung den *Monumentalstil*, die gelehrte Kontrapunktik des 17. Jahrhunderts, in dessen harmonisch strengem Altersgeist der junge *Händel* seine Orgelkunst, seine Kantaten stilisiert. Schon seiner ersten Oper rühmt man Beherrschung der glühenden Leidenschaft nach, und schon in seiner Frühzeit hat er sein letztes Werk angelegt, den „Triumph der Zeit und der Wahrheit über Jugendlust, Schönheit und Vergnügen" — die doch gerade in seinem Jahrhundert sich hemmungslos entfalten sollten. Aber in das *spielerische Rokoko* trägt er noch die Willenskraft und *Seelengröße*, die dramatische Leidenschaft, den *Welthorizont* und den *rationalen Aufbau* des *Barock*. Er bringt die deutsche Musik in universalen Weltkontakt, und er *bändigt* mit *hohem Ernst* in London wie schon in Hamburg das sensationell und süßlich schwelgende Kunstgetriebe. Und doch öffnet er bei allem Festhalten an der großen Formung des 17. Jahrhunderts dem neuen Säkulargeist um so breiter die Bahn. In dem von ihm geschaffenen Oratorium *verinnerlicht* sich die weltliche Dramatik des Barock zur Gläubigkeit und *klärt* zugleich dessen starres Kirchentum auf im Durchbruch zu *lebendiger, frei, hell* und phantasievoll ausblühender, harmonisch jauchzender Weltlichkeit. Wie nach langer Stauung strömt ihm das musikalische Leben aus in rasch fließender Produktion von zahlreichen Opern, Oratorien, Kantaten bis zu Klavierschöpfungen und freien Orgelimprovisationen. Entbunden nicht von Stil und Form, aber von der Konvention fließt diese Musik. „Höchste Kunst ist höchste Natürlichkeit" — so möchte Albert Händels Motto wählen und doch ihn von allem Naturalismus abrücken, da er den dramatischen Stoff der musikalischen Form und der inneren Beseelung unterwirft. Die Dynamik der Seele ist ihm wie den Besten seines Jahrhunderts das Wesentliche, und seine Musik steigt auf aus den Höhepunkten des Gefühls. Und immer *persönlicher*, bekenntnishafter strömts, immer wahrhafter im Ausdruck, immer *menschlicher*. Die erhabene

Größe des Barock wirft sich jetzt auf den Menschen; die Gotteshelden der Oratorien werden alle zugleich *Befreier, Volkserlöser* bis zum Messias als Menschheitserlöser. Die *Menschenstimme* befreit sich nun in vokaler Klarheit führend aus den instrumentalen Klangmassen; die *Cantilene* spricht aus *vereinfachter* Harmonik natürlicher zum *Volke*, das von vertrauten Bibeltexten angesprochen, wieder zu lebendiger Anteilnahme aufsteht und zu rauschenden Chorliedern vortritt, die wieder zu *freier Buntheit* ausgestaltet, noch den sich strahlend lösenden *Soli* Raum geben. Und die vokalen Stimmen wie die nicht mehr zur Massenwirkung gepeitschten, sondern zur Sonderwirkung gewählten Instrumente entfalten sich zu Charakteren und dienen der psychologischen, dramatischen, plastischen *Charakteristik*, der scharfen, deutlichen Differenzierung, ja Kontrastierung — ganz im Sinne der scheidenden, lösenden Aufklärung, die Händel gleich seinem größeren Zwillingsbruder Bach doch überragt, eben durch die *bauende* und *erbauende* Kraft ethischen Glaubens. Beide präludieren zugleich als große *Lehrmeister* der Musik dem Jahrhundert der Erziehung.

Auch *Bach*, in seinem engeren Lebenskreis tiefer *nach innen bauend*, läßt die *Sonderformen*, ja Gegensätze reden in der reichsten Mannigfaltigkeit der Stimmen und Stimmungen, der Chöre, Instrumente, Themen, Figuren bis zur feinsten Verdeutlichung, *Ausprägung* der Textworte, zur schärfsten Zuspitzung des Einzelausdrucks. Aber alles schließt sich aus aller Buntheit und Freiheit noch fester, noch innerlich notwendiger zusammen als bei Händel zu einem kristallenen *Bau der Harmonie*, zum organischen System, in dem jede Stimme ihrer eigensten Bahn folgt und doch jede ins hohe Ganze eingeht wie Leibniz' Monaden in die prästabilierte Weltharmonie gemäß seiner Musik als „geheimer Mathematik." Feinste Analyse gliedert sich hier aus stärkster Synthese, und wie eben am Anfang der Renaissance Dante die ganze hohe Glaubensbindung des Mittelalters in seine Seele zusammenzog, so schloß Bach in sich am Anfang der Aufklärung den ganzen Geist der Restauration. Die ganze herbe Strenge und monumentale Erhabenheit des Kirchenstils steht und steigt da himmelan; aber mit der großen *säkularen Innenwendung* wird der *Architekt* zum *Lyriker*. Da fangen die mächtigen Pfeiler an als Orgelpfeifen zu tönen, zu erglühen, zu schmelzen; der ganze Bau fängt an sich zu verflüssigen zur Musik. Aus der hohen Kirchenwölbung, aus dem verschlungenen, festgespannten Gewebe formgebundener Harmonie ringt sich das süße Lied des Herzens hervor. Aus der Himmelsordnung entringt sich der Glaube nach hundert Jahren strenger Bindung wieder als kraftvoller *Choral* der *freien Gemeinde* und erhebt sich liedhaft wie ein Kind aus den haltenden Mutterarmen der Kontrapunktik, als persönliches Bekenntnis in pietistischer Ergriffenheit und mystischer Versenkung, kurz aus dem *heiligen Gesetz* entsteigt der *Sang der freien Seele*. In dieser Schmelzung des *objektiven Baus* in *subjektiven Strom*, in dieser Durchdringung *tiefster Bindung* mit *höchster Freiheit*, höchster Form mit tiefstem Inhalt, in diesem Einstrahlen vom *Himmel ins Herz* darf man wohl die Größe Bachs suchen, und man empfindet das selige Glück, einem Mysterium beizuwohnen, in dem sich aus machtvollem Leibe die feine, treue Seele entschält. Und nun entrauschen der Orgel Bachs die Ströme,

die Strahlengespinnste seines Stils in einem freien Phantasieren, einer Kunst, die im Barock ausgestorben war, jetzt aber von den Zeitgenossen auch bei Händel bewundert und sogar im freien Wettstreit der Künstler gepflegt wird. Wie einem Händel entströmt nun auch einem Bach die Produktion so rasch, so leicht in bunter Fülle, und dabei schwingt er sich von der *ernsten* Kantate zur *heiteren*, von der *Orgelfuge* zum Klavierkonzert, das er selbständig herausbildet, ausdrücklich dabei auf möglichst *gesangvolles Spiel* hinstrebend. Nach der Romantisierung Bachs im 19. Jahrhundert (zumal durch Spitta) ist nun durch Alb. Schweitzer der Cantatenmeister wieder vorangestellt, und statt des Malerischen, das dieser an ihm heraushebt, das aber wohl eher Erbe des 17. Jahrhunderts ist, von anderen der lineare Zug betont worden, der mehr dem neuen Säkulargeist entspricht.

In den *Söhnen Bachs* hat sich nun der *lösende* Stil des Jahrhunderts von der Monumentalität ganz entbunden und schlägt zeitgemäß erst recht ins Improvisatorische, Lyrische, Melodische um, in die *subjektivere, intimere* Form der Kammermusik und namentlich des Klavierspiels, und zumal bei dem *erzlyrischen* Phil. Emanuel ins *Galante* und Elegante.

Aber das Jahrhundert der Aufklärung löste ja nicht nur mit dem weichen Gefühl, sondern auch mit dem klaren, scharfen Verstand. Neben dem musikalischen *Lyrismus* erhebt sich so damals auch der musikalische *Rationalismus Glucks*, der in dramatischer, plastischer Abgrenzung die Musik nur als Illustration literarischer Zeichnung dem *Wort*, dem *Moment*, dem *Charakter* dienstbar macht und durch scharfe *Pointierung* und *Rhythmisierung* dem französischen Stil nahebringt. Als echter Aufklärer sucht er auch weiter *Vereinfachung* nach dem Vorbild der Antike und der Natur, erhebt sich aber zugleich durch *klassischen Adel* und Ernst, männliche Straffheit und durchgeistigte Kraft über die tändelnde Lust des Rokoko, mit dem die Kunst immer mehr zum Spiel ward, zum wechselreichen. *Variation* heißt das Gesetz der lösenden Zeit, und Phil. E. Bach fordert jede Phrase bei Wiederholung zu ändern.

Nun aber bringt der Abend des Jahrhunderts ins bunte Spiel zugleich wieder den höheren Atem und edleren Klang durch zwei Meister aus *Oesterreich*, wo ja auch Gluck erzogen ward, wo die Natur selber schon singt und klingt, und jetzt erlöst sich in Haydn und Mozart die *Musik* zu reinstem *Selbstgenuß* und, nachdem sie nun ihre ganze Technik aufgesogen, ergießt sie in freier Sangesfülle ihren ganzen seelischen Sonnenglanz. Bei *Haydn* löst und erlöst sich die Musik nun völlig aus der Kontrapunktik zu *persönlicher* Aussprache, zum *Volkston*, zum *Frohsinn*, zur *Buntheit* der Natur, zu freier, leichter Lebendigkeit und variiert sich im beweglichsten Wechsel witziger Einfälle, buntester Stimmungen und Färbungen und gliedert sich in fein zerlegte plastische Motive. Doch aus der freien, leichten Laune, aus dem Phantasiespiel der *Einzelstimmen* erwächst, über das Klavier hinausgreifend, die große orchestrale *Symphonie*, und die Naturidylle atmet am Ende des Jahrhunderts zu höherer Bedeutung aus ins *Kosmische* der „Schöpfung“ und der „Jahreszeiten“.

Noch tiefer zeigt sichs in *Mozart*, wie der Geist des zur Neige gehenden Jahr-

hunderts aus sich herauswächst, aus der *Intimität* heraus wieder die Arme einer neuen *Universalität* entgegenstreckt. Mozarts Briefe zeigen, wie er dem aufs Natürliche, „Populäre", Frohmütige, selbst niedrig Komische drängenden Vater nicht bis zum Extrem nachgibt, vielmehr die Lust, *Vergnügen* zu bereiten, durch das Gesetz *harmonischer Schönheit* beschränkt und doch aus jener säkularen Geschmacksrichtung hervorwächst, sie aber höher aufweitet. Es ist die *Seele dieses Jahrhunderts*, die sich in Mozart *vollendet* und die sich in ihrer Subjektivität nur in der Musik vollenden konnte. Und es ist die *Seele der Musik*, die sich in Mozart wie zu sich selber sprechend in all ihrer *Reinheit* offenbart gleich einem Engel. Alle Geister des Jahrhunderts umschweben ihn und lassen sich in ihm nieder, der schon als Wunderkind mit lauter eigenen Kompositionen die Hauptstädte Europas entzückte. Alle *jugendliche Zartheit* und weibliche Anmut des Jahrhunderts, all seine lächelnde *Grazie* und gesellige Liebenswürdigkeit, all seine *Naivetät* und *Offenheit*, seine *Helligkeit* und Natürlichkeit, seine Empfindsamkeit und *Innigkeit*, seine lachende Heiterkeit, seine *spielerische Freiheit* und lösliche Phantasie, die nach der „Gelegenheit" und nach der Augenblickslaune improvisiert, all seine blumenhafte Erfindung, seine Biegsamkeit und Schmiegsamkeit, seine sorgsame Liebe für das Kleine und Feine, das Eigene und Persönliche, all seine Lust an Variation und Charakteristik, an bunter und zugleich klar bestimmter Sonderentfaltung der Instrumente, der Klavierhände, der Themen, Stimmen, Charaktere — all dies lebt in ihm, all diese säkularen Strebenszüge bringt er zur Erfüllung und läßt die Musik mit gleicher Liebe aus seiner Seele strahlen in alle Formen, in Kirche und Theater, ernste und komische Oper, in Orchester, Klavier- und Kammermusik. Alle singenden Lüfte der Zeit holt er auf das Hammerklavier, das sich mit seinem modulationsfähigeren Ton durch ihn erst durchsetzt und das er antreibt wie zum Liebeskampf mit dem Orchester. Aber nun hebt sich diese weiche Jugendlichkeit zu ernster Reife, all die spielerische Freiheit und Laune wird durch strenge Schulung gezügelt, aller naturwahre Ausdruck der *Empfindung* wird durch *klassisches Maß* geformt. Apoll herrscht da über alle Musen und Grazien, aber ein *Apoll*, dem Eros die Zauberflöte reichte. Denn aus innerstem Seelentrieb umschlingt hier Liebe alle Töne, alle Formen mit allem Inhalt. Aus aller Lebenszerstreuung, allem lösenden, klärenden Auseinanderspielen webt sie das symphonische Band, das allen Glanz italischer Melodik durch die Klarheit gallischer Rhythmik in die Herzlichkeit deutscher Harmonik einschließt. All die *Menschlichkeit* der Aufklärung, die sich in dem eifrigen Freimaurer Mozart bewußt ausspricht, will sich nun hingeben. — In Musik ergoß sich das Geistesleben des 18. Jahrhunderts, aber nicht in sie als Rausch, als Meer, als Unendliches; es war nicht dionysische Musik, wie sie später in Beethoven gigantisch zum Himmel stürmt und gar in Wagners unendlicher Melodie alle Grenzen der Leidenschaft überschäumt. Nein, es war von Bach und Händel bis Haydn und Mozart apollinische Musik, und darum konnte das *musikalische Jahrhundert* zugleich *hellenische* Formung suchen, mußte es wahrlich nicht nur in Glucks Orpheus, dessen Arien man mit griechischen Säulen verglich, künstlerisch ausmünden in *Klassizismus*.

11. DER HELLENISMUS DER AUFKLÄRUNG ALS ABKEHR VOM NEURÖMISCHEN BAROCK

Offen liegt die *hellenisierende* Richtung zutage in der Spätzeit des Jahrhunderts, als in Frankreich, England, Deutschland, Italien und Holland in der Architektur der Klassizismus zur Herrschaft kommt, als er im Stil eines David, Canova, Raphael Mengs und Carstens die Bildkünste ergreift, als er in Alfieris Tragödien und höher noch in Goethes Iphigenie (1787) sich poetisch vollendet, in Fr. A. Wolfs Prolegomena ad Homerum 1792 sich wissenschaftlich begründet, in W. v. Humboldt als Neuhumanismus sich ausprägt, als Schiller die „Götter Griechenlands" zurücksehnt und die Frühromantiker Fr. Schlegel und Hölderlin die Griechen als „unsere Heiligen" verehren. Aber es wäre verkehrt, das Hellenisieren erst dem Ende des Jahrhunderts zuzuschieben, als es gerade im *Klassizismus* ebenso zu seiner künstlerischen *Konsequenz* kommt wie in der Revolution zu seiner politischen. Es wäre auch verkehrt, den vom 18. Jahrhundert in den Anfang des 19. übergreifenden Klassizismus nur in Gegensatz zum Rokoko zu stellen und so die Säkularlinie in der Mitte zu durchbrechen und dafür am Ende zu verwischen. Ueberhaupt läßt man sich bei solcher säkularen Grenzverwischung durch *Worte täuschen*, in deren Rahmen sich der Inhalt völlig verschob. Wie der „Rationalismus" des 18. Jahrhunderts ein anderer ist als der des 17., ja geradezu gegen ihn „kritisch" ward, so der „Klassizismus", der im 17. Regel und Ordnung, im 18. Natur und Freiheit bedeutet, in beiden wohl sich antik stilisiert, im *17. aber mehr römisch*, im *18. mehr griechisch*. Ebenso wie vorher die mehr griechische Renaissance sich gegen die mehr römische Scholastik spannte, so sondert sich der im 18. Jahrhundert heranwachsende reiner *hellenische* Klassizismus immer schärfer von dem römisch-französischen des 17., ja überwindet ihn schließlich — um am Anfang des 19. wieder in der Monumentalarchitektur und in Davids römisch-heroischer Theatralik und noch lauter in Goya in ein überhellenisches oder hellenistisches Barock umzuschlagen, damals als auch Wielands, Fr. Schlegels und Hölderlins Griechenkult bei der Romantik umschlägt in die Verehrung des Orients und des Mittelalters, als Herder, Goethe, Schiller und Hegel über die „Gräkomanie" zur Universalität auswachsen, über den Humanismus zur Humanität. Die reiner *hellenisierende Linie* aber, auf die es ankommt, läuft durch das *ganze 18. Jahrhundert*, nicht erst durch seinen Abend.

Schon an seinem *Morgen* strahlt die Sonne von *Hellas* gar warm bei Shaftesbury, dessen ganze Idealität als griechisch (*nicht römisch*) anzusprechen ist. Gleichzeitig formt Berkeley seine Lehre zur Dialogik griechischer Figuren; später läßt Hume Epikur zu den Athenern sprechen, rühmt den griechischen Polytheismus, der statt religiöser Fanatiker freie Helden aufkommen lasse, und preist das Glück der Philosophie in Hellas, wo sie in der Toleranz eines freien Geisteskampfes aufwachsen konnte, und seine eigene Philosophie stellt er da ein als „akademische Skepsis" gegenüber Pyrrhoneern wie Stoikern. Gleichzeitig übersetzt Pope *Homer*, über dessen Leben und Dichten Blackwell schreibt. Edw. Young schätzt die Alten, aber wie andere damals und wie wieder

Montaigne (S. 328) und die Kunst des Cinquecento gegenüber dem Quattrocento nicht in sklavischer Nachahmung, sondern in freierem Verwandtschaftsgefühl, und der irische Aesthetiker Daniel Webb hebt die antike Kunst hoch über die moderne und zitiert (nach H. Hecht) 35 antike Autoren. Ueberhaupt findet das *Studium der Antike* auch *vor* Fr. A. Wolf seine Pflege und Wertung in England, Holland, Deutschland bei Bentley, den beiden Hemsterhuis, Valckenaer, Ruhnken, Reiske, Heyne, Gesner, Ernesti u. a. Noch als Minister Friedrichs d. Gr. bildet sich Zedlitz wie damals auch Voß selber im *Griechischen* fort, macht es mit vermehrter Stundenzahl zum obligatorischen Gymnasialfach und läßt da statt des neuen Testaments die antiken Autoren lesen. Basedow gräzisiert schon äußerlich seine Pädagogik in Schriftentiteln wie Agathokrator und Philalethie. Die literarische Reform in *Italien*, die man gerade um 1700 ansetzt, wird namentlich durch die hellenisierenden „Arkadier" betrieben, die 1690 als Akademie sich sammelnd, im neuen Jahrhundert in großer Zahl den italischen Parnaß bevölkern. Der Aesthetiker Gravina will von den alten Bukolikern lernen und im Abkehr vom Barock „zu einer einfachen Art zu denken, zu schreiben und zu sprechen zurückkehren". Dann folgten führende Dichter des Jahrhunderts wie Metastasio (schon in seinem Namen gräzisiert) Parini, Alfieri dem antiken Muster, sei es in der Versform, sei es im Inhalt oder durch Uebersetzungen. Auch *Frankreich* hat ja damals einen Neoklassizismus geboren. Bereits an der Säkularwende beginnt Fénélon homerisch die Kritik des Barock in den aventures de Télémaque, und weitere französische Sozialreformer wie Mably, Morelly, Ramsay, Pechmeya u. a. führen schon mit den Buchtiteln in griechische Idealsphären und schwärmen für antike Vorbilder, die gleichzeitig auch für andere Gebiete aufsteigen. Auch in Frankreich kommt um die Mitte des Jahrhunderts die altphilologische Literatur in Blüte, und selbst ein Lamettrie erklärt, daß die Philosophie der Alten der der Neueren von allen Urteilsfähigen vorgezogen werde. Wenn Gottsched, noch am französischen Klassizismus hängend, sich gegen das homerische Muster wehrt, so brechen gerade unter der Aegide Homers die Franzosen Dubos und Diderot zu einer freieren Aesthetik durch *entgegen dem Barockklassizismus* Boileaus.

Vor allem in *Deutschland* drängen schon vor W. v. Humboldt die *Neuhumanisten* vor, die wie Gesner, Heyne, Ernesti, Gedike, Voß einig sind über den idealen Lehrwert des Griechentums. Bei all seinem Bücherhaß bekennt doch Rousseau, daß der Verkehr mit Menschen sich weniger durch Erfahrung lernen lasse als aus Thukydides und Plutarch, deren Lektüre auch Basedow und andere führende Pädagogen fordern. Lies den Plutarch, mahnt ja Schiller schon in den „Räubern", und noch der junge Napoleon stärkte sich an diesem Griechen, kurz, man kann sagen, die plutarchischen Biographien haben das 18. Jahrhundert erzogen. Deutsche Lehrmeister wie Schulze in Halle stellen dabei ausdrücklich die *Griechen über die Römer*, und Minister v. Zedlitz hat unter Friedrich d. Gr. bereits, neuhumanistischem Einfluß folgend, eben den griechischen Unterricht für das Gymnasium festgelegt. Die in Leipzig um Klopstock sich sammelnden Dichter hatten meist auf den Fürstenschulen klassische Bil-



dung erhalten. Klopstock selber bekennt sich schon in seiner frühesten Ode 1747 als „Lehrling der Griechen", formt seine Dichtungen in griechischen Rhythmen und fordert für sie ausdrücklich griechischeres Lesen. Er und die Göttinger variieren die Sprache Sapphos. Die Metriker Voß, Moritz, Schlegel, Humboldt lernen Gleichmaß von antiken Rhythmen, die selbst von den Stürmern und Drängern gleich der griechischen Sprache gepflegt werden, und Stürmer und Dränger lernen wie Klopstock von den griechischen Sängern, zumal von Pindar im Sinn des lösenden Jahrhunderts „gesetzlosen Schwung", Buntheit und Freiheit. Vom jungen Goethe sagt man, daß er 1772 „in Pindar lebte". El. Schlegel bekehrt sich vom französischen zum sophokleischen Vorbild. Uz, Götz, Voß, die beiden Brüder Stolberg übersetzen griechische Dichter, die Anakreontiker allesamt kopieren sie, schwelgen in olympischen Allegorien und hoffen auf ein deutsches *Athen*. Schiller pries ja den griechischen Seher und blickte zeitweilig auf *Hellas* als das *goldene Zeitalter* und das *höchste Menschentum* hoch über den Modernen. Wieland findet sein Paradies im klassischen Athen, gibt bereits seit 1754 seiner Dichtung griechische Formen und Figuren und lockt ja mit seiner spielenden Phantasie eine *Renaissance* der ganzen *Griechenwelt* hervor. Ich kann zusammenfassen mit den Eingangsworten des Vorworts der neuen Sammlung „die Antike und der deutsche Geist" (von H. Berendt und G. Schubring). Die Wiedergeburt der Antike durch den deutschen Geist „ist das bestimmende und einende Erlebnis des 18. Jahrhunderts". „Im 18. Jahrhundert vereinen sich die dichterischen Kräfte, um von Klopstock bis Hölderlin in steter Steigerung eine immer reinere, dichtere, vollkommenere Offenbarung hellenischen Geistes zu suchen." Und es ist bezeichnend, daß die dort beigebrachten „Dichtungen" und „Nachdichtungen" fast ganz dem 18. oder 20. Jahrhundert angehören, aber nur wenige dem „historischen" 19.

Selbst die *„griechische Mode"* entstammt nicht erst dem Ende des Jahrhunderts, als Kant „Zeichnungen à la grecque" als reine Schönheiten anführt, sondern bereits 1763 berichtet Grimm von Paris, daß Bildergeräte, Häuser, Kleider und Frisuren à la grecque stilisiert sind. Der Gräcismus kommt überhaupt nicht erst mit dem Welken, sondern aus den *Wurzeln des Säkulargeists*, als seine *Blüte*. Die *originale Antike* stieg wieder aus dem Boden. 1719 wird Herkulanum, 1748 Pompeji entdeckt. Von 1762 an bringen Stuart und Revert die von ihnen schon 1751—53 angefertigten Zeichnungen attischer Bauwerke heraus, Hamilton bietet damals Sammlungen griechischer Vasen, und gleichzeitig begeistert sich Lessing nicht nur für Homer, Aesop und Sophokles, sondern wie Geßner für die antike *Plastik* und schreibt seinen Laokoon. 1761 weist Abbé Logier in seinen „Gedanken über die Nachahmung" statt der verschnörkelten Modebauart auf die geradlinige griechische Säule als Muster hin. Etwa seit 1750 schon wird der antikisierende Paladianismus aus dem verwandten 16. Jahrhundert in England erneuert, und er setzt sich später im französischen Messidorstil fort.

1764 proklamiert Winckelmann in seiner „Kunst des Altertums" erst die volle Hellenisierung des ästhetischen Ideals, und sein Freund Raphael Mengs, der auch die antike Kunst über die moderne stellt, stellt als Plastiker in der Malerei

griechische Szenen dar. Ja, im *Gegensatz zum „malerischen" Barock* empfindet der Kunstgeist des 18. Jahrhunderts gleich dem hellenischen und nach ihm eher *plastisch*, und wenn (nach Wölfflin) der Klassizismus gleich dem Cinquecento-Stil wieder linear und tektonisch formt, so wächst er mit diesem Zug zur *Begrenzung* und *Gliederung* aus dem Stamm des Jahrhunderts herauf, das darin heftig gegen das vorige reagiert. „Was für ein Contur", ruft Winckelmann in Entsetzen über die Barockplastik, und er erklärt im krassen Gegensatz zum Helldunkel Rembrandts und seinem koloristischen Jahrhundert: „Colorit, Licht und Schatten machen ein Gemälde nicht so schätzbar wie der edle Contur". Dem ausschwingenden Barockübermaß eines Bernini hält er das ruhige Maß *hellenischer* Kunst entgegen, und das Wesen des echten Griechentums konnte Winckelmann als *edle Einfalt* und *stille Größe* doch nur aus dem *Geiste des 18. Jahrhunderts* finden, in dem die Einfalt schon der Natur zu Ehren kommt, Tersteegen auch die Gottesliebe „in aller Einfalt und Stille" sucht, und auch für Zinzendorf „Gottesführung Stille fordert" — alles recht im *Gegensatz zum Barock*, das über alle Einfalt und Stille hoch hinausschwoll. Dieses expansive Barock drängte künstlerisch ebenso stark zu Architektur und Malerei wie das Begrenzung und *Sonderung* suchende 18. Jahrhundert zur vorwiegenden Pflege von Plastik und *Zeichnung*. Doch „Schatten und Morgenrot, Blitz und Donner, Bach und Flamme kann der Bildhauer nicht bilden", wohl aber der Maler — so findet Herder an der Schwelle des wieder malerischen 19. Jahrhunderts. Das 18. bleibt im Garten, den es mit Marmorbildern belebt und vermenschlicht, deren es einem Diderot im Park zu Marly sogar zuviel sind, obgleich er sich gern mit ihnen unterhält. Die volle Entladung der großen Natur aber, die sich dem Plastiker entzieht, liegt auch dem 18. Jahrhundert fern, das bei aller Naturschwärmerei nicht zum Naturalismus drängt, auch nicht ins Kosmische oder Gigantische der Natur ausschweift, sondern immer die *Natur* durch den *Menschen* und für den Menschen sieht, den es in ihr hervortreten läßt und durch sie *befreien* will. Der Forderung Böcklins im 19. Jahrhundert, daß sich selbst im Porträt eine Naturstimmung spiegeln solle, stellt Muther die reine *Porträtkunst* des 18. gegenüber, die damals so liebevolle Pflege und so schätzbare Meister findet in Reynolds und Gainsborough, Anton Graff, Angelika Kauffmann und so vielen andern, und in Plastik und Pastellmalerei, in Zeichnung und Silhouette und andern Kunstformen sich so eifrig auf den *Menschen* wirft. Den Menschen suchte man wieder, für dessen Herausbildung jetzt ein neuer *Humanismus* den *Griechen* dankte, den Menschen, den die parallele *Renaissance* im 14. und noch prinzipieller im 16. Jahrhundert hervorgestellt hatte, den Menschen in seiner natürlichen eigenen Freiheit, nicht den von der Gotik überwölbten, vom Barock überspannten, auch nicht den beim *Vater des Barock*, bei *Michel Angelo*, sich selbst Ueberringenden.

12. DER SUBJEKTIV GELÖSTE UND VERINNERLICHTE KLASSIZISMUS

Dieser Meister, der doch noch mit subjektiver Kraft sich erst aus der Renaissance herausrang, wird vom 18. Jahrhundert gegen Raffael *zurückgeschoben*,

indem es ihr selber den im Barock auferlegten Zwang abstreifte, sie aus dem geometrisch und architektonisch regulierten französischen Gartenstil, gegen den schon Addison und Pope sich empören, jetzt in den *englischen Parkstil* überführte, der Bäume, Büsche und Blumen, Wege, Wiesen und Wälder ungezwungener wachsen und ausstreben ließ wie erlöst und im stillen Protest gegen die gleichförmige Einschnürung von gestern. Wie hier die anglisierenden Wandlungen in Literatur und Gartenkunst Ausdruck eines gemeinsamen Stilwillens waren, kann Voltaire bezeugen: „Das poetische Genie der Engländer gleicht bis jetzt einem dichten Baume, den die Natur selbst gepflanzt hat, der unzählige Aeste treibt und mit Gewalt ohne alle Gleichheit wächst, der aber eingeht, sobald man seine Natur zwingen und ihn als einen Baum in den Gärten von Marly beschneiden will." Und ist nicht dann der Kulturbefreier Rousseau zugleich der Freund der freien Natur, der Blumen und des Waldes? Damals wird in England das Botanisieren Mode. Polly in der „Bettleroper" singt von Turteltauben, Bienen und Blumen. Denn man liebte in der Natur, wie B. Fehr z. B. bei Addison, Thomson, Cowper hervorhebt, noch nicht so sehr wie die Byronzeit mit pantheistischem Ausblick und Allgefühl das Mächtige und Erhabene, das Wildromantische, Hochalpine, sondern das Ebene, Behagliche, Liebliche, das intimere Kleinleben, ich möchte sagen, die *Natur*, wie sie sich in zahmen Tieren *verkindlicht;* in Blumen *verweiblicht*, im Walde *verhäuslicht*. Man fand die gigantische Natur nicht schön, und Kant gönnt ihr auch nicht das Prädikat erhaben: „Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung übereinander getürmt, mit ihren Eispyramiden oder die düstere, tobende See usw. erhaben nennen"! Man liebte nicht die Natur als erdrückende Masse, nicht die tote, mechanische Natur, sondern die freie, lebendige — darum schon ist die Naturauffassung des 18. Jahrhunderts vitalistisch (s. S. 633). Die Technik hatte noch nicht in Kohle und Eisen den anorganischen Stoff über den organischen, den Stein über das Holz, die Maschine über die Hand, über Haus- und Nutztier zum Siege geführt, sondern die Technik selber lebte vom *Lebendigen*, von Händen, Tieren, Pflanzen. Haus, Heide, Weide geben Lebensstoff und Lebenssphäre, und, wie Sombart ausführt, erschien die *Kultur* zumal *waldentsprossen*. Der Wald lieferte nicht nur Beeren, Reisig, Streu und für die Schweine Eicheln, sondern im Holz das Material für die Häuser und Brücken, für Feuerung und Hausgeräte, die noch der Böttcher herstellte, und in alledem fühlte man noch den Zusammenhang mit der lebendigen Natur, mit der sich das 18. Jahrhundert im Gegensatz zum 19. sozusagen duzte.

Aber der Gegensatz spielt ja nicht minder zwischen dem 18. und dem 17. Jahrhundert, das den Staatsmerkantilismus aufbrachte und damit die städtische und industrielle Konzentration, zugleich als Macht der Mittel, Massen und Schätze. Demgegenüber ruft nun Ad. Smith: Der Schutz der freien Bauern ist „wichtiger als alle Handelsgesetze zusammen", und noch entschiedener weisen die Physiokraten des 18. Jahrhunderts aufs Land, auf die freie, unmittelbare Urproduktion in der Pflege der Natur. Der wiedererwachte freie Natursinn, wie ihn in der Frühzeit des Jahrhunderts die „Alpen" des Schweizers Haller

verkündeten, stand Pate bei dieser agrarischen Lehre, die darin in das Kapitel der damaligen Verschweizerung Europas (S. 590f.) einschlägt, auch ohne daß sie in der Schweiz führende Vertreter hatte. Doch wird z. B. in Bern 1711—16 das große Kornhaus gebaut, 1759 dort die ökonomische Gesellschaft gegründet. Samuel Engel u. a. bemühen sich um die Landwirtschaft als Wissenschaft. Noch entschiedener bekannte sich der Basler Isaak Iselin zur Natur- und Freiheitslehre der Physiokraten.

Aber allgemeiner noch läßt man sich damals von der freien Natur belehren und feiert Tiere und Wilde als bessere Menschen. Hamann schreibt selber als Pan, Silen, sauvage du nord und „Ziegenprophet", und als solcher zog 1764 ein Nomade herum mit einem „kleinen Wilden", der als Naturkind Kant interessierte. Rétif läßt sogar im „Brief eines Affen", des Sohnes eines Pavians und einer Negerin die französische Staatszivilisation herunterreißen und recht im Gegensatz zur schweren und prächtigen Gewandung des Barock (S. 355) verwirft ein Brief über „die Nacktheit der Wilden" selbst das Schamgefühl als Künstelei. Eine ganze Literatur preist damals das Leben der *Naturmenschen* als Idealstaat und gibt sich z. B. schon im Titel als Gespräch mit „Wilden", in die man schon den ganzen Abscheu vor der Barockkultur hineinklügelte. Chamfort läßt seine junge Indierin sprechen, Jean Paul beginnt mit „grönländischen Prozessen". Die Idealgestalt des Skythen Anarcharsis steigt aus der griechischen Aufklärung wieder auf. Und wieder blickt das 18. Jahrhundert über das Barock hinweg auf die „Frühaufklärung" des 16. zurück. Charley Clerc zeigt jetzt in seiner Neuausgabe von Jean de Lérys voyage au Brésil (1556—58, erschienen 1578), daß Montaigne von diesem Buch (übrigens auch von dem gleichzeitigen Ethnographen Gomara) stark inspiriert jenen Glauben an den „guten Wilden" vorbereitet habe, der seine älteste Quelle im Tagebuch des Columbus hat. Die Aufklärung treibt den Naturkult so weit, daß man sich einen Indianer, Neger oder sonst einen Wilden an die Tafel setzt, der dann wohl verschwindet und nackt auf einem Baum gefunden wird. Oder man besucht mindestens eine Dorfhochzeit; denn man verehrt im Gegensatz zur höfischen „Zivilisation" und „Urbanität" jetzt das *Ländliche* als das Sittliche. Der Landpfarrer predigt bei Goldsmith und Rousseau. Aus dem *niedersten Volke* tönen nun Stimmen, steigen Gestalten herauf. Bellman läßt in der Maske eines verlumpten Uhrmachers seine Lieder tönen aus der Gasse und Kneipe, und die „Bettleroper" John Gays führt in Spelunken und Gefängnisse und läßt Bettler und Banditen, Dirnen und Diebe im Gentlemanton auftreten; auch das Leben drängt von unten empor. Die Apothekerstochter Anneliese als Fürstin von Anhalt kam noch aus dem Mittelstand. Aber der Menschheit Höhen werden jetzt von einstigen Mägden erstiegen; eine gewinnt als Lady Hamilton hohe Stellung und politischen Einfluß; eine andere gar gelangt als Katharina I. auf den russischen Kaiserthron. Die ehemalige Kuhhirtin Karschin wird als Dichterin in Berliner Salons gefeiert, und der große Lyriker Rob. Burns ist als Sohn eines Häuslers, wie er schreibt, „eines sehr armen Mannes" in einer Lehmhütte geboren, wo die Not jahrelang kein Fleisch auf den Tisch kommen ließ. Der Dichter

Robinsons ist der Sohn eines Metzgers, und Voß flucht als Enkel eines Freigelassenen der Tyrannei. Auch Klinger ringt sich aus niederem Stande empor in „Sturm und Drang". „Krieg den Palästen, *Friede den Hütten*" hieß nun einmal das Motto dieses Jahrhunderts, das eben in den Palästen das Barock haßt und darum in Hütten den Frieden sucht, die Echtheit, Freiheit und das Heil und so die Moral eines Dramas bejubelt: „Nur in den Hütten herrscht reine ungeschminkte Zärtlichkeit und die echten Empfindungen der Liebe, die allein wahrhaft glücklich machen."

7. DIE INDIVIDUELLE UND SUBJEKTIVE LÖSUNG IM GLÜCKSTRIEB

Ja, glücklich machen. Denn Glück und Liebeslust sucht dieses Jahrhundert, sucht es in der subjektiven „*Empfindung*", im eigenen *freien Erleben*. Der empfindsame Klopstock genießt auf dem Lande sein freies Jugendleben und mit dem späteren Pietismus den frohen Glauben. Er erinnert ans 16. Jahrhundert, als Luther lehrt: „Der Glaube fordert — frei Ergeben und fröhlich Wagen — fröhliche Zuversicht auf Gottes Güte". Und er besingt Wein, Weib und Gesang wie jetzt die Anakreontiker, die sich nun mit epikureischer Aufklärung auf die *Natur* berufen: „Das Leben zu *genießen* ist der Natur Gebot." Tönt es nicht als deutliches *Widerspiel zum Zwang* und Verzicht, den im 17. Jahrhundert strenge *Autorität* und *Konvention* der Lebenslust auferlegten? Damals verblutete die Liebe in Racines Phädra, und Abbé Rancé stiftet, erschreckt vom Morde der Geliebten, den strengen Orden der Trappisten; damals bestimmt Ludwig XIV. die Ehen am Hofe, und schon in Campanellas Sonnenstaat gibt die Obrigkeit die Paare zusammen; Foignys Utopie (1676) macht die Idealmenschen zu Androgynen, um in der neutralen Einheit ihnen die Liebesleidenschaft zu ersparen, aber die Utopien des so erotisch gestimmten, an der Geschlechtsdifferenz sich freuenden 18. Jahrhunderts, wie die von Gueudeville, de la Roche und andern geben die *Liebe frei* zur Polygamie, meist um des Genusses willen, nur bei Fontenelle, um den Mann von der Tyrannei eines Weibes zu befreien. Auch bei Morelly und Mesly wechselt die Liebe ohne falsche Scham und mit ihr die Ehe. In Rétifs Idealstaat wird jede Ehe nach zwei Jahren von selber gelöst, um zu vermeiden, daß sie unglücklich werde. Welcher Gegensatz zu den dauernden festen Banden der Restauration!

Jetzt läßt Rétif die Bürger seines Idealstaats zum *Wechsel* auch *der Arbeit* mahnen; denn „niemand tut da auf Zwang stets dieselbe Arbeit", sondern nur auf *eigenes* Verlangen. So wird die Arbeit bei den Sozialutopisten des 18. Jahrhunderts wie der Unterricht bei seinen Pädagogen zum *Spiel* und *Vergnügen*. Wir wissen (S. 638), wie Salzmann vom Erzieher und als Wirkung der Erziehung *Heiterkeit* wünscht, wie Basedow und andere das Lernen leicht machen zur Lust und zum Vergnügen. Der heitere Himmel, unter dem zuletzt Jean Paul auch in der Erziehung alles gedeihen läßt, lacht schon am Rokokomorgen des Jahrhunderts. Es wird *optimistisch* durch die Entspannung vom Barockzwang, im freieren Atem persönlichen Lebens. Im Idealstaat Morellys wird im Wettstreit der *Einzelnen* auch die Arbeit amusant et facile. Ja, die Arbeit zum vergnüglichen

Spiel zu machen, ist das Ziel aller sozialen und pädagogischen Reformer des Jahrhunderts, die alle mit Mably den Menschen von Natur zum *Glück* bestimmt sein lassen und sein droit au bonheur zum Ausgangspunkt nehmen. Der Eudämonismus machte Politik: Rousset weist auf das „glückliche" England und Holland, Friedrich d. Gr. will sein Volk „beglücken", Justi schreibt 1760 über „Glückseligkeit" eines Staates, und durch Robespierre kommt in die zweite Verfassung der Republik der Satz: Zweck der Gesellschaft sei die allgemeine Glückseligkeit. Tiefer, mit subjektiver Wendung sagt Herder 1774: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt." Der Eudämonismus erfüllte die Religion, und in diesem sonst so systemlosen Jahrhundert erschien 1778 ein „System der reinen Philosophie der Glückseligkeit des Christentums" von Reinbart. Der Eudämonismus bestimmte Moral, Recht, Wirtschaft der Aufklärung, und Benthams Formel von der größten Glückswirkung hat ihren Ansatz schon bei Hutcheson. Die Goncourts beschreiben das 18. ja als das Jahrhundert der Frau, die nichts anderes gesucht habe als das Glück. Bezeichnend für den *Glücksdurst* des Zeitalters ist die Flut von Idealstaatsschriften, die alle das goldene Zeitalter malen, lauter Paradiese ausbreiten voll sorgloser Heiterkeit, in der Fruchtbarkeit der Natur mit kurzer, aber vergnüglicher Arbeit, dazu mit einer Fülle von *Feiertagen*, wie bei Morelly schon jeder 5. Tag ein Sonntag ist und außerdem das Jahr noch vier je sechstägige Feste bringt. Und in all den verheißungsvollen Utopien von Rétif, Gilbert, Boissel, Mercier, Mably, la Dixmerie, in der république des philosophes u. a. m. strotzt Alles von herrlichem, von absolutem Glück, und eine dieser Utopien heißt selber „l'heureuse nation".

Was ist ihnen nun „la base de la félicité?" D'Orfeuil ruft voll Sehnsucht nach diesen seligen Gefilden: „Oh! les heureuses nations — vivant absolument dans l'état de nature!" Aber was ist weiter die Grundlage dieses *Naturlebens*? Man sehe die Huronen Gueudevilles, qui sans lois sans prison et sans torture passent la vie dans la douceur et la tranquillité et jouissent d'un bonheur inconnu aux Français. Sie leben einfach nach den von der Natur eingeprägten Gesetzen des Instinkts oder wie die Féliciens nach ihren Gesetzen als peuple souverainement libre. Also das glückliche Leben nach der Natur ist das Leben *ohne Zwang* nach der *Selbstbestimmung*, ist das Gegenteil der bindenden Unnatur des Barock, ist die Lösung, die Befreiung. Kurz, das Glück wohnt nicht in einem Absoluten, Konstanten, in objektiven Banden, sondern im *Individuellen*, *Subjektiven*, dem in freier Wahl die Objekte wechseln. So verkündet Morelly ausdrücklich die variété des objets de la félicité; konstant ist ihm nur bonheur als subjektives, gewünschtes, empfundenes; konstant ist ihm amour-propre als un désir constant de conserver son être. Auch in „Felizien" richten sich alle Einrichtungen nach der *Selbstliebe*, und alle unsere Eigenschaften, heißt es, seien nur Modifikationen der Selbstliebe. Selbst die Liebe wird dem absondernden 18. Jahrhundert zur Selbstliebe, wie selbst der Sozialismus zum Individualismus (S. 614 ff.).

Im Gegensatz zum hingebenden, dienenden Mittelalter und Barock gründet die Aufklärung Staat, Religion, Gesellschaft, Wirtschaft und Moral auf die

freie Natur des Menschen, auf sein *Eigenwesen*, seine Selbstbefriedigung. Soeben läßt Friedrich d. Gr. jeden nach seiner Façon selig werden; so behandelt der Mystiker Tersteegen jeden Einzelnen in seiner Gemeinde individuell. So behandelt auch die Lespinasse in ihrem Salon jeden nach seiner Art, jedes Talent aufrufend und fördernd, und in der Idylle von Cirey geht jeder Gast bis zum Souper seinen Neigungen nach. Im Idealstaat Morellys erhält jeder alles nach seinem Bedürfnis. *Liberalismus*, *Individualismus*, ja *Egoismus* bleibt das politisch-ökonomische Grundprinzip für Morelly, Mably, Volney so gut wie für Adam Smith und die Physiokraten, und aus der Freiheit der Rechte, aus der *Lösung* der *Kräfte* erwarten sie das Glück, aus der *Selbstentfaltung* die *Selbstbefriedigung*. Als Individualisten huldigen sie alle, Morelly und Godwin so gut wie Condorcet und die Physiokraten dem Optimismus und *Eudämonismus*, der zu allen Zeiten aus dem Individualismus emporwuchs. So schon in der Antike, so zuletzt in der „Frühaufklärung" des parallelen 16. Jahrhunderts, als der Humanist Mutianus Rufus seine Hausinschriften anbringt: beata tranquillitas, beatis cuncta pateant, und Reuchlin, Erasmus, Morus, Agrippa Glück und Heil des Menschen, des Einzelnen betonen. Darauf beruht der liberale Sozialstaat des Morus, den G. Ritter schon Wohlfahrtsstaat nennt, ebenso wie der der Utopisten des 18. Jahrhunderts. Sie sind alle als Individualisten zugleich Sensualisten und Hedoniker; denn der Individualismus sucht zugleich als Subjektivismus den Selbstgenuß. Er kehrt wie die ganze Kultur des 18. Jahrhunderts aus der Expansion des 17. heim zu sich selbst, in *Haus* und *Herz*. Das *Recht des Einzellebens* wird anerkannt, nicht nur im Naturrecht und in der individualistischen Wirtschaftstheorie, auch, wie gesagt, in der Ablehnung der Todesstrafe, in der Makrobiotik, durch die in Rétifs Idealstaat die Leiter 150 Jahre alt sind und manche Menschen 220 Jahre erreichen, ferner in der Unsterblichkeit, aber auch im Recht zum freiwilligen Tode, der in Addisons und Gottscheds sterbendem Cato, Lessings Philotas, Goethes Werther verklärt und von Merck, Chamfort und andern gesucht wird. Auch das Urteil über sein Leben schreibt der *säkulare Individualismus* dem Menschen selber zu nach Gellerts populärem Spruch: Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst gelebt zu haben.

Die Stürmer und Dränger treten als ausgesprochene Individualisten auf den Plan, als Durchbrecher sozialer Bande, nicht als ihre Reformer und Erneuerer. Was sie und zumal Schillers „Räuber" und all die Kraftgenies treibt, ist Freiheitsdrang, ist, wie W. Liepe zeigt, Tyrannenhaß nicht aus Menschheitsliebe, sondern aus „Privaterbitterung"; so wie der Säkulargeist die Privaterziehung, die Privatwirtschaft vordrängt, ja die „Privatlaster" rechtfertigt (s. S. 617 ff. 640). Es ist die „Individualtragik" des großen Verbrechers, die jene Dichter darstellen, nicht ein Martyrium für die Gesellschaft oder für höhere Mächte.

Das eitle Rokoko bringt in der Inneneinrichtung lauter Spiegel an und statt der „Weltspiegel" des optischen, objektiven Barock liebt es Taschenspiegel, in denen man nur sich selbst beschaut, und auch dies treibt nun das Zeitalter der *Empfindsamkeit* bis ins Seelische; denn es lechzt nach *Selbstbespiegelung*, wie sie Merck schildert: „Jeder führt einen Taschenspiegel von Ideal bei sich,

worin er von Zeit zu Zeit seinen Charakter beguckt und diesem sein Maß von Glückseligkeit zuteilt, wie ihm beliebt." In Frankreich ließ man statt der deutschen „Empfindsamkeit" äußerlicher die „Empfindung" der Sinne walten. Während das Barock das „hohe Heil" im Einen, Absoluten anstrebte, sucht die Aufklärung bloß das „Glück" im Individuellen und löst es noch auf in die *einzelne* „*Lust*" der *einzelnen Sinne*. Es entspricht der herschenden Zeitauffassung, wenn in der „heureuse nation" der Mensch bloß vom Verlangen nach Vergnügen und vom Abscheu vor Schmerz bestimmt wird. Das Jahrhundert der Restauration hätte sich davor entsetzt, wie die Aufklärung, zumal die französische, den Menschen so ganz als *hedonisches*, *sensuelles* Wesen nimmt, wie sie das Sinnliche durchaus positiv einschätzt und in ihren Lebensidealen vielfach der Sinnenlust Freiheit gibt. Aber die gleiche Aufklärung treibt doch bei Fénelon, Mably u. a. viel mehr zu einem spartanischen, moralisch puritanischen Lebensideal, und Morelly verkündet wohl in der Basiliade eher einen *Libertinismus*, im code de la nature eher einen *Asketismus*. Doch solcher anscheinende Widerspruch der Aufklärungsrichtungen löst sich sogleich, wenn man sie als Protest, als Reaktion gegen das Barock zusammennimmt. Gegenüber dem Barockzwang fordern beide *Freiheit*, gegenüber dem Barockprunk beide *Einfachheit*. Mably, Mercier, Holbach eifern gegen den Luxus, den sie zugleich als höfisch, als Begleiterscheinung des Despotismus kennzeichnen. Derselbe Widerspruch zwischen Genuß und Enthaltung war ja, wie gesagt, schon in der griechischen Aufklärung zwischen Kyrenaikern und Kynikern gegeben und später im Nebeneinander von *Epikureismus* und *Stoa*, deren Erneuerungen auch immer wieder zusammen auftreten in lösenden individualistischen Zeitaltern und so auch in der Aufklärung.

Beide treffen sich schon im wesentlich *praktischen*, ja *utilitarischen* Interesse, in dem die „Felicier" jetzt die Metaphysik ablehnen, weil sie unserer Glückseligkeit nichts sage. *Glückseligkeit*, *Natur* und *Freiheit* bleiben die Kriterien, die Maßstäbe alles stoischen wie epikureïschen *Individualismus*. Der epikurische Wieland feiert Diogenes den Kyniker neben Epikur, dessen großen Einfluß in der Aufklärung auch E. Hoffmann betont, und schon Friedrich d. Gr., obgleich er den stoischen Bahnen Zenons und Mark Aurels folgt, nennt sich auch Schüler Epikurs. Aber so löst er selber den Widerspruch: für Unglücksfälle sei die Aegide Zenons gemacht, die Kränze aus dem Garten Epikurs seien für das Glück. Und auf das Glück geht die große Sehnsucht, ja der Heißhunger des 18. Jahrhunderts. Das *Glück* und die *Tugend* sind seine lautesten Worte, die im folgenden Jahrhundert so viel leiser anklingen sollten. Die stoische Tugend aber kam da mehr als Abwehr in Frage, das positive Ideal der Aufklärung blieb das Glück, empfunden als Freude, als Lust, als Heiterkeit, Munterkeit, Leichtigkeit — es sind die Ideale Montaignes, den Gundolf eine Vorform Montesquieus und Voltaires nennt, aus dem 16. Jahrhundert, zu dem das 18. zurückkehrt, aufatmend in Erleichterung, Entlastung, Entspannung nach aller schweren Anspannung des Barock. Nun soll alles *leicht* sein, die Arbeit in den französischen Utopien, die Reflexionen der Schöngeister, die Erziehung der Philanthropen, die Gefühle der Anakreontiker, und Gellerts leichte, freie Reime

flattern und Hagedorns leichte Verse, wie sie einer Karschin jetzt wie von selber fließen und doch einem Bodmer noch nicht frei genug sind, sodaß er das Reimen überhaupt ablehnt. Mühelos dichtet auch Goldsmith im Bette vor dem Einschlafen, und noch auf seinem Denkstein in der Westminsterabtei wird er geschildert als ein „milder Herrscher der Gefühle, mochte er des Lachens heitere Lust, mochte er Tränen erregen."

8. DIE INDIVIDUELLE UND SUBJEKTIVE LÖSUNG IM LYRISMUS UND PERSONENKULT

Gewiß, dieses leichte, heitere Jahrhundert hat auch viel *geweint*, aber nicht wie das 17. Jahrhundert aus Not, sondern aus *Rührung*. Selbst die Tränen fließen ihm leicht, denn sie sind ihm nicht bitter, sondern es feiert sie als „süße Tränen der Freundschaft" oder mit Wieland als „gutartige Kinder der Menschheit". Tersteegen möchte sein „Herz in Tränen ausschütten", und Hamann liest Platon „fast mit weinenden Augen" und weint oft vor Wollust und Freude. Wenn Klopstock „nur mit einem weinenden Laut" singen will, wenn er mit seinen Gestalten häufig „bebt" und „zittert", so ist es nicht jenes „Zittern" vor der Gottesmacht, nach dem im 17. Jahrhundert die Quäker benannt wurden, sondern es ist ein „süßer Schauer", der ihm „die Seele überströmt". *Süß* der Schauer, süß die Lust und süß die Träne — so verweiblicht sich die Seele dieses Jahrhunderts, das in Klopstock einen typischen Dichter fand. Wir können hier die Züge aufgreifen, in denen Scherer ihn mit seinem Vorbild aus dem 17. Jahrhundert vergleicht und bezeichnend kontrastiert: Milton zeigte Einheit der Komposition, Fortschritt der Handlung und Anschaulichkeit, — eben die Vorzüge des kraftvoll bindenden, objektiv ausgespannten Barock; *Klopstock* gibt statt der Handlung *Empfindung*, ergreifende Worte, schöne *Einzelheiten*, überraschende *Sprünge* und Abschweifungen und sprengt die Form in wild freien Rhythmen — alles entsprechend seinem *subjektiv lösenden* Säkulargeist. Milton führt aus der Hölle ins Paradies, läßt aus dem Dunkel das Licht hervorbrechen mit der großen kosmischen Dynamik und dem malerischen Helldunkel des Barock (vgl. S. 418 ff.). Klopstock gießt sogleich viel Glanz aus, „drückt sich an schrecklichen Szenen leise vorbei", hält sich an sanfte *zarte* „*Menschlichkeit*" und gibt auch das Ernste in *weicher Anmut* — mit dem milden Optimismus, Hedonismus und Humanismus seines Jahrhunderts. Scherer zieht noch aus dem 17. Jahrhundert als Gegensatz Kochem heran, der unmenschlich grausam seine Hörer anpacke und als echter Erzähler anschaulich mit epischen Mitteln wirke, während Klopstock den Traditionen des Epos entgegen nicht Handlungen schildere, sondern vor langen *gefühlvollen* Reden nur undeutlich erzähle und nicht erschüttere, weil er selber zu sehr erschüttert sei, weil er Erzählung und Empfindung ineinanderwirke, wie ihn vornehmlich der Seelenzustand des Messias und dessen Spiegelung in den Seelen der Zuschauer interessiere und er das Gefühl selbst in die Hölle trage und gleich den Dichtern des (parallelen!) 12. Jahrhunderts die religiöse Gesinnung ihrer (im Barock gespannten) Strenge entkleide, alles auf das *Lyrische* hinausspiele und alles ganz ohne Studien aus

seinem *Herzen* nahm, kurz, er sei eben „ein Lyriker, der sich in einen Epiker verkleidet hat". Damit sind aber gerade zugleich die *Säkulargegensätze* verdeutlicht und bestätigt, die sich aufthun zwischen dem willensmächtigen in die Anschauungswelt ausgreifenden, sachlich darstellenden und berichtenden, darum stark historischen Barock, das in Bacon die Lyrik nicht als besondere Dichtungsgattung anerkennt (vgl. S. 447), und dem vielmehr bei sich einkehrenden, die *Welt* in die *Seele* saugenden, alles ins persönliche Gefühl lösenden 18. Jahrhundert, das auch den Roman sentimental oder sarkastisch subjektiviert und sich vornehmlich als lyrisches in die Geschichte der Literatur eingetragen hat.

Nicht auch als *satirisches* (s. S. 651)? Es sind wieder die *beiden Seiten* dieses Zeitlebens, die sich als *positiv* und *negativ* ergänzen. Da sondert es im Gefühl die Seele ab, die nun *nach innen schwärmt* und sich zugleich *nach außen kritisch* kehrt und wehrt und um so schärfer, je eigenartiger sie ihre Innerlichkeit ausbildet. Trägt nicht auch der lyrische Gott Apoll mit der Leier zugleich den Bogen? Damals läßt der französische Salon in der „poetischen Lotterie" Oden, Arien, Sonette usw. im Wettstreit dichten und richtet sie dann mit scharfem Witz. Mosers Satire „für die Empfindsamen" erscheint 1776, im selben Jahr wie Goethes „Triumph der Empfindsamkeit". Die für die Zeit vorbildliche „empfindsame Reise" Sternes schlingt Rührung und lächelnden Spott wundersam ineinander. Tiefere Seelen gab es damals, die wie Fr. Stolberg bald Elegien, bald Satiren dichten, wie Goldsmith die Gefühle bald zum Lachen, bald zu Thränen treiben, wie Burns bald als *Schwärmer*, bald als *Spötter* singen oder gar beides in einem Atem sind wie Merck, der lächelnd berichtet: „Wir schwimmen sämtlich im Gefühl und sehen auf diejenigen herab, die sich mit etwas beschäftigen, das zum Sichtbaren gehört." Welcher Gegensatz zum optischen, malerischen, bauenden Barock! Jetzt malt, schaut und baut man nicht mehr, sondern *hört*, *dichtet* und *singt*.

Und nun singen sie in ganzen *Chören*: der Hainbund, die Arkadier, die Anakreontiker, die „Barden". In England rauscht der *lyrische Quell* in Dichtern wie Gray und Collins, in Rob. Burns, und auch Will. Blake beginnt als reiner Lyriker, um an der Jahrhundertwende ins breitere Epos überzugehen. Die Psalmen klingen wieder, die Harfen rauschen, und der Bardengeist erwacht aus der Vergessenheit; die Balladen ergreifen die Seele und die alten Lieder werden von Percy gesammelt, und Ossians Stimmungskraft wird erneuert. In Italien schwillt die Zahl der „Arkadier" so hoch auf, daß die Lyrik bis über die Mitte des Jahrhunderts die andern Dichtungsformen weit übertönt. Neben Tasso aus dem *16.* Jahrhundert werden die großen Dichterseelen des ebenso parallelen *14.* erneuert. Dante steigt als Vorbild auf, nicht bloß für Gravina, Varano, Monti, und vorher schon verbreitet sich der Petrarkismus als literarische Bewegung. Aehnlich wird in Deutschland die Poesie des 16. Jahrhunderts und der Minnesang des *12.* erneuert. Der erst verspottete Versificator kommt zu Ehren, und nun schwoll die große lyrische Wasserflut um den deutschen Parnaß, wie Goethe sich ausdrückt. Aber ist nicht Goethe selber aus der

Lyrik als seinem Urquell emporgestiegen, hat er nicht den ganzen *subjektiven Säkulargeist* und Volksgeist um sich gesammelt, bevor er ihn austrug zum universalen Weltbild? Da hat er in Dichtung und Wahrheit seinen Vorläufer Klopstock in seiner ganzen Subjektivität geschildert: er „legt von Jugend auf einen großen Wert auf sich selbst — und wendet sich in dem Vorgefühl der ganzen Kraft seines Innern gegen den höchsten denkbaren Gegenstand". Aber dieser Gegenstand ward ihm eben nicht gegenständlich, blieb ihm im Gefühl und war auch selber von Anfang an kein *Objekt*, sondern ein *Subjekt*. Der Dichter des „Paradieses" gab eine *Welt*, der Dichter des „Messias" eine *Person*.

Und hält sich nicht die ganze Phantasie dieses Jahrhunderts an *persönliche Ideale*, an Helden? Im Glauben holt sie aus den von der Aufklärung zurückgeschobenen Dogmen, Traditionen und Institutionen die *Christusgestalt* als Ideal empor, deren besondere Deutung im 18. Jahrhundert Alb. Schweitzer herausgearbeitet hat. Herder erhebt wie Lessing die Religion Christi über die christliche Religion, gegen die er sich kühl verhält. Lavater lebt ganz in der Liebe zu Christus und freut sich, Jünger Jesu zu sein wie Tersteegen und Zinzendorf, und mit diesem widmet sich die Brüdergemeinde ganz der Versenkung in das Wesen Jesu, sodaß 1741 der Generalälteste sein Amt niederlegt, und der Heiland selbst als solcher gewählt wird. Ein schweizerischer Schwärmer will damals kein Blut essen, weil es ihn an Christi Blut mahne. Es erinnert manches damals (nur zu entgegengesetzter Entwicklung) an den Jesuskult, aus dem im parallelen 16. Jahrhundert der „Jesuitismus" hervorging, andererseits an die damals von Erasmus geforderte Religion Christi, an die Nachfolge Christi, die damals Weigel und andere Mystiker fordern. In der Aufklärung wird erznüchtern Christus von Wegelin gepriesen wie Lykurg, weil er der Religion die vollkommenste Polizei geben wollte. Dafür vermißt der Zürcher Geistliche Heß damals im Christentum den antiken „*Helden*". Denn auch die Antike wird von der Aufklärung sogleich *personifiziert*; das Ideal der Sittenstrenge im mythischen Gesetzgeber Lykurg, die Einfachheit der Natur in Anarcharsis, die Lebensweisheit im ständig gepriesenen Sokrates, der hohe Menschenstolz in Prometheus, die Poesie in Homer, in Orpheus, damals, als man zugleich für Ossian schwärmte. Ueberall greift man bis in die Legende hinein *Personen*. Faust wird zur Lieblingsfigur des 18. Jahrhunderts, nicht nur von Goethe, auch von Lessing, Klinger, Maler Müller, Graf Soden, Weidmann u. a. verklärt. Der Patriotismus hob damals immer wieder Hermann den Cherusker auf den Schild, und die nationale Poesie rankte sich, um wieder mit Goethe zu sprechen, zuerst lebenskräftiger an der Heldengestalt Friedrich d. Gr. auf, den auch Herder und im Anfang auch Klopstock feiert. Aber ward nicht auch Klopstock selber zum „Rattenfänger" der Zeit, von ihr als Mann der Verheißung gepriesen? Und wie wurden die Führer der Aufklärung Voltaire und Hume in Paris umjubelt! Wie gläubig erhob damals der Chassidismus den Baal-Schem zum Wundermann, und wie gläubig folgen die Herrnhuter ihrem Seelenführer Zinzendorf! Der Magier des 16. Jahrhunderts kehrt raffinierter in Cagliostro wieder, dem alles zulief, auch aus hochstehenden und geistigen Kreisen. Als literarischer Ratgeber

gilt Gellert so hoch, daß es hieß: „An Gellert, die Tugend und die Religion glauben, ist bei unserm Publico beinahe eins."

Dann aber riß ja Goethe das Publikum hin, nicht nur als Person, sondern auch mit den Personen, die er schuf, zunächst mit der *Figur* seines Werther, der ja von der Seelenstimmung bis zur Tracht die Zeitmode bestimmte, und dann treten ja vom Goetz bis zum Faust, von Karl Moor bis zu Wallenstein die Helden der Klassiker fast mehr noch auf die Bühne der Zeit als auf die des Theaters. Nathan der Weise predigt seiner Zeit so gut wie der Vicar of Wakefield oder der savoyardische Vikar, aber auch Don Juan tanzt vor ihr, und Figaro wirbelt, und Gil Blas und Tristram Shandy lächeln. Am stärksten aber erweckt Robinsons Gestalt die Teilnahme des ganzen Jahrhunderts. Erkennt man nicht diesen *erzpersönlichen Säkulargeist* an seinen *Phantasiegestalten*, die er so eindrucksvoll ausdichtet und einprägt? Und leben sie nicht leiblich in so überbeweglichen Gestalten damals wie Casanova und Cagliostro, deren persönlicher Zauber nur in diesem Jahrhundert so verführerisch wirken konnte? Und sind sie nicht wie Robinson oder die „Räuber" nach Zeiterlebnissen gezeichnet oder wie Nathan nach Mendelssohn oder auch vor dem Erlebnis wie Wallenstein vor Napoleon? Und hat man sie nicht damals als wirklich „höchstes Glück der Erdenkinder die *Persönlichkeit*" ward, gar eifrig und häufig gezeichnet, gemalt, gespielt, damals in der Blütezeit der *Porträtmalerei*, zumal der Pastelle, der Silhouetten, der *Physiognomik*, der Schauspielkunst, der Charakteristik, sei es der poetischen eines Addison, sei es der zeichnerischen eines Chodowiecki und Hogarth? Selbst die Musik soll schon nach Mattheson und noch bei Mozart „*Charaktere*" darstellen. Man hat bereits festgestellt, daß die Literaturgeschichte im 18. Jahrhundert als Sonderwissenschaft beginnt, indem Gottsched, Bodmer, J. E. Schlegel *einzelne* literarische Erscheinungen und Personen kennzeichnen. Und ist es nicht wieder eine Blütezeit der *Biographien*, an denen das Jahrhundert, das sich Plutarch zur Lieblingslektüre wählte, seinen Heldenkult nährte? Und haben die Personen sich nicht schließlich selber geschildert, sich und ihr Erlebnis in der Fülle der *Autobiographien* und Memoiren? Man denke an all die eigenen Lebensberichte von Rousseau und Hume, Semler, Jung-Stilling, Maimon, Holberg, Vico, Alfieri, Gibbon, Burns, an die der Musiker Quantz, Dittersdorf, Telemann, Mattheson, selbst an die des serbischen Reformators Obradovic, an die Memoiren eines Beaumarchais, Casanova, Prévost d'Exiles, Gaudentia di Lucca, Grammont und zahlloser anderer. Hamann schreibt „Gedanken über meinen Lebenslauf" und Lavater „Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner selbst."

Alles, alles ward persönlich erfaßt und als *Person* zur *Idealität*, zur „*Vollkommenheit*" erhoben. Man schreibt nicht über eine Kunst und ein Wissen, sondern über die darin vollkommene Person, wie der Dichter des Robinson über den „vollkommen englischen Gentleman" schreibt oder Mattheson über den „vollkommenen Kapellmeister", oder etwa Zollikofer über das Bild eines „vollkommenen Mannes" predigt, wie Kuhnau den „musikalischen Quacksalber" verspottet. Man benennt Lieder nicht nach ihrem Inhalt, sondern nach dem

Typus ihres *Helden* oder Sängers als Lieder eines Grenadiers, Kürassiers, eines deutschen Knaben, eines schwäbischen Ritters (wie Stolberg). Rob. Burns knüpft seine Lieder immer an Einzelfälle an und schildert lauter lebendige plastische Einzelgestalten. Man lebt und wirkt damals viel mehr als Person unter Personen. Man nimmt die *Politik* so *persönlich*, daß um der Hoffart einer Herzogin willen, um ein „Glas Wasser" ein englisches Ministerium gestürzt und ein Krieg beendigt wird, daß Friedrich d. Gr. durch seinen Spott die russische Kaiserin zum Kriege reizt, dafür aber ihren Nachfolger als seinen Bewunderer auf seine Seite zieht. Die Memoiren des Herzogs St. Simon entblößten das Netzwerk persönlicher Interessen und das Spiel der Hofintriguen in der damaligen Politik. Der *Individualismus* der Epoche läßt manche Köpfe damals viel stärkere persönliche als literarische Wirkung üben, wie einen Ben Johnson, einen Merck, einen Galiani, der zugleich die individuelle Konkurrenz als allgemeines Lebensprinzip verkündet, damals, als sie von Adam Smith und Malthus als Wirtschaftsprinzip proklamiert wird. Doch der Individualismus reißt damals auch über alle Konkurrenz und alle Debattierlust bis in den Kult der *Einsamkeit*, und ich erinnere wieder neben dem zumeist gelesenen und nachgeahmten Robinson an Cronegks „Einsamkeiten" in sechs Gesängen, Pestalozzis „Abendstunde eines Einsiedlers" und St. Pierres voeux d'un solitaire.

Diesem säkularen Individualismus aber schwillt immer mehr die Brust, und er bekennt sich zugleich als *Subjektivismus*, zumal in der *Lyrik*. Ist nicht die Lyrik die Urpoesie? Und ist nicht der Urdichter der Sänger, der seine Seele ausspricht? In solchem Sinne war der so unvollkommene Epiker *Klopstock* der *reinste Dichter*. Er, der schwärmende Jüngling, der selber nichts sein wollte als Dichter, hat den Dichter zum Sänger und Seher gehoben, hat den Dichter als solchen, der noch in Gottsched ein Lehrer war, zuerst befreit, erlebt und dargestellt, den Dichter, der nicht denkt, nicht schaut, nicht will, sondern *fühlt*. Dieser Klopstock hat damals die deutsche Seele geöffnet als heimische, eigene, freie, hat Religion und Staat sich ins *Herz* gezogen mit dem *Pietismus* und *Patriotismus* seines Zeitalters und mit dessen *Personenkult* erst Friedrich d. Gr., dann den Befreier Armin und Heinrich den Vogler besungen, und er hat in bewußter Wiedererweckung Luthers die deutsche Sprache gehoben und in der „Gelehrtenrepublik" die Befreiung vom französischen Absolutismus der poetischen Regeln vollzogen: „Laß du dich durch kein Regulbuch irren, wie dick es auch sei" — sondern „frag du den Geist, der in dir ist". So steht auch dieser Lyriker im Mittelpunkt des befreienden Jahrhunderts als *Befreier der Seele*. Aber die Lyrik bringt noch nicht die letzte Befreiung der Seele; denn sie befreit sich nur im Wort, dem noch äußerlichen: die „*Empfindung*" aber ist einem Klopstock oft „*unaussprechlich*", und seine Figuren nennt er „sprachlos ihr Gefühl zu sagen", und so versagt er oft vor der letzten Grenze, weil er noch *innerlicher*, *ursprünglicher*, *eigener* fühlt als seine Poesie, und wie sich diese Poesie zurückfühlte in die Urpoesie der Lyrik, so fühlt sich, sehnt sich Klopstock, dessen lyrischen Grundzug jetzt auch Unger betont, zurück in die Urlyrik, in die *Musik*. Schon Schiller nennt ihn einen musikalischen Dichter. weil er wesentlich auf Gefühlserregung ausgehe.

Bei seiner Vergleichung mit Milton findet Scherer, daß der Messias dem geistlichen Oratorium näher stehe als dem verlorenen Paradies, wie Klopstock, der statt darzustellen „nur mit einem weinenden Laut singen" will, auch sonst mit seiner seelischen Stimmungskraft eine „fast musikalische Wirkung" ausübe. Bertram sagt es jetzt noch deutlicher: „Der Klopstocksche Messias ist ein Oratorium, kein Epos, ist eine Passionsmusik." Und Bertram erinnert, wie Klopstock selber Händels „tönenden Zauber" verehrte und dessen nur sieben Jahre früheren Messias vor Augen hatte und auch bekannte: „Mein großes Vorbild bei Erfindung neuer Odenmaße war die Natur und der tonbeseelte Bach." Ebenso nannte man Klopstock den Gluck der Poesie, wie Gluck, der mehrere seiner Dichtungen komponierte, den Klopstock der Musik, und noch Beethoven hat ihn in sich getragen und gepriesen, daß er die Seele habe. Weiter erinnert Bertram, daß Klopstock stets ein akustisches, musikalischeres Lesen für seine Dichtungen gefordert habe, und daß dieser deutsche *Orpheus* schließlich auch ohne alle Worte nur unter lauter Musik ins Grab gesenkt wurde, er, der die deutsche Dichtung auf Musik getauft habe. Ja, er ward ein Lehrmeister der deutschen Poesie, mehr noch wie Opitz oder Gottsched, weil er seine Lehre in Musik tauchte, durch Musik beseelte, weil er zu Luther zurückkehrte, der gesagt hat: „Ein Schulmeister muß singen können, sonst sehe ich ihn nicht an."

Zu *Luther* kehrte er auch zurück in der Schätzung von „Wein, Weib, Gesang", von denen immer wieder die Lyrik lebt und in deren Pflege das ganze 18. Jahrhundert über das Barock hinweg mit der Lutherzeit zum Volke heimkehrte. Es sang: „Ohne Lieb und Wein, was wär' unser Leben", und brachte damals, als Goethe nach dem Vorbild von Hans Sachs, also wieder des 16. Jahrhunderts in Knittelversen heimischer Volkskunst dichtete, wieder *„Lieder im Volkston"* heraus, auch Gleims „Lieder für das Volk" und in der „Bettleroper" englische Volkslieder und Couplets; es erfüllte die Bühne mit *Singspielen* und die Märkte mit Bänkelsängern und weckte wieder wie das 14. und 16. Jahrhundert echte *Spielmannsnaturen*, wie Schubert, der zugleich Schriftsteller, Poet und Musiker ist, oder noch reicher quellend und typischer für die Zeit Bellman, dessen lockere Seele sich in sorgloser Lebenslust „rasch und toll" auslebt und, voll von Wein, Gesang, Schweden erfüllt mit musikalisch-poetischen Improvisationen über Natur- und Volksleben voll drastischen Spotts. Aus der Melodie erst wuchs ihm das gedichtete Lied, und er hat sich seine letzten Lebensstunden hindurch in den Tod gesungen. Auch Claudius' Lieder sind zum Singen bestimmt wie all die Gedichte des Hainbunds. Das erklärende Hauptkennzeichen der damaligen Ueberfülle von Lyrik sieht auch Scherer in der *Verschwisterung von Poesie und Musik*, wie sie übrigens gleichzeitig in England der Aesthetiker Daniel Webb verkündete. Rob. *Burns*, der Volkssänger, der Straßenballaden aufgreift und zugleich an die „glorreichen alten Barden" anknüpfen will als ihr Erbe und Fortbildner hat die Volkslieder an ihrer Heimstätte aufgesucht und sie zu hunderten gesammelt. H. Hecht, der ihn als gründlichen Kenner des schottischen Volksgesangs vorgeführt hat, betont dabei, daß Burns' Liedkenntnis

und Liedkunst nur in *Verbindung mit der Musik* zu verstehen sind, da Text und Melodie für ihn eine unauflösliche Einheit bilden. Melodien, die er zu hunderten kennt, regen seine dichterische Phantasie an, so daß er bekennt: „Ehe ich nicht eine Melodie vollständig beherrsche und sie selbst singen kann, bin ich nicht imstande, für sie zu dichten." So summt er die Weise beständig vor sich hin, bis sie ihm eine dichterische Stimmung einflößt, für die er in freier Natur Gegenstände sucht, bei deren Gestaltung er immer wieder Unstimmigkeiten zwischen *Melodie und Text* ausgleicht. Für seine Liedersammlung sucht er die Mitarbeit von Musikern, und er scheidet kritisch alles Affektierte und Schwülstige aus, wie auch seinem einfachen Geschmack, der als Naturinstinkt waltet, alle höhere Kunstmusik fernbleibt, ja alle kontrapunktische als melodischer Lärm im Ohr klingt — zeigt er nicht wieder den Gegensatz zum kontrapunktisch prunkenden Barock, dieser *Naturlyriker*, der sich an Gesang und Tanz des Volkes hält? Auch Will. Blake wollte in seinen „Liedern der Unschuld" geradezu Musik bieten. Die Romane der Mrs. Radcliffe lassen es beständig tönen in den Landschaftsschilderungen und die Menschen mit Vorliebe in der freien Natur musizieren. In diesem wanderlustigen Jahrhundert der „empfindsamen Reisen" kann Zöllner selbst von einer „Reise durch Pommern" berichten, wie sie „angenehm durch die Empfindsamkeit unseres Postknechts geweckt wurden", der auf seinem Horn ein „schönes Stück" vor einer Ruine mit Echo blies. Der junge Dichter des Vicar of Wakefield wandert durch die Welt, wie Scott erzählt: „In Deutschland und Flandern verläßt er sich auf seine Geige, die er so ziemlich spielte; ein munteres Liedchen verschafft ihm ein Nachtlager in einer Bauernhütte." Doch die Poesie des Jahrhunderts überhaupt endet, wie man fand, im „musikalisch gebauten" Roman Jean Pauls.

9. DIE MUSIKALISCHE GEFÜHLSLÖSUNG IM SANG DER MELODIK UND IM NÜANCIERTEN VARIATIONSSPIEL

In solchem Bund der Musen aber sollte der Musiker über den Dichter herrschen, wie Mozart forderte, der die Tonkunst nicht dienen lassen wollte und deshalb der Programmusik und Tonmalerei eher abgeneigt war. Und das Singspiel übertönte das Drama. Die *Musik durchdrang* so belebend und formend die *Poesie*, auch das Theater; sie durchdrang auch die Religion in Oratorien und der Fülle geistlicher Lieder, der Motetten und Kantaten, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts den evangelischen Gottesdienst ganz durchrauschten. Ja, die *Religion ward* selber *Musik* in *Seb. Bach*. Die Gotteswelt ward neugeboren in der klingenden Seele, wie Goethe seinen Eindruck von Bachs Musik schildert: „So mochte es sich in Gottes Busen vor der Schöpfung zugetragen haben." In Bach ist *Luther*, der selbst schon musikalische, nach zwei Jahrhunderten wieder auferstanden in reiner Musik. Und Bach hielt sich an das Bibelwort mit Lutherscher Treue und Strenge. Als aber im Laufe dieses Jahrhunderts der Musik die Religion immer *fühlsamer* wurde, da ließ man solchen Halt fahren, und statt der einst so strengen Choräle ließ der Pietist Freylinghausen nun Menuett tanzen, und die Berliner Kirchengemeinde klatschte im

Gottesdienst neuen empfindsamen Arien Beifall. So durchdrang die *Musik* die Religion wie die Literatur und schließlich auch die *Politik* — nicht bloß, indem jetzt in der Musik sich die *Völker* schärfer *schieden*. Nun wendet sich Addison gegen das unverstandene Italienisch der englischen Oper, und die „Bettleroper“ singt englisch und verzichtet auf „Recitative“. Vor allem kämpft nun der italienische Musikstil gegen den französischen, und der deutsche emanzipiert sich vom italienischen; Mozart, der die deutsche Oper begründete und gegen den „Welschlandparoxysmus“ protestierte, rief: „Wenn wir Teutsche einmal mit Ernst anfingen, teutsch zu denken, teutsch zu handeln, teutsch zu reden und gar teutsch zu singen!“ Doch mehr, das *deutsche Lied* weckte das deutsche Volk. Aber auch die große französische Revolution folgte dem Programm des großen Volks- und Gefühlsbefreiers *Rousseau*, der nicht umsonst ein leidenschaftlicher Musiker war, und sie schritt aus unter den stachelnden Klängen der Marseillaise. Es ist symbolisch, daß in diesem Jahrhundert in Frankreich nicht nur das politische Königtum, sondern auch das musikalische, das im Barock eingesetzte Amt des „Pfeiferkönigs“ aufgehoben ward. In Preußen aber kam der „Querpfeifer“ selber auf den Thron, wie Friedrich Wilhelm I. seinen großen Sohn einst schalt. Auch hier wie in der Literatur wandelte sich der bloße Disziplinmeister in den musikalischen Geist, und Voltaire staunte über die Musen neben den Grenadieren am Hofe *Friedrichs*, der ja noch viel anderes komponiert hat als den Hohenfriedeberger Marsch. Aber die Flöte Friedrichs ward weicher noch bei seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II., in dem die *„Empfindsamkeit“* des Zeitalters selber auf den Thron kam. Der König, heißt es, „sitzt ganze Stunden und weint“. Voller Musikliebe ist er ganz seinen Gefühlen hingegeben, von der Wollust bis zur Mystik, und darüber erweichte sich das Staatsregiment. Schließlich aber an der Säkulargrenze wühlte sich Beethoven tief ein in die *heroisch* leidenschaftliche Seele des Prinzen Louis Ferdinand. Er fiel im Kampf gegen Napoleon, der die rhythmische Trommel liebte, wie hundert Jahre früher Ludwig XIV.

Der Rhythmus schlägt ein am Eingang und Ausgang des Jahrhunderts; dazwischen waltet vorherrschend das blühende *Melos* des *musikalischen Säkulums*, dessen Lieblingsinstrument die gefühlvolle, musikalische Flöte war. Nicht nur der philosophische König spielt sie; auch der russische Kyniker Skoworoda zieht mit ihr als Rhapsode durch die Lande, und noch Schopenhauer lernt sie als Knabe spielen und lieben.

Am *Anfang* dieses Jahrhunderts vernahm Leibniz in der Musik eine „geheime *Mathematik*“, und hundert Jahre später hörte wieder Novalis es in ihr klingen als mathematische Harmonie. Ja, zu Zeiten des Fugenbauers Bach wird auch die strengste Wissenschaft der Mathematik musikalisch in Leibniz und in Euler, der die Musik als Harmoniewissenschaft theoretisch zu begründen sucht. Bald aber *wirft* diese *subjektivste Kunst* die *rationale Leiter* der Mathematik *ab*, an der sie sich aufgerankt hatte, und vom objektiveren kontrapunktisch bauenden Barock hinweg strömt sie nun *frei* im reinen Subjektivismus, im vollen Gefühlskult des Jahrhunderts. So widersprechen jetzt

Mattheson, Scheibe und andere Musikschriftsteller den bisherigen „Regelklaubern“: „Musik ist der Ausdruck der Gefühle, keine mathematisch-formale Wissenschaft“, keine bloße harmonische Theorie, keine „Meßkunst“. Die Komponisten hätten jetzt „angefangen, sich nicht mehr auf die Mathematik zu legen; die Ausübung der Musik ist lebhafter, angenehmer, fließender und rührender geworden“. Wenn damals das ganze Geistesleben nach der Musik hinströmte, so bedeutete diese *Herrschaft der Musik* die *Herrschaft des Gefühls*. Die englischen Aesthetiker J. Harris und D. Webb betonen die Eigenstellung der Musik als Ausdruckskunst von Seelenstimmungen, als Kunst der Gefühlserregung, befreit vom Gesetz der Naturnachahmung, wie eben Schiller Klopstocks Poesie musikalisch nennt, weil sie mehr auf Hervorbringung eines Gemütszustands als auf Nachahmung bestimmter Gegenstände ausgehe. Die Musik selber steigerte seit Beginn des Jahrhunderts immer mehr solche *Loslösung vom Objektiven* und solche Richtung auf subjektiven Ausdruck. Nicht das stoffliche Was, sondern das formale Wie interessiert, wie Abert findet, die Komponisten des 18. Jahrhunderts, die auf Intensität des Ausdrucks ausgehen. Quantz findet 1752, daß seit einem halben Jahrhundert von zehn zu zehn Jahren die Komponisten immer mehr streben, „die Leidenschaften lebhafter auszudrücken“, und Scheibe sagt: „der Endzweck der Musik ist, die Affekte oder Gemütsbewegungen der Zuhörer zu erregen oder zu stillen“. Auch in Spanien schreibt jetzt Don Fejoz „über den Einfluß der Musik auf das menschliche Herz“. Aber selbst die *musikalische Affektenlehre* wird jetzt immer weniger rational, immer mehr „*expressive*“ Gefühlstheorie. „Ausdruck ist die Seele der Musik“, verkündet Vogler, und heißt „statt denken zu fühlen“. Und doch gibt er noch zu viel „Mathematik“ für einen Mozart, der die Musik ganz zur Gefühlskunst macht, sich in seinen Briefen nicht mit der von seinem Vater empfohlenen logischen Symmetrie und Harmonistik begnügt, vielmehr sich selbst ein Rätsel bleibt, gerade, weil er aus dem *Herzen* schreibe und das Genie *statt nach Gesetzen* mehr unbewußt intuitiv im spontanen Ausdruck der Seele schaffe. So forderte man schließlich damals den „psychologischen Musiker“.

Aber vergleichen wir im Ganzen die Musik des *18.* Jahrhunderts mit der des *17.*: auch hier ein *Umschlag* aus Spannung, Bindung, Zusammenschluß zu *Lösung*, *Lockerung*, *Gliederung*, aus dem Objektiven, *Großen*, Geschlossenen, *Erhabenen*, Absoluten ins Subjektive, *Intime*, Individuelle, *Spielerische*, Anmutige, aus der Oeffentlichkeit der Kirchen- und Festmusik in die *Kammermusik*, aus der Harmonik des Ganzen in die *Melodik des Einzelnen*, aus dem reichen Gewebe in die feine Linie, aus der Kontrapunktik in die *Koloratur*, aus der *Fuge* in die *Arie*, aus dem herben Stil des Grave in den weichen Stil des *Dolce*. Wie zwischen beiden Jahrhunderten der Blick vom Weltmechanismus auf den Menschen übergeht, vom Monumentalen und Heiligen ins Delikate und Idyllische, so die musikalische Führung vom Massenklang in den *Wettstreit der Einzelstimmen*, von der Welt durchbrausenden Orgel in die zart vibrierende *Geige*, von jenem Glaubensmacht ausstrahlenden Rieseninstrument zum *Sang des Menschen*, von Kirchenchor, Staatsprozession und Theaterballett zu Kammerspiel und Hausklavier,

vom heroischen Pathos der opera seria in die leichtere *buffa*. Die *Dynamik des Kleinen* wagt sich hervor, statt der sittenstrengen, regelstrengen Orgelmeister herrschen oft sittenlose, regelfreie Virtuosen vor, Bravoursänger und Primadonnen, deren Willkür die Komponisten sich anschmiegen. Statt der gelehrten Kanonik regiert der „*Geschmack*“ der *Dilettanten*. Vom zürnenden Weltgericht der Orgelbässe weg erhellt sich die Musik ins *Heitere*, verzärtelt sich, verjüngt sich, *verweiblicht* sich ins Helltönige bis zum Diskant hinauf, und Sängerinnen und Kastraten verdrängen fast ganz die Männerstimmen aus der ernsten Oper. Gleichzeitig treten die tiefen Celli zurück gegen die Violinen und Flöten. Auch die früher überwiegenden dunklen, schweren Tonarten sind weniger beliebt. In Seb. Bachs Zeit schon bevorzugt man den Dur-Schluß, die Auflösung ins Helle, und später finden sich unter 514 Symphonien der Mannheimer Schule nur 25 in Moll. Dies Vorwiegen des *Dur* kennzeichnet (nach dem Handbuch von Dommer-Schering) die Musik der Aufklärung bis ans Ende des Jahrhunderts, mit dem wieder die Uebermacht von Moll einsetzt, die zu Chopins Zeit triumphiert. Kann man angesichts solcher Tatsachen die *säkulare Wellenbewegung* der Seelenstimmungen verkennen?

Es ist gerade der *Anfang* des 18. Jahrhunderts, der hier so viele Wandlungen bringt. Da beginnt der *Umschlag* vom steifen Stil eines Lully. Die Werke G. Muffats (1690—1770) zeigten „im Vergleich mit denen seines (1704 gestorbenen) Vaters drastisch die Stilwandlung zwischen diesen beiden Generationen“ (Abert); man sieht den *Uebergang* an *Couperin* dem „Großen“, der noch schulmeisterlich aus dem formstrengen, stilisierenden Jahrhundert herkommt, doch schon die Klangformen vervielfältigt und gerade dadurch vereinfacht, entbindet, erleichtert, verweiblicht, sich prinzipiell von der *mathematischen Regulierung* des 17. Jahrhunderts *abkehrt* und ausdrücklich erklärt, daß seine Methode nichts mit der Tabulatur gemein habe, die nur eine Wissenschaft der Zahlen sei. 1702 beginnt Raguanet die Streitliteratur gegen den Mechanismus und die künstliche Unnatur der französischen Oper, und die englische „Bettleroper“ verlacht 1728 den Stil der großen italienischen Oper. Aber auch in Italien zersplittert nun die opera buffa den tragischen Ernst der vornehmen großgeformten Heldenoper in *leichte*, *lachende*, *graziöse*, *kurze*, *knappe* Formen, ins Geriesel des Parlando, ins volkstümlich Einfache, Familiäre, Ländliche, Leichtgeschürzte. Rameau, Camera u. a. führen aus dem Kirchenstil ins leichte Genre über; die geschlossene Kirchenmusik löst sich und *lyrisiert* sich in der geistlichen Kantate in monologische *Arien und Rezitative* und lockert zum Entsetzen der Orthodoxen den Bibeltext auf in freie Dichtungen, subjektive „Meditationen“ und individuelle „Soliloquia“. Es ist der Anfang des 18. Jahrhunderts, der den *Sologesang* zur Höhe führt, der das im späteren 17. versunkene einstimmige deutsche Lied wieder erwachen läßt, der den bel canto zu pflegen beginnt und in der Schule von Pistocchi zuerst jeden nach seiner besonderen Fähigkeit und *Eigenart* singen läßt. Es ist auch der Anfang des 18. Jahrhunderts, der das *Weib musikalisch emanzipiert* und zuerst als Sängerin dem deutschen Publikum zuführt, aber es auch wie in Bildern des parallelen 16 Jahrhunderts vor das *Hausinstrument* setzt und das *Klavier* in seiner Lite-

Wirtschaft. Wenn Kant als seine drei Hauptwerke drei „Kritiken" schreibt, und seine ganze Lehre als Kritizismus auftut, so vollendet damit das Jahrhundert seinen kritischen Trieb in seinem größten Denker, der in der Vorrede seines größten Werkes selber erklärt: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß." Und das Jahrhundert schließt mit Fichtes „Kritik aller Offenbarung", Maimons „kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist", Aenesidemus-Schulzes „Kritik der Sinne" wie seiner Schrift „gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik" und 1799 mit Herders „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft", sodaß schließlich das kritische Jahrhundert seinen größten Kritiker selber trifft. Aber es schlägt schon von Anfang an den kritischen Ton auch in der Kunst an. Pope eröffnet 1711 seine Ruhmeslaufbahn mit dem Lehrgedicht Essays on criticism. Die Gegner Gottsched und Breitinger schreiben beide eine „kritische Dichtkunst". Addison, Bodmer u. a. schreiben „kritische Abhandlungen", „kritische Briefe" usw. Herder ergeht sich im „kritischen Wäldchen", Gottsched bringt noch eine „kritische Historie" (wie damals Brucker eine historia *critica* philosophiae) und führt in einer Schrift die „vernünftigen Tadlerinnen" vor und in einer andern den „*Kritikus*" geradezu als *Idealfigur*, wie sie sich erst in seinem Gegner Lessing ausprägen sollte. Ramler und Sulzer geben die „kritischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit" heraus. Stockhausen bringt den „kritischen Entwurf einer auserlesenen Bibliothek", Marburg bietet „kritische Briefe über Tonkunst", und Scheibe läßt den „kritischen Musikus" erscheinen. Scheibe, Mattheson, Agricola, Reichardt u. a. begründen damals eben den Beruf des *Musikkritikers*. Und wird nicht sogar die Bildkunst in Hogarth und Chodowiecki selber ein Mittel der Kritik? Und sind nicht die vielen Kämpfer vom Schlage Sam. Johnsons, all die englischen Essayisten, Sarkastiker, Romanciers lauter Kritiker wie die englischen Deisten gleich Voltaire und Reimarus *Religionskritiker* und Rousseau *Kulturkritiker*? Ja, Kritik wird schließlich für den Glauben selber gewertet, so sagt Hamann: „Die Kritik ist eine Schulmeisterin zu Christo." „Die Heilige Schrift ist der feinste Probierstein aller menschlichen Kritik." Hamanns Schriften sind nach Unger meist Polemiken, Kritiken und Antikritiken, und er bewunderte Lessings „kritischen Genius". In Lessing und Rousseau, in den Stürmern und Drängern, wie zuhöchst eben in Kant, lebt sich dieser *Säkulargeist* aus als ein *Sturm von Kritik* größten Stils, als ein jüngstes Gericht, das über alles Leben und Denken hereinbricht.

Im wesentlichen ist es ein *Gericht über das Barock, das hochdogmatische*. Man kann sich seine Großen, einen Bacon, einen Descartes und Spinoza, die beide die Ruhe des Monologikers suchen, oder den in Gesellschaft disputfeindlichen, ja an einem Disput sterbenden Malebranche, oder selbst Locke, der gerade aus Widerwillen an Oxforder Wortstreiten sein Hauptwerk schreibt, oder Leibniz, der gegen das gemeine Disputieren Protest erhebt, man kann sie alle sozusagen nur *en face* ansehen, wie sie das Auge auf ihre Bahn ins Weite richten. Aber einen Voltaire, einen Lessing, einen Diderot und Rousseau muß man ins *Profil* stellen, den scharfen, eifervollen Blick auf ihre Gegner gerichtet. Was aber

den kritischen Geist der Aufklärung erst recht *sokratisch* macht, ist, daß er zur *Selbstkritik* ausschlägt und darum im Gegensatz zu den dogmatischen Universalsystemen des Barock sehr bescheiden auftritt, sich und seine Aufgabe begrenzt. Es ist eben auch hier ein säkularer Umschlag von der Bindung zur Lösung, von der Konzentrierung zur Differenzierung, von der Einheit zur Vielheit, vom Absolutismus zum Individualismus. Nach der monumentalen Ganzheit und universalen Ausspannung, nach der zentralen Tiefe und systematischen Schwere des Barock nun die *leichte Lockerung*, die *Lösung* der Glieder, die *Feinheit der Analyse* und *Schärfe der Kritik!*

15. DAS UNSYSTEMATISCHE JAHRHUNDERT

Werfen wir einen Blick auf beliebige philosophiegeschichtliche Darstellungen beider Jahrhunderte — welcher Unterschied schon der Disponierung! Dort im 17. Jahrhundert läßt man allgemein und notwendig die großen *beherrschenden Systematiker* gleich den stolzen Fürsten, Feldherrn, Staatslenkern des *Barock* vortreten und die Kapitelüberschriften bestimmen, und nach dieser geistigen Dynastengeschichte schlägt nun die *Philosophie der Aufklärung* vielmehr *auseinander* in die Fülle der *Besonderung* nach Völkern, Gebieten, Richtungen und Individuen. Wenn man absieht vom Anfang des Jahrhunderts, von Chr. Wolff, in dem das 17. Jahrhundert mit dem System des Leibniz nur nach- und ausklingt, und vom Ende des Jahrhunderts, da in Kant das 19. vorklingt und der Systemgeist noch kritisch begrenzt und gezügelt erst wieder ansteigt, so lassen sich fast alle Denker der Aufklärung, fern vom Universalgeist und der Weltumfassung des Barock in *Spezialgruppen* einfächern, wie sie zumeist unsere Handbücher darbieten. Da erscheinen neben Erkenntnistheoretikern gesondert die Moralisten, die Aesthetiker, die Psychologen, noch spezieller die Assoziationspsychologen u. a. m. Da erscheinen auch in besonderen Kapiteln die Deisten, die Skeptiker, die Sensualisten, die Materialisten, die „Egoisten", die Gefühlsphilosophen, um weitere Scheidungen, wie sie z. B. Windelband bringt, beiseite zu lassen.

Dazu vor allem die in fast sämtlichen Darstellungen durchgeführte Abscheidung der Aufklärung in eine englische, französische und deutsche — die *Volksgeister sondern sich* eben philosophisch wie damals in der Musik der französische, italienische und deutsche Stil. Für das Denken des Barock würde sich solche Scheidung verbieten, und seine großen Systematiker schrieben auch zumeist in der lateinischen Universalsprache, die zugleich seinem neurömischen Sinn für große Formung und universale Ordnung entsprach, während die *Aufklärer* fast nur in ihrer eigenen *Volkssprache* schreiben, in der sich der *freiere Sinn* auch *freier* bekennt. Man denke sich Humes Skepsis, Voltaires Esprit, Diderots Beweglichkeit, Rousseaus Leidenschaft im ehernen, diktatorischen Latein eines Bacon, Hobbes, Spinoza! Die Aufklärung kehrt sich nun einmal von aller offiziellen universalen Bindung ab, von allem, was an Scholastik gemahnt. Statt des Schulphilosophen erscheint der „Philosoph für die Welt", wie ihn z. B. Engel zu Wort kommen läßt, und wieder wie einst in *Sokrates*

kommt jetzt in Diderot, Rousseau, Lambert, Nicolai, Hamann, C. v. Kreuz u. a. der *Autodidakt* zu Einfluß. Die Bildungsführung geht nun von *Universitäten* alten Stils wie Köln oder Leipzig auf andere jetzt erst im *neuen Geist* gegründete über, auf Bonn, wo diesem Geist der aufgeklärte Kurfürst gerade im Gegensatz zu dem noch scholastischen Köln eine Stätte bereitet, auf Halle, wo seit Wolff und Thomasius deutsch vorgetragen und zuerst die *libertas philosophandi* proklamiert wird, auf Göttingen, wo zuerst das Statut den Professoren *Zensurfreiheit* gewährt, da die Inquisition die Kräfte der ingenia ersticke, und als Theologen „keine Zänker und Ketzermacher" berufen werden sollen. Fueter meint, es sei kaum ein Zufall, daß größte und originellste Historiker der Aufklärung wie Winckelmann und Möser dem akademischen Betrieb überhaupt fernstanden, wie übrigens auch sonst bedeutende Geschichtsbetrachter dieser Zeit, ein Montesquieu, und Voltaire, ein Hume und Herder. In Berlin wächst damals ja auch ohne Universität ein urteilsfähiges Publikum heran, und statt ihrer blüht die *freiere Akademie*. Noch mehr übernahmen in England und Frankreich statt der halb scholastisch erstarrten Universitäten die Akademien die geistige Führung, und in so anderer Richtung, daß Voltaire 1767 d'Alembert rät, kein Mitglied der Universität in die Akademie aufzunehmen!! Wenn auch freier als die Universität, bleibt doch die Akademie eine offizielle Gemeinschaft, und der akademische Gründungseifer des 17. Jahrhunderts (s. S. 383) scheint vorüber. In Wien, Dresden, Budapest gelingt jetzt nicht mehr die Stiftung von Akademien der Wissenschaft. Wo aber gar die Akademie absolutistisch auftrat, wie die Pariser in der Herrschaft über Kunst und Sprache, in der sie im 17. Jahrhundert die Dialekte töten half, da macht das Zeitalter der Revolution solcher Herrschaft ein Ende. Mercier *emanzipiert* das französische Wörterbuch, überhaupt die Spracherneuerung *von* den *Normen* der *Akademie*, und David betreibt die Aufhebung der Akademie der Künste, die auch 1793 erfolgt.

Tiefer als die Abkehr von der äußeren Bindung des Geistes greift die von der inneren Bindung, von der Systematik. Beides, Schulbetrieb und System, hängen natürlich auch zusammen. Kurz in seinen „Denkwürdigkeiten" von J. J. Rousseau 1779 verteidigt diesen unsystematischen Denker mit spöttischem Vergleich: „Unsere Luthersysteme hängen besser zusammen." „Es gibt Herden von Universitätsphilosophen, die alles begreifen und beweisen." So ähnlich spottete im parallelen 16. Jahrhundert Reuchlin über die Dogmatiker, die Gott deduzieren, das heiße Jupiter mit Schiffsseilen binden wollen. Schon bei Chr. Thomasius beginnt die *systemfeindliche* Stimmung, die sich bei späteren Aufklärern wie Crousaz, Lossius und zumal bei Maupertuis zum bewußten Prinzip schärft: „point de système"! Auch schon bei einem Shaftesbury, Tindal, Butler u. a. vermißt man den systematischen Zusammenhang, die strenge Ordnung der Gedanken. Haller will ausdrücklich kein System bieten, Basedow schlägt gegen die Systematiker, und Diderot bekennt: „ich komponiere nicht, ich bin kein Schriftsteller, ich lese oder plaudere, ich frage oder antworte". Auch für Friedrich d. Gr. paßt nicht alles ins System, und an der Geschichte schätzt er, was er selber bot, das Beispiel. Denn das Einzelne galt damals mehr als das Allgemeine.

„Schädlicher als Beispiele sind dem Genius Prinzipien", meint der junge Goethe, der aller Mathematik fremd blieb. Schon das „*unmathematische*" Rokoko durchbricht die für das Barock alleinseligmachende Methode der geometrischen Deduktionen, und auch hier siegt statt der strengen Bindung die *Lösung*, statt der Subordination die *Koordination*. Man begreift auch, daß statt der logischen Kausalität mehr die psychologische Assoziation das Interesse der Zeit in Anspruch nahm, deren geistige Disposition sich darin spiegelt. Von dem scharfsinnigen Lambert sagt der Herausgeber seiner logischen Abhandlungen: in seinem Kopfe waren Reihen von Ideen. Diese Reihen aber standen unter sich in keiner Verbindung, seine Theorien entstanden aus *plötzlichen Einfällen* und geistvollen *Aperçus*, und so aus „glänzenden Einfällen" bildet selbst ein Lamarck seine Lehren. Hamann gar schreibt „chimärische Einfälle", „philologische Einfälle", „Zweifel und Einfälle", und der Stil ist ihm ein „bloßes" Vehikulum von Einfällen". Er erklärt: „daß meine Denkungsart nicht zusammenhängend und so wenig als meine Schreibart nach der Methode des Pfluges geht". „Mehr Zufall als Wahl lenkt meine Lektüre" „Unordnung der allgemeine Grundfehler meiner Gemütsart", und sein Gedankenleben besteht ihm aus „einer Menge *kleiner Inseln*". Er bleibt zu sehr in seiner subjektiven Partikularität, um seine Lehre auszuspannen, wie Goethe sagt: Hamann habe sich nicht die Mühe gegeben, seine geballte Faust zu offener Hand zu entfalten, zum System. Er selbst bekennt: „Spinnen und ihrem Bewunderer Spinoza ist die geometrische Bauart natürlich. Können wir alle Systematiker sein?" Und ihm, dem bald „alle Mittelbegriffe der Schlußkette verraucht sind", hieß alles System „schon an sich ein Hindernis zur Wahrheit". In all dieser schließlich individuellen *Gelöstheit des Denkens* zeigt sich das 18. Jahrhundert dem 17. antipodisch; es konnte dessen langatmige Deduktionen überhaupt nicht ertragen. Nicht bloß der alternde Chr. Wolff ward wegen der Weitschweifigkeit seiner Begründungen von seinen Hörern verlassen, Humes Hauptwerk war nach seinem eigenen Urteil für die Zeitgenossen totgeboren, und zur Wirkung kam er erst, als er dessen Lehren und, was er sonst zu sagen hatte, in der leichten, kurzen Form der *Essays* darbot. Auch Holbachs schwerfälliges „System der Natur" ward vom Publikum abgelehnt, bis er von ihm einen *leichten Auszug* anbot, und ähnlich machte es Helvetius. Selbst Kant ließ nicht nur aus seiner Naturgeschichte des Himmels einen Auszug anfertigen, sondern entschloß sich ja auch seiner großen Kritik der reinen Vernunft in den „Prolegomena" einen faßlicheren Abriß nachzusenden. Viel lieber noch schluckte jenes siècle des petitesses die Lehren in *Aperçus*, *Epigrammen*, Aphorismen, wie sie von Vauvenargues bis Lichtenberg und Platner, ja bis Hufeland, Alexander von Humboldt und den Frühromantikern ihm so reichlich serviert wurden.

Es ist gar billig, hier das Zeitalter *oberflächlich* zu schelten. Es ward eben oberflächlich, weil der Geist aus der Höhen- und Tiefenrichtung des Barock in die *Breite* wachsen sollte, aus der Form des einen großen Ganzen ins *Viele*, *Kleine*, *Einzelne*, aus der Geschlossenheit in die Gliederung. Gewiß ist es tragisch, daß ein Lichtenberg mit aller Mathematik und Physik, die er lehrte, nicht so

wirkte als mit populär-wissenschaftlichen Aufsätzen, ja mit den Abfällen seines Denkens, mit seinen „Sudelbüchern" voller Einfälle und Einzelbeobachtungen. Aber wenn er in jenen dem Publikum etwas von den ersten Meerbädern und Luftbädern in England erzählte, in diesen gar originelle Gedanken aufquellen ließ, so gab er dem Zeitgeist nicht bloß leichtere, sondern *anregendere* Kost als etwa der Epigone Wolff mit den längsten Deduktionen. Die Zeit der Systeme war vorbei; der *Mathematiker* wird zum *Aphoristiker* — darin offenbart sich eben die Umkehr von der *Bindung* zur *Lösung*. Wenn das Band schematisch leer geworden, dann wird eben die Lösung zur *Befreiung*, dann kann sie zu feiner Gliederung, zu gehaltreicher Ausprägung führen — dann liegt eben die Oberflächlichkeit nicht mehr auf dieser Seite, sondern auf der andern.

Wenn der Anspruch der Barocklehren, die sich schon im Titel als „groß" und „universal" anboten (s. 385. 458), lange berechtigt war, so suchte die Aufklärung, als solche Lehre zur Leere geworden, ihren Ehrgeiz vielmehr in der *Kürze* als *Würze* und pflegt die *Andacht zum Kleinen*. Da ist zur früheren Kennzeichnung dieses Säkularzugs (S. 644 ff.) noch mancherlei beizubringen. Schönaich bietet nun eine „ganze Aesthetik in einer Nuß". Hamanns Aesthetica in nuce nennt Unger das früheste und wirksamste Manifest des Sturms und Drangs, und er hebt bei Hamann die sinnschwere Kürze hervor wie das mikrologische Wühlen in Anspielungen, dazu jenen ausgeprägten Sinn für kleine, aber charakteristische Züge, für den auch jede Kleinigkeit menschlichen Lebens zum Problem wird. Hamann liebt auch die *Lakonismen* der Bibel und Luthers, will seinen eigenen, „lakonischen Schnabel" zeigen in „nachdrücklicher Kürze" und der „*heiligen Sparsamkeit*" der Worte, und Lessing führt ja das Ideal der Kürze bis in den Himmel, da er die Vorsehung den kürzesten Weg wählen und durch die Offenbarung die Entwicklung des Menschengeschlechts abkürzen läßt. Hamann fordert nicht nur Oekonomie des Stils, er sieht in der „Kürze einen Charakter des Genies" und gefällt sich selber in „einsilbigen Blitzen" und einer „*mikroskopischen Schreibart*"; so wird er von Jean Paul gar als „der erste Abbreviator der Welt" nächst Gott gepriesen, während der für das 19. Jahrhundert typische Gervinus Hamanns „mikroskopischen" Stil tadelt. Solcher Stil aber entspricht eben dem Ideal des 18. Jahrhunderts, in dem Vico „kleine Bücher" schreiben will, die „ganz kurz wenige Punkte darstellen", Mendelssohn Leichtigkeit und nachdrückliche Kürze als die vornehmsten Tugenden eines Prosaschriftstellers erklärt, Winckelmann eine „*erleuchtete Kürze*" anstrebt, und Jean Paul in der Kürze den „Körper und die Seele des Witzes" findet. Der Witz wird zur Kunst des 18. Jahrhunderts eben aus seiner Weltanschauung, seiner ganzen Lebensstimmung. Es sucht im Witz nicht nur das Heitere, sondern die Pointe. Es will die Kontinuität, die von der Restauration gepflegte einheitliche Dauer durchbrechen durch die Dissonanz des Komischen und durch das Plötzliche und Stechende des Witzes. Ein stärkster Lebensstachel des 18. Jahrhunderts ist der *Haß gegen die Langeweile*, der da sogar die Wissenschaft erfinden soll (s. unten) und der diesem genießerischen Jahrhundert, das minder Not litt wie das 17. und wie das 19., aktueller ist als das Leid. Man betont die Langeweile

als Gefahr der noch maßgebenden höheren Stände (s. unten), und Diderot erklärt: „Man sagt, man langweile sich nie, wenn man etwas erhofft, und selten langweile man sich nicht, wenn man etwas besitzt." Voltaires bekanntes Wort, das jedes Genre erlaubt außer dem langweiligen, offenbart das literarische Grundmotiv des amüsanten Jahrhunderts, dem alles Langatmige zuwider und alles Kurzweilige lieb ist. Auch Hamann schätzt z. B. auch Hillers „Kürze" und Klopstocks Prägnanz. Im Gegensatz zum Barock stellt man jetzt schon in Schriftentiteln die Kürze als Empfehlung heraus: Sulzer schreibt einen „kurzen Begriff aller Wissenschaften", Adelung einen „kurzen Begriff menschlicher Fertigkeiten und Kenntnisse", Meiners einen „kurzen Abriß der Psychologie", Brucker „kurze Fragen aus der philosophischen Historie". Die Kürze sucht und zeigt man nicht nur im Titel und Umfang, in der Fülle der Abrisse, Flugschriften, Aufsätze, Briefe, die in der damaligen literarischen Produktion als breite Flut die eigentlichen Bücher wie seltene Inseln umrauschen und oft überdecken. Nein, auch in der inhaltlichen Darlegung strebt man nach knappster Formung. Baumgarten wird in solchem Streben nach präziser Kürze der Definitionen oft unverständlich. Dalberg findet *Schönheit* in einer Abkürzungsformel. Lamettrie rühmt seine *Wahrheit* als *kurz* und „*einfach*", und Voltaire schreibt seine kurzen, klaren Sätze wie in ewigem Widerstreit gegen den Schwulst des Barock und den würdevollen Prunk seines erhabenen Stils.

Damals hätte man wohl die „kleine Seelenlehre für Kinder", die Campe jetzt anbietet, verächtlich beiseite geworfen, jetzt hätschelt man das Kleine und Kindliche nicht nur in der Erziehung, auch wie sich zeigte (s. S. 644 ff. 654 ff.) in allen Lebensformen, in allen Künsten, ja bis ins Geistigste hinein. Die *Diminutive* wachsen nicht bloß bei Jean Paul in Titeln und Namen hervor, wie im Schulmeisterlein Wuz oder im Quintus Fixlein. Hamann schreibt seine „Scherflein", seine „mikroskopischen Wäldchen von witzigen Pfifferlingen", Tersteegen schreibt „geistliche Blumengärtlein", spricht vom Kindlein Jesus, vom Kämmerlein, Bröcklein, Revolutionsröcklein, Blättchen, Briefchen, und wie die Mystik des parallelen 14. Jahrhunderts vom Pünktlein und innerstem Winklein. Wie Wieland die Anmut des Leibes, namentlich von den „kleinen Einflüssen" aus der Lebhaftigkeit und Zierlichkeit des Gemüts abhängig macht, so wird von der Aesthetik der Schweizer die Anmut als undeutliche Vorstellung einer *Schönheit des Kleinen* eingeschätzt, gegenüber dem pathetischen Barock, das mit Aristoteles von der Tragödie „Größe" verlangte wie von der Tugend Großgesinntheit (vgl. S. 479. 513). Jetzt aber wiederholt man oft Hemsterhuis' Formel: l'âme juge le plus beau ce dont elle se peut faire une idée dans le plus petit espace. Hamann erhebt Persius' Wort: minimum est quod scire laboro, zu seinem Wahlspruch, nennt „das Minimum das Gesetz meiner Wirksamkeit" und findet auch in der Natur „das Gesetz des minimi" wieder. Maupertuis will das principe de la moindre action entdeckt haben, und aus dem *Minimalen* selbst das Dasein Gottes ableiten, das doch die Ontologie des Mittelalters wie des 17. Jahrhunderts und in Lotze wieder das 19. gerade aus dem Maximalen, dem Höchsten und Größten entnahm. Kant will in den „Träumen

eines Geistersehers" die Metaphysik als nützlichste Wissenschaft von den *Grenzen* der menschlichen Vernunft festhalten, da ein *kleines Land* viel mehr Grenzen habe, überhaupt mehr daran liege, seine Besitzung wohlzukennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen. Bacon aber wollte gerade die augmenta scientiarum und die unendliche Machterweiterung und Universalität des Geistesfortschritts — so schroff stehen sich der unendliche Expansionszug des Barock und der begrenzende Intensitätszug der Aufklärung gegenüber, die, wie politisch, auch philosophisch eben das „kleine Land" sucht, die „Inseln", in denen ja Hamann sogar denkt, und die begrenzende Kontur der Plastik (s. S. 604. 617 f. 688. 708).

Ohne die Folie des bewußt oder unbewußt abklingenden Barock können wir nicht verstehen oder doch nicht würdigen, welchen starken Anreiz die *leichte Einfachheit* des Denkens im „*gemeinen Menschenverstand*" für die Aufklärung hatte. Ph. Moritz findet: auf Leichtigkeit der Uebersicht gegenüber dem Verwickelten komme in Denken und Kunst alles an. Crusius will „ohne alle Künstelei" nach dem sensus communis philosophieren, der auch nach Mendelssohn im Fluge findet, was die Vernunft erst langsam beweise. Auch der schlecht disponierende Lossius eifert gegen das große Werkzeug der Vernunft, die Syllogistik, und selbst Kant streitet damals gegen deren „falsche Spitzfindigkeit" und will wie zwei Jahrhunderte früher Ramus den „tönernen Koloß" der aristotelisch-scholastischen Logik umstürzen; denn der Zweck der Logik sei „*nicht zu verwickeln*, sondern *aufzulösen*". Solcher *Verwerfung der Komplikation und Deduktion*, solcher *Lösung des logischen Bandes* entspricht die Schätzung des Einfachen, ja des Einfalls, des geistig Isolierten und wie in Kunst und Leben auch des *Partikularen*, des räumlich und zeitlich *Isolierten*. Bei Hamann steigert es sich zum Paradoxen, Launenhaften, nur aufs Momentane gerichteten Aperçu. Auch Goethe sagt: Hamann werde immer dunkler, „weil seine Anspielungen auf bestimmte im Leben und in der Literatur augenblicklich herrschende Eigenheiten vorzüglich gerichtet waren". Das 18. Jahrhundert treibt wie im parallelen 16. Montaigne (nach P. Hensel) „Augenblicksphilosophie", huldigt überhaupt dem *Augenblick* und hat vom tändelnden Rokoko bis zu Schiller das *Spiel* verklärt, das ja selber die momentane Gegenwart verklärt und genießt und sich herauslöst aus dem Ernst der Lebenszusammenhänge. Aber dieser Bindungshaß und Wechseltrieb lockerte selbst die Grundsätze der Politik, und selbst Friedrich d. Gr. handelte aus dem Moment heraus (vgl. S. 602 f.) und erklärt: „Bedeutende Fürsten setzen sich freien, unabhängigen Willens darüber hinweg, Sklaven ihres Wortes zu sein." Dabei brandmarkt er kräftig die launische Politik der Großmächte und noch mehr die der Kleinfürsten seiner Zeit. Pockels findet damals viel „*Aprilmenschen*". Rob. Burns will nichts von kontrapunktischer Musik wissen und schildert in seinen „kleinen Weisen" rasch wechselnde Eindrücke, die er in lebendigen Gestalten ausprägt, immer vom Einzelnen ausgehend. B. Fehr kontrastiert diesen „Individualisten" mit einem Romantiker des 19. Jahrhunderts, mit Swinburne, der ins Unendliche zielt, während Burns immer zu raschem Abschluß drängt, nichts in die Länge zieht und auch in seinen Episteln rasch und leicht plaudert. Mit Schmetterlingsflügeln durchflatterte

das Rokoko die Momente des Daseins, und gar in Rousseau wird sich uns geradezu der Philosoph des Moments auftun, recht im Gegensatz zur species aeterni des Barockdenkers. Lessing sucht in der Kunst den *fruchtbaren Moment* aus verworrener Mannigfaltigkeit herauszugreifen; Lamettrie mahnt den Augenblick zu genießen, den Faust noch um Verweilen bittet, und die Musik wie die Lyrik des 18. Jahrhunderts läßt Leben und Handlung stillstehen, und verweilt im Augenblick und verklärt ihn in der Arie. Die unhistorische Aufklärung pflegt das Interesse der Gegenwart, des Tages und stellt es selbst in Büchertiteln heraus (vgl. S. 587). Wenn im Barock noch Pufendorf über Geschichte der Staaten vortrug, so Gundling 1712 über den „jetzigen Zustand von Europa", und wenn man ihm vorwarf, daß er über Gazetten vortrüge, so meinte er echt aufklärerisch: „Ein bon sens ersetzet alles, was man desiderieret". Friedrich d. Gr. schützte ja die Gazetten vor der Zensur, damit sie „interessant" bleiben. Mit dem Mercure, den an der Jahrhundertwende Courtilz, dann Rousset herausgab, beginnt die Publizistik Einfluß zu üben auf die Politik. Und durfte man nicht den typischen Aufklärer Voltaire den ersten Journalisten nennen? Auch Maupertuis findet „im *Gegenwärtigen* unser einziges Gut; wenn man vom Gegenwärtigen das Gift der Erinnerung und der Voraussicht absondern könnte, würde sich ein glücklicher Zustand ergeben". Das Barock aber wolle in Spinoza gerade das Momentane nicht „absondern" und nicht frei werten, sondern es gerade in den Zusammenhang einschließen, und suchte schon in Bacon und Hobbes in der Philosophie vielmehr die Kette der Ursachen und Wirkungen vom Vergangenen zum Zukünftigen zu erkennen.

Das 18. aber schätzt eher, was *aus der Regel und Kette herausfällt* und sucht wie das parallele 16. das Außerordentliche, Merkwürdige, *Neue*, Ueberraschende, Wunderbare auf und schreibt dem Neuen die stärkste Seelenwirkung zu gegenüber dem Alten, das doch für das Jahrhundert der Restauration die stärkste Wirkungsmacht hatte. Wenn dieses sich der erhabenen Größe voll Bewunderung zuneigte, so hören wir jetzt: admiratio est intuitus novitatis. So lehren Baumgarten und Meier in einer „ästhetischen Thaumaturgie". Bodmer tritt für das „*Wunderbare*" in der Poesie ein, andere für das „*Wunderbare*" in der Musik, in der man damals das *Ueberraschende* liebt (s. S. 675 f.). Man glaubt gerade in der Aufklärung viel an Wunder und Visionen, wie Wesley und Swedenborg und Humes kritische Erörterungen darüber bezeugen können. Es ist jener Sinn für das Absonderliche und Geheimnisvolle, wie er schon das parallele 16. Jahrhundert von Agrippa bis Cardanus durchzog. In jener Wertung und darum Verselbständigung des Momentanen und Besonderen und jener mangelnden Einschätzung des objektiven Zusammenhangs scheint mir viel eher der Grund für den „*unhistorischen*" Charakter der Aufklärung zu liegen als in ihrer gewöhnlich dafür angezogenen naturwissenschaftlichen Einstellung auf das Allgemeingültige, die wahrlich im 17. und 19. Jahrhundert viel stärker war als gerade im 18., das vielmehr in Montesquieu, Voltaire und am bewußtesten in Vicos „neuer Wissenschaft" das Moralisch-Menschliche über die Natur emporhob. In der Erhebung des Menschen entwickelt die Aufklärung zweifellos eine Anlage zum Historischen, sodaß ihre

Leistungen hierin nach Fueters Geschichte der Historiographie frühere Jahrhunderte überbieten und Dilthey dem 18. eine neue und höhere Auffassung der Geschichte zusprechen kann. Andererseits darf Rothacker noch einmal die „zweifellos unhistorische Weltanschauung" der Aufklärung festlegen. Es kommt eben wieder auf die Bedeutung der Worte an, die in den Jahrhunderten wechseln; dem 19. ist Geschichte der große Werdenszusammenhang, der die freien Gestalten so bindet, daß man schließlich nach Treitschkes Wort die Kunst lernt, Geschichte ohne Menschen zu schreiben. Das 18. sieht in der Geschichte *nur* das Menschliche, und durchschlägt sie so mit künstlerisch geformten Gestalten, Helden, Mustern, Charakteren, Völkerunterschieden, mit moralischer Kritik und markanten Differenzierungen, daß darüber der geschichtliche Zusammenhang gelöst wird. Kritisch sondernd und moralisierend begründen Vico, Montesquieu, Rousseau die Geschichtsphilosophie. Wenn Windelband Bruckers Philosophiegeschichte aus dem 18. Jahrhundert mit der von Thom. Stanley aus dem 17. zusammenstellt, so offenbart sich vielmehr zwischen beiden der säkulare Gegensatz. Stanley folgte referierend der Tradition über die Antike; seit der Entstehung des Christentums aber scheint ihm jede weitere Philosophie neben der Theologie überflüssig, da die Wahrheit gefunden sei — so allerdings konnte man nur noch in der Restauration urteilen. Brucker dagegen schreibt eben eine historia *critica* philosophiae bis zur *Gegenwart* und findet entsprechend infinita falsae philosophiae exempla und bietet statt des Zusammenhangs oft einzelne *Anekdoten*. Gibbon will mit aktueller Antibarocktendenz die Schädlichkeit des religiösen Fanatismus für Weltreiche zeigen; auch er will durch die Geschichte *befreien*. Gegenüber aller Tradition läuft jetzt der Zug zum Einfachen, Naturhaften, Ursprünglichen, namentlich zum Unmittelbaren des Gefühls, wie es für Glaube und Moral vom Pietismus bis zu Tersteegen, Jakobi und Rousseau gefordert wird. Dabei geht auch das geschichtliche Interesse damals stark aufs *Individuelle* in Biographien, Memoiren und sonstigen persönlichen Denkwürdigkeiten, in der „Ana-Literatur", wie den Menagiana nach dem Muster der „Socratiana" oder „Bothwells Erinnerungen an Johnson" oder Sturz' „Denkwürdigkeiten von J. J. Rousseau".

Mehr als die Weltgeschichte liebt man damals gerade das *Partikularste* der Historie, auch hier gleichsam das *Insulare*: die *Anekdote*. Um bei der Philosophie zu bleiben; man denke sie sich im strengen 17. (oder im 19.) Jahrhundert derart zerlöst in *Kuriosa* und *Personalia*, wie sie sich damals in den vielen philosophischen „Magazinen" und „moralischen Wochenschriften" darstellt, etwa in Cäsars „Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt", die da „Gedichte, Anekdoten, Fabeln, Charaktere, Satiren, Dialoge, kurze Reflexionen" verheißen — alles, nur nicht Systematik, vielmehr das Gegenteil davon, wie schließlich Hamann „Fragmente", „Brocken", „Näschereien", „Intermezzo", „vermischte Anmerkungen" und dgl. schreibt. Statt der dogmatisch geschlossenen Systeme schreibt das 18. Jahrhundert *freier* und kritischer mit Vorliebe eben Dialoge oder auch „*Diskurse*" wie Collins, Dodwell, Clarke, Young, Vauvenargues, Maupertuis, Voltaire, d'Alembert, Holbach, Buffon, Rousseau u. a., oder auch „*Untersuchungen*", „Prüfungen" und dgl. wie Shaftesbury, Hutcheson, Burke,



Baxter, Priestley, Hume, Ad. Smith, Reid, Malthus, Godwin, Maupertuis, Holbach, Tiedemann, Irwing u. a. Dazu andere *kritisch bescheidene* Titel, wie Observations, Disquisitions, Discussions, Reflexions, Sermons, Examens, Remarks, Notes, Conjecturae, Considerationes oder wie der frühe Kant „*Beobachtungen*", „Untersuchungen", „Anmerkungen", vor allem aber „*Essays*" oder „Versuche" wie Hutcheson, Hume, Home, Beattie, Ferguson, Reid, Gerard, Maupertuis, Voltaire, d'Alembert, Bonnet, Condorcet, Condillac, Laplace, Friedrich d. Gr., Iselin, Garve, Tetens, Irwing, v. Kreuz, Reinhold, Sulzer, Kant, kurz ungezählte philosophische Schriftsteller, zumal Psychologen schreiben damals „*Versuche*", aber auch Dichter und Künstler wie Pope, Addison, den Herder als „ersten Versuchschreiber" rühmt, Defoe, Gretry, Mozarts Vater, Algerotti, Phil. Em. Bach. Gleim bringt seinen „Versuch in scherzhaften Liedern", Diderot seinen „essay sur la peinture", Hamann seinen „Versuch einer Sibylle über die Ehe" und andere Versuche, in denen man eben damals alles behandelte. So ward das 18. das *klassische Jahrhundert der Essayistik* und hat darin sein Vorbild wieder im 16., vor allem in Montaigne. Erst am Ende des 17. Jahrhunderts wagten sich wieder Locke und Leibniz mit noch schwer geladenen Essays hervor schon als Wegbereiter der Aufklärung.

Ich greife noch aus den Literaturangaben von L. Sommers Darstellung der österreichischen Kameralisten im 18. Jahrhundert ein paar charakteristische Buchtitel heraus: da schreibt Bucher über „das *Muster* eines *Nützlich*-Gelehrten in der *Person* Herrn J. J. Bechers" und Faumont über „*Merkwürdige* Schriften von der Freiheit des Handels"; andere Titel beginnen mit den Worten „Anmerkungen", „Fragmente", „Probe", und eine ganze Anzahl dieser nationalökonomischen Schriften gibt sich als „Essay" oder „Versuch". Was die Aufklärung in der Fülle ihrer Essays und noch deutlicher in den deutschen „Versuchen" bekundet, ist negativ der Zug zu kritischer Zurückhaltung, zum *Undogmatischen, Unsystematischen,* Unsicheren, *Unabgeschlossenen,* Unfertigen, wie damals nicht nur Will. Blake „dichterische Skizzen", auch Lessing (von Reimarus), Lavater, Herder, Hamann u. a. „*Fragmente*" anbieten, und ist positiv das halb dilettantische, unoffizielle Hervorwagen der *persönlichen Meinung,* die sich ihrer bloßen *Subjektivität* bewußt ist. Diese kommt in ihrem Wiedererwachen bisweilen noch zaghaft, schamhaft heraus, zumal in der auffallend häufigen *Maskierung* oder *Anonymität,* die sich selbst Kant für die „Naturgeschichte des Himmels" und die „Träume eines Geistersehers" und noch Aenesidemus-Schulze auferlegen, und die namentlich in Frankreich bei dem noch offiziell nachwirkenden orthodoxen Absolutismus oft geboten war, so daß man, wie es heißt, die Autorschaft eines Buches dem Frager gegenüber bald zugestand, bald ableugnete, je nachdem man ihm im Salon oder vor Gericht gegenüberstand. Aber es ist auch der *spielerische* Zug des Rokoko, der die Maske liebt, und der *streitende,* satirisch *neckende* Zug der Aufklärung, der sich hinter dem Schilde deckt, oder auch gerade der Subjektivismus des 18. Jahrhunderts, der zu objektiver Selbstentäußerung unfähig ist, wie Unger die Maskierung bei Hamann erklärt, der auch seine Freunde unter klassischen Namen zitiert wie einst in verwandter Stimmung Petrarca.

Es ist auch hier wieder wie in der *Antike*, wo der Schauspieler hinter der Maske spricht, der Autor von sich in der dritten Person und in seinen historischen Figuren selber redet oder unter dem Decknamen eines alten Meisters auftritt. Man denke im 18. Jahrhundert an Macphersons Ossian oder an die erneuerten Sokratesgespräche und die sonstige reiche maskierte Dialogik des 18. Jahrhunderts, in der es das *Spiel* und die *Spaltung* seiner persönlichen Meinung entfaltete.

R. Hirzel hat recht, wenn er die nahe *Verwandtschaft* des *Dialogs* mit dem *Essay* und dem literarischen *Brief* für jene Zeit betont, wie ja auch in der Antike Dialogik, Diatribe und Epistolographie gleichzeitig hervortraten. Goethe bekennt, daß ihm ein Teil seines dialogischen Dranges in Briefen aufgegangen sei. Der *Brief*, dieser halbierte Dialog, dieser profilierte, auf den andern gerichtete Monolog wetteifert ja damals an Beliebtheit mit Dialog und Essay, und Gellert schreibt nun für Deutschland eine Anleitung zum Briefstil, mit der für den Säkularzug so bezeichnenden Aufforderung, die *Mannigfaltigkeit* der *kleinen natürlichen Umstände* ins Schreiben hereinzuziehen, wie Goethe in seinen Briefen ein Abbild seines *augenblicklichen Seelenzustands* gibt. Durch Richardsons Briefroman, durch die Briefe eines Lord Chesterfield, einer Lady Montague, durch die „Juniusbriefe" (zugleich ein Hauptbeispiel für den Maskiertrieb des Jahrhunderts) wird damals in England die *Epistolographie* literarisch und *klassisch*. Das 17. Jahrhundert improvisierte erst spät Ansätze dazu, wesentlich in Frauenbriefen einer Mad. de Sévigné und einer Liselotte. Im Eifer und Talent des Briefschreibens bekundet sich eben jetzt wieder das Jahrhundert der *Frau*. Mad. du Deffand, die berühmte Salonherrin, die nach einem Leben voll tändelndem Esprit mit 70 Jahren noch eine ernste Leidenschaft zu Walpole faßt, schreibt ihm in 18 Jahren 1200 Briefe, die er mit 800 erwidert. Die *Dichter* schreiben damals „*Episteln*" wie der Däne Holberg in 5 Bänden, der schwedische Volkssänger Bellman, der Satiriker Rabener, wie Pope, der sogar einen Brief Heloisens an Abälard verfaßt, wie Rob. Burns, wie Wieland, der Ciceros Briefe übersetzt und erläutert, auch „Briefe von Verstorbenen" erdichtet. Wie Richardson bieten Rousseau und Goethe (im Werther) *Briefromane*. In Italien erscheinen im Streit um Dante damals Briefe Vergils gegen ihn. Ja, die Toten läßt man in Briefen auferstehen und in ihnen die Ferne der Zeiten und der Räume reden. Die *Mystiker* offenbaren sich in *Briefen*, die Unger an die Beispiele spätmittelalterlicher Briefkunst erinnern. Dem schweizerischen Schwärmer Tennhardt diktiert der liebe Gott hunderte von Briefen an große Herren, und aus Tersteegens Briefen an seine Jünger hat Weinhandl jetzt eine charakteristische Auswahl geboten. Die *Kritiker*, Theoretiker aller Art pflegen nicht minder die Briefform. Wie wichtig sind die „Literaturbriefe" von 1759, Bodmers „kritische Briefe" und gar Montesquieus „Lettres persanes", die äußerlich überholt werden von Maubert de Gouvests Lettres iroquoises, und der Utopist Retif schreibt sogar den „Brief eines Affen". Der serbische Reformator und Aufklärer Obredović wirkt damals namentlich durch Briefe. In Massen von Briefen entladen die Aufklärer, zumal Diderot, Galiani, Grimm ihre Weisheit. Dabei sind die gedruckten

Briefe ja nur Ausgestaltungen der geschriebenen, deren der Akademiker Formey allein 25 000 schreibt. Und man *belehrt über alles* in *Briefen*. Selbst die Mathematik ward wesentlich im wissenschaftlichen Korrespondenzbetrieb gefördert, um nicht von Eulers Briefen an eine Prinzessin zu reden. Schlözer gibt einen „Briefwechsel“ als politisches Journal heraus, Herder schreibt „Briefe zur Beförderung der Humanität“, wie „das Studium der Theologie betreffend“. Von Morgagni gibts epistolae anatomicae, von Marburg kritische Briefe über Tonkunst, von Reinhold Briefe über die Kantische Philosophie, und durch das *ganze Jahrhundert* strömen die literarischen *„Briefe“ der Denker*, Briefe von Shaftesbury, Toland, Bolingbroke, Clarke, Mandeville, Price, d'Alembert, Diderot, Voltaire, Rousseau, Maupertuis, Holbach, Leroy, Turgot, Hemsterhuis, Lambert, Euler, Lessing, Nicolai, Mendelssohn, Kant, Tiedemann, Crousaz, Bardili, Jakobi, und man denke noch an Herders Humanitätsbriefe, Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen und über Don Carlos, Hamanns „fliegende Briefe“, „Hirtenbriefe“, „hierophantische Briefe“ u. a. m.

16. DAS SCHÖNGEISTIGE JAHRHUNDERT

Was sich in all dieser *Briefliteratur* wie in der ganzen *Essayistik*, *Dialogik* und *Aphoristik* des 18. Jahrhunderts bekundet, bleibt eben der Umschlag vom bindenden, absoluten, dogmatischen, objektiven Barockgeist in einen sich *kritisch und subjektiv lösenden*, *erzpersönlich* gerichteten Zeitgeist. Es ist wieder ganz *wie im* 16. Jahrhundert in den Zeiten eines Erasmus und Hutten, eines Bruno und Montaigne, da das Geistesleben sich in Streitschriften, Flugschriften und Sendschreiben, in Dialogen, Essays und Briefen ergießt, da Bembos Briefe und die der „Dunkelmänner“ mächtig einschlagen, da ein Mutianus Rufus, der nie ein Buch geschrieben, nur durch Gespräch und Briefe eine starke Wirkung ausübt. Eine gewisse *Parallele* bieten darin auch wieder frühere *lösende Zeitalter*, das Jahrhundert der Minnesänger und des Dialektikers Abälard und stärker das Jahrhundert der deutschen Mystik, in dem auch die Korrespondenz einer frommen Nonne mit ihrem Beichtvater erscheint, und der Lyriker Petrarca sich nicht genugtun kann in Briefen, Dialogen, Konfessionen, Invektiven, wie im kleineren Stil zwei Jahrhunderte später sein Herausgeber Bembo sich ebenso zugleich in Briefen, Gedichten und Dialogen ausspricht. So schlägt nun auch in der Aufklärung wieder die Stunde noch lauter, da der *Gedanke als Streiter und Bekenner* ins *persönliche Leben* zurückgenommen wird aus dem starr gewordenen Bau der Scholastik und des Barock. Das Denken sucht sich wieder *subjektiv zu erneuern* im Jungbrunnen des *Fühlens*. Der Philosoph hängt sich beim Dichter und Propheten ein. So wars im 14. Jahrhundert bei den Mystikern, bei Dante und Petrarca, so wieder im 16. bei den Reformatoren und bei Erasmus, Paracelsus und Bruno. So war es *nicht* beim undichterischen Humanismus des 15. und auch *nicht* bei den strengen objektiven Systematikern des 17. Nun aber im 18., da (nach Klein) selbst die Mathematik mehr gefühlsmäßig als in Schulstrenge gefördert wird, erweicht und *löst* sich wieder das Denken ins Subjektive, die Philosophie, ja die *Wissenschaft* neigt sich zur *Kunst*, während im 17. umgekehrt die

„Kunst", die ars als Methode und Fachkenntnis sich zur Wissenschaft rationalisierte (S. 392).

Das 18. *ästhetisiert* das *Wissen* und bringt z. B. ein Handlexikon wie eine Bibliothek der „schönen Wissenschaften" und der „freien Künste" heraus und *begründet* die *Aesthetik*. Unger bemerkt fein, daß, während in der Antike die Poetik erst aus der Dichtung emporwuchs, es in der Neuzeit umgekehrt war und aus der internationalen Doktrin die nationale Dichtung entsprang. Ja, eben aus der objektiven, universalen Bindung des Barock entfaltete sich die *freie, subjektive Lösung* der Aufklärung. Da wandelte sich der *Magister* zum *Dichter*; aus *Regeln* und *Nachahmung* ward *Bekenntnis* und *Schöpfertum*. Im *Anfang* des 18., in Pope, Maffei, Gottsched wirkt noch der französische *Rationalismus* des 17. nach, aber er treibt schon mehr ins Aesthetische und da zur *Reform*bewegung. Die objektivierende Nachahmungstheorie wirft sich bei Batteux schon auf das Schöne, wird aber hier bald und immer mehr bekämpft durch die Hervorstellung der subjektiven, *irrationalen* Kräfte, zumal der schon von Addison aufgerufenen „Einbildungskraft" oder „Imagination", die im 17. Jahrhundert bei Spinoza verachtet war, die aber jetzt von den Schweizern, auch von Meier, Ploucquet, Mendelssohn zugleich mit den Gefühlen vorgetrieben wird. Der in der Seele und im persönlichen Leben wühlende *Sentimentalismus* strömt schon vom Anfang des Jahrhunderts, das Hamann das sentimentale nennt, zumal in England bei Addison, Thomson, Goldsmith, Young, Blair, Sterne, Gray, Beattie, Fielding, Richardson, die Rob. Burns, oft bei der Lektüre zu Tränen gerührt, als „sentimentale" Dichter schätzt. u. a. und auch in Frankreich in Dichtungen von Destouches, Marivaux, Nivelle de la Chaussée, Diderot, Rousseau *über den rationalen Canon hinweg*, den auch Lesage, Favart, Sedaine lachend durchbrechen. Gegen die Schönheit der objektiven Form und rationalen Regel führen in England Burke, Home, Hogarth, Harris u. a., in Frankreich Dubos, in Deutschland schon J. E. Schlegel die *subjektive Kraft* ins Feld. Der Denker ergreift damals das Schöne, wie das Schöne ihn ergreift. Er wird nicht bloß Aesthetiker, er wird *Aesthet*.

In England wird das *schöngeistige Jahrhundert* von Berkeley in künstlerischen Dialogen eröffnet und zugleich von Shaftesbury, der den Menschen zum Kunstgeschöpf erheben will und die Moral, ja die Welt als schöne Harmonie verklärt. In Frankreich gar hat das „philosophische Jahrhundert" die Poesie beinahe aufgesogen, doch eben damit zugleich eingesogen zu so inniger Verschmelzung, daß man nicht weiß, ob man die größten Aufklärer, einen Voltaire, einen Diderot, einen Rousseau mehr in die Geschichte der Philosophie oder der Literatur einreihen soll. Man denke sich dagegen, um wieder den Abstand der Jahrhunderte zu messen, einen Descartes oder Spinoza, einen Hobbes oder Locke oder sonst einen großen Barockdenker wie jene Aufklärer zugleich als Roman- oder Dramendichter. Unmöglich! Jetzt aber zeigt sich selbst ein Lamettrie rhetorisch veranlagt und der schönen Literatur zugetan; Herder nimmt Leibniz und Newton als Dichter in der Metaphysik und Physik, und Montesquieu spricht von Platon und Aristoteles als großen Poeten, was allerdings nur wieder beweist, daß diese

Systematiker nicht als solche zur Aufklärung sprachen. Sie nahm die *Denker als Dichter* wie die *Dichter als Denker*, und Lessing muß damals warnen „Pope als Metaphysiker" zu verstehen. Aber Lessing selber ist ja ein nur damals mögliches Musterbeispiel für das *Ineinanderleben von Philosophie und Poesie*. Es war nicht das erste und nicht das letzte Beispiel: Haller, Gellert und Gottsched vor ihm, und Herder, Schiller und die Romantiker nach ihm zeigen, wie das Jahrhundert das intellektuelle und das ästhetische Leben immer tiefer miteinander verwachsen läßt und aus dem poetisierenden Gelehrten immer mehr den philosophierenden Dichter entfaltet. Selbst der kluge Pedant und Philister setzt damals eine ästhetische Miene auf und lächelt der Schönheit zu. Gottsched gibt „das Neueste aus der anmutigen Gelehrsamkeit" heraus und den „neuen Büchersaal der schönen Wissenschaften" und Nicolai „die Bibliothek der schönen Wissenschaften" und eigene satirische Romane. Frankreich ging hier voran mit seinen belles lettres und entwickelte den bel esprit zur belle âme. Die *„schöne Seele"* wacht jetzt auch in Deutschland auf, wo die Aufklärer Garve, Mendelssohn, Abbt, v. Creuz u. a. immer mehr den wissenschaftlichen Ton aufgeben und dafür den rein literarischen anschlagen. Dichter machen es jetzt den Menschen warm in der *Welt* und fühlen und künden sie als schöne *Harmonie*. Pope und Haller, Young, Thomson, Brockes, Gellert und andere Poeten, die Kästner in einer Spezialarbeit über die Geschichte des teleologischen Gottesbeweises aufzählt, verbreiten jetzt diese philosophische Auffassung.

17. DAS JAHRHUNDERT DES MENSCHEN

Die *Aesthetisierung* der Philosophie führt zu ihrer *Popularisierung*. Sie plätschert nun in seichten Gewässern, und der alte Chr. Wolff, der doch selber zuerst die Metaphysik in die Seichtigkeit geführt hatte, klagt 1748: „die Gelehrten, welche gründliche Erkenntnis lieben, nehmen an allen Orten sehr ab, und es nimmt ein seichtes Wesen überhand — da man bloß durch angenehme Worte die Aufmerksamkeit von dem Verstande auf die Seite der Einbildungskraft zurückziehet und durch ihren Einfluß in den Appetit Beifall erhält". Aber die *Oberflächlichkeit* der Aufklärung war eben nur die *Kehrseite* ihrer *säkularen Funktion*. An der Oberfläche ward die Philosophie *hell* und *klar*, nachdem das Barock sie in der dunklen Tiefe ausgebildet hatte. Gewiß, der große Geist ist wie die Wahrheit tief *und* klar, hoch *und* weit zugleich; das geschichtliche Leben aber schlägt seinen Wellengang zwischen beiden Geistesdimensionen, zwischen vertikaler und horizontaler Entfaltung und entwickelt sich in der gegenseitigen Ergänzung abwechselnd vorschreitender Gegensätze. Das Geistesleben drängte damals aus der Tiefe in die *Breite*, aus der „Schwere und Seltenheit des Erhabenen", in die Spinozas absolute Ethik ausklang, nun in die Anmut des *Leichten*, das den *Vielen* eingeht. Wie die Zivilisation damals aus der absoluten Herrschaft der Fürsten zu einem Interesse der Vielen, der Bürger auswuchs, so mußte die Philosophie aus der Führung der Geistesfürsten, der absoluten Denker verbürgerlicht werden zu einem Interesse der *Individuen*, der *Menschen*, der allgemeinen Bildung. Wohl klagen damals manche, daß das Frauenregiment den Salondebatten Tiefe und

Kraft entzog und, wie Duclos fand, oft die Erörterung wichtiger Probleme als gegen den guten Ton verstoßend ausschloß. Wohl klagte man, daß der Schöngeist mit der Philosophie zum Publikum herabstieg; aber er hat es doch zugleich zur Philosophie *heraufgezogen*. Durch die Belletristik, durch ihre Salons und ihre Zeitschriften hat die *Aufklärung* mehr noch als durch ihre Schulen recht eigentlich die *„Bildung“ geschaffen*, die Bildung als geistiges Niveau, nicht mehr als Spitze, sondern als Fläche des Geistes, die nun einmal Breite fordert, und der Aufklärer diente eben doch dem Geist durch seine Verbreitung. Auch ein Lamettrie will damals im l'homme machine für Gebildete schreiben.

Wenn die Barockdenker wie Bacon und Descartes, Locke und Leibniz in fürstlicher Protektion oder selber in der hohen Politik standen, so galt es nun die Philosophie von Hof und Staat in Haus und Herz zu tragen und in der Bildung als allgemeines Menscheninteresse aufzutun. Das war notwendig, wenn die Aufklärung ihren Beruf erfüllen sollte, wenn sie die Köpfe erhellen und die *Menschen als Menschen erwecken*, sie zum Bewußtsein ihres Rechts, ihrer Bestimmung, ihrer Würde bringen und für die große Befreiung, durch *Selbsterkenntnis* zur *Selbstbefreiung* vorbereiten sollte. Es war notwendig für die Menschen und für die Philosophie, daß sie sich wieder fanden; denn auch die Philosophie, da sie nun einmal das Verhältnis von Mensch und All, von Seele und Welt, von Subjekt und Objekt auszuringen hat, mußte, nachdem das monumentale, systematische Barock die objektiven Mächte und Allformen hoch über den Menschen und seine Seele gebaut, wieder einkehren zur *Selbstbesinnung des Subjekts*, sich aus dem Menschen wieder erneuern. In dieser *Wiedervermenschlichung der Philosophie*, in der sie sich der Fülle und Masse, der Schwere und Weite, der Objekte entschlug, stand ja die Aufklärung wieder unter dem Zeichen des *Sokrates*, der die Philosophie „vom Himmel in die Häuser herabgeführt“ haben soll und den Menschen zur Selbsterkenntnis brachte. Wenn er in Platons Phädrus als Fremdling in der Natur erscheint, da er nur von Menschen, nicht von Bäumen etwas lernen könne, so kann man auf Lessing, Johnson, den oft mit Sokrates verglichenen und andere Dialogiker des 18. Jahrhunderts hinweisen, denen (nach Hirzel) der Sinn für die Landschaft abging, die doch im malerischen Barock so stark geschätzt und gepflegt ward. Jetzt aber will Voltaire im Menschen die göttliche Stimme der Gerechtigkeit gleich dem Daimonion des Sokrates vernehmen.

Doch derselbe Voltaire ward auch mit dem Sophisten Protagoras verglichen, und man könnte ihn, der das Gesetz der Natur gegen das der Autorität verficht, vielleicht noch besser mit dem Sophisten Hippias zusammenstellen, dem er auch in der Vielseitigkeit glich, mit der er sich in allen literarischen Formen betätigte. Aber waren nicht die *Sophisten* gleichzeitig mit Sokrates in Hellas die eigentlichen Verfechter der *Aufklärung* und nur andere Ausgestaltungen desselben säkularen *kritisch-skeptischen Lösungsgeistes*? Die französischen Aufklärer nannten sich wie die Sokratiker gern „Philosophen“, zumal nach der so benannten Komödie Palissots, der sie eigentlich als Sophisten verspottete, wie sie auch später vom Staatsmann v. Stein gescholten wurden. Gleich der Sophistik hat die moderne Aufklärung mit Eifer und Reklame in wechselnden Experimenten die *Erziehung* betrieben



und eben als Erziehung zum *Menschen* (s. S. 636. 640). Sie hat gleich jener den Menschen zum Maß aller Dinge gemacht und wie Petrarca im parallelen 14., Erasmus, Agrippa, Paracelsus, Montaigne, Charron und viele andere im parallelen 16. Jahrhundert alles auf den Menschen bezogen und als das wahre Studium des Menschen den Menschen verkündet.

Kurz, *dieselbe Umschaltung* des Geistesinteresses, die einst die *griechische Aufklärung* gegenüber dem Absolutismus des 6. Jahrhunderts vollzog, dann das stoisch-epikureische Jahrhundert gegenüber dem platonisch-aristotelischen, dann wieder das 14. gegenüber der Hochscholastik, das 16. gegenüber dem Neuplatonismus und Byzantinismus des Quattrocento, vollzog nun die Aufklärung gegenüber dem Barock: die *geistige Wendung* vom Himmlischen *zum Menschlichen*, von der Natur zur *Seele*, vom Universum zum *Individuum*, von der objektiven Bindung zur *subjektiven Lösung*. Der *Mensch* ist das *unerschöpfliche Thema des 18. Jahrhunderts* von Chr. Wolff an wie von Popes dichterischem Essay on man und von Hemsterhuis' Schrift sur l'homme et ses rapports, von Vicos Entdeckung der Geisteswissenschaft als Menschenwissenschaft bis zu Kants Ethik der Menschenwürde, zu Herders Humanitätsideal, das ihm Naturgeschichte und Religion durchleuchtet, zu Goethes vollem Menschentum und zu Schillers Mahnruf: „Zur Nation euch zu bilden, das hofft ihr Deutsche vergebens: Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus." Die Akzentverschiebung vom bindenden Ganzen zum freien Einzelnen, zumal vom Makrokosmos zum *Mikrokosmos* bedeutete eine Verengerung des Horizonts, aber zugleich eine *Befreiung* und vor allem eine *Verinnerlichung*; denn im Menschen wurde eben doch das Selbst, die Seele betont. Die ganze Grundrichtung philosophischer *Problemstellung schlug um*, und die am stolzesten aufgebauten Disziplinen des 17. Jahrhunderts, alle Spekulation vom Absoluten und Universalen, von Gott und Natur, vor allem die Metaphysik wurde im 18. zurückgeschoben und von Kant zerstört. Als *Konstruktion* und *Destruktion* auf denselben Gebieten kontrastieren und ergänzen sich hier die Leistungen der beiden *Säkulargeister*. Die *Aufklärung* ist die *Zersetzung des Barock* und darum gleich früheren lösenden Jahrhunderten stark *skeptisch*. Es ist bezeichnend, daß R. Richters „Geschichte des Skeptizismus" von Charron, also vom Ende des 16. Jahrhunderts über das 17. hinweg sogleich in die Aufklärung überspringt. Neben der Skepsis blüht in ihr wieder die *Eklektik*, in der die Relativierung der absoluten Prinzipien ja nur in anderer und nachgiebigerer Weise geschieht. Doch die Aufklärung hat ja auch ihre *positive* Seite, wie das Barock auch seine negative. Die Aufklärung zieht hervor und befreit, was der Barockabsolutismus verdeckt, ja vergewaltigt hatte: das Menschliche, Individuelle, Seelische, und wenn jener fanatisch und methodisch bewußt vom Trieb zentraler, universaler Zusammenschließung erfüllt war, so drängt die Aufklärung ebenso eifrig auf innere *Gliederung* und *Zerlegung*. So ist die *philosophische Geste* von einem zum andern Jahrhundert völlig *umgeschlagen*. Der Hoch- und Weitblick des Barock stellt sich nunmehr aufs Mikroskopische und Introspektive ein; statt der *Expansion* wird die *Einkehr* gesucht, statt der *Extensität*, in der das malerische und monu-

mentale Jahrhundert die Welt schaute, vielmehr die *Intensität* und *Intimität* des lyrisch-musikalischen Gefühls, zugleich auch die Intensität und *Exklusivität* der innerlichen Aufmerksamkeit, die das Einzelne bestimmt und scharf scheidet. Statt des *Bandes* und der *Kette* des Barock wird eher das *Messer* das geistige Instrument des 18. Jahrhunderts, das mit der Schärfe der *Analyse* nach innen fährt, die äußeren Netze und Decken zerschneidet und dabei das *selbständige Leben* des *Einzelmenschen*, die Seele freilegt — in Allem eine Wendung vom Makrokosmos zum Mikrokosmos! Mit dem verfallenden Absolutismus verfällt auch die Wissenschaft vom Absoluten, die Metaphysik. Mit der versinkenden universalen Hochspannung gleitet auch der philosophische Blick ab vom Höchsten und Weitesten, von Gott und Natur — doch nur, um sich stärker anderswohin zu wenden. Dem 18. Jahrhundert ward eben die Seele wichtiger als der Himmel, und der Mensch und sein Eigenleben wichtiger als die Welt.

Natürlich hatte die Aufklärung auch ihre Art von Metaphysik und ihre Philosophie von Gott und Natur. Aber diese Gedankensphären werden jetzt mehr oder minder auf den *Menschen* hin orientiert. Mehr noch als die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts (s. S. 631ff.) wendet sich seine Naturphilosophie von der objektiven strengen Ordnung, von der rationalen Kosmologie, vom Weltmechanismus des Barock, der die Einzelkräfte, das Leben und den Menschen mehr oder minder erstickte, zu einem in der Renaissance phantastisch vorgeahnten *Vitalismus* und *Dynamismus* oder genauer Polydynamismus; denn die eine absolute göttliche Weltkraft, der gegenüber die andern Wesen ins rein Mechanische versinken, war ja gerade vom Barock hervorgestellt. Es hatte der Natur Kraft und Leben genommen, sie als die reine Expansion in mechanischer Bewegung gefaßt und hatte den Menschen in der Spannung zwischen Gott und Natur wie im Prokrustesbett überstreckt oder ihn in die göttliche vernünftige Seele und den toten Naturkörper zerrissen, zwischen denen es keine lebendige Wechselwirkung geben durfte. Nun in der Aufklärung *löst sich* die *Spannung* zwischen Gott und Natur, zwischen Ratio und Materie *im Menschen*. Nun strömt das Leben wieder in die Glieder, zur *Wechselwirkung* von Körper und Seele; nun kommt der Leib zu plastischer, ästhetischer, empfindsamer Wertung, und die Seele steigt in die Natur herab in der poetischen *Naturverklärung*, von Haller bis Goethe, der mit der Paracelsusphantasie der Hochrenaissance wieder Sylphen, Undinen, Salamander und Gnomen aufsteigen und sich die „Reihe der Lebendigen" in der Natur vorführen läßt. Schon das Rokoko ward freundlich und zärtlich zu Blumen und *Tieren* (S. 656f.). Aus der kartesischen Erstarrung zu bloßen Maschinen sind nun die Tiere wieder erwacht, werden von Voltaire, Lamettrie, Leroy hoch eingeschätzt, und die Tierpsychologie blüht auf, namentlich in Deutschland. Rétif verfaßt damals den Brief eines Affen, und die Zeit nimmt besonderes Interesse am Menschenaffen (s. darüber Ed. Castle im Jahrb. d. Goethegesellsch. 1918).

Vor allem aber bleibt doch das 18. das *Jahrhundert des Menschen*. Während das 17. wesentlich vom Menschen handelte, um ihn an Gott, Staat und Natur zu binden, gibt das 18. in einem neuen Humanismus gleich der Renaissance

des 16. den Menschen frei aus der Welt oder stellt ihn gleich dieser Hochrenaissance in der Welt hervor und erhebt ihn zum Zweck der Schöpfung. Darum pflegt es statt der Kosmologie vornehmlich die Teleologie, in der die Weltbildung *anthroprozentrisch* oder mindestens *anthropomorph* gedeutet wird, nach der also die Welt für den Menschen oder nach Art des Menschen, darum nach *Zwecken* geschaffen ist, oder wenigstens in der *Theodicee* Gott seine Schöpfung gemäß der Vernunft und Moral, also vor dem Verständnis und Interesse des Menschen rechtfertigen muß. Wenn Campanella, Descartes, Malebranche und andere Barockdenker den kosmologischen Beweis vorziehen und noch mehr den ontologischen, der in Spinozas System geradezu monumentalisiert war, hält sich die Aufklärung gern an den *teleologischen*, der noch nach Kants Meinung „jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdient". An der Jahrhundertwende hatte Leibniz die große Frage der Theodicee aufgerollt und Rob. Boyle durch eine besondere Stiftung Predigten über die Weltzweckmäßigkeit angeregt. Und nun spinnt das ganze Jahrhundert der Aufklärung weiter am Faden der Theodicee, sodaß mehrere neuere Spezialarbeiten dieses Thema im 18. Jahrhundert verfolgten; bildet es doch im krassesten Gegensatz zur fanatischen Zweckfeindlichkeit eines Bacon, Spinoza und anderer Barockdenker ebenso fanatisch zumal in Wolff und seiner Schule bis Reimarus und dem Russen Lomonosow die *Teleologie* geradezu als besondere Wissenschaft aus, die mit der Scheidungslust jener Zeit sogar noch spezialisiert wird als Brontotheologie, Lithotheologie, Ichthyotheologie, Insektotheologie u. a. m. Derham hatte mit seiner Physikotheologie und Astrotheologie (1714) nicht nur den Engländern reiche Anregung geboten und namentlich die Erdstruktur auf ihre Zweckmäßigkeit hin geschildert. Auch Berkeley hatte als ausgesprochener Teleologe in der Zwecklosigkeit einer besonderen Körperwelt schon ihre Widerlegung gefunden. Trotz seiner Verspottung der damaligen *Hyperteleologie*, nach der uns Gott Nasen gegeben habe, damit wir Brillen darauf setzen, verwertete Voltaire mit dem Holländer Nieuwentyt schon den statistischen Ausgleich der Geschlechter für die Weltzweckmäßigkeit, von der er, wie die Deisten, wie Rousseau, wie so viele damals laut dafür zeugende Dichter (s. S. 718), kurz wie mehr oder minder das *ganze Jahrhundert* durchdrungen war.

Die Welt ward eben in der Teleologie *ästhetisch-harmonisch* und noch mehr *moralisch-praktisch* genommen. Es wird ja in der Teleologie nicht mehr wie in der Ontologie und der Kosmologie des Barock die Welt als Welt objektiv betrachtet, sondern *subjektiv* nach Gefühl und Wille beurteilt; sie wird *gewertet* d. h., sie wird auf den *Menschen* eingebogen, der eben ästhetisch und moralisch wertet und praktisch nach Zwecken handelt. Auch in der Antike war es ja das den Menschen hochtreibende Jahrhundert der Aufklärung, das den teleologischen Gesichtspunkt nach der reinen Kosmologie des 6. Jahrhunderts einführte. In der Teleologie wird die Welt auch *ökonomisch* genommen als Welthaushalt, gemäß der verhäuslichenden Richtung der Aufklärung (s. 617 f.). Die *Welt* wird da zum *Wohlfahrtsstaat* des 18. Jahrhunderts und Gott gemäß dem aufgeklärten, Absolutismus zum fürsorglichen Landesvater.

Doch nicht bloß in der Teleologie wird die Religion, ja die Weltanschauung auf den *Menschen* zugeschnitten, auf sein Fühlen, Wollen, Denken. Heimisch im Menschlichen reißt dieses Jahrhundert die *Religion* im Pietismus ins *Herz* des Menschen, wie im Deismus in die *Vernunft* des Menschen, der die Glaubenswelt geradezu vor den menschlichen Richterstuhl zieht und sie auf rein menschliche Idealität beschränkt, auf die *Moral*. P. Barth betont mit Recht auch für die Teleologie die moralische Wurzel, die schon im Namen Theodicee spürbar hervortritt. Kehrt nicht auch hier im 18. Jahrhundert der Geist des 16. wieder, in dem Erasmus den Glauben auf den Menschen und seine Moral abstellt? Selbst der Priester Charron erklärt damals: „Die Religion sollte eine Frucht der Sittlichkeit sein; denn diese ist das Erste, dabei älter und natürlicher, und es heißt alle Ordnung umkehren, wenn man die Sittlichkeit der Religion folgen läßt und dienstbar macht." So ruft nun auch die Aufklärung schon in Shaftesbury: „Es wäre gut für uns, wenn wir, bevor wir in die höhere Region der Gottesgelehrsamkeit steigen, uns herbeiließen, in uns selbst hinabzusteigen und ein wenig über die schlichte Sittlichkeit nachdenken wollten." Noch Herder gibt in seinen „Briefen, das Studium der Theologie betreffend" Anleitung, die Bibel *menschlich* zu lesen; denn die Theologie ist ein *liberales* Studium und will keine Sklavenseele". So feiert er auch Christus als menschliche Persönlichkeit und Lehrer der *Humanität*. Die *„natürliche Religion"* dieses Jahrhunderts gebot erst *Mensch*, dann Christ zu werden. Darauf darf Wernle hinweisen, wenn er mit Recht die Aufklärungsbewegung nicht als eine theologische Erscheinung, sondern als eine Bewegung des allgemeinen Geisteslebens versteht und eben als eine *Lösung des „Menschengeistes"* von Autorität und Tradition.

Die Aufklärung *moralisiert* die *Religion*, aber nicht um der Religion, sondern um der Moral willen, d. h. nicht um Gottes, sondern um des *Menschen* willen. Im selben Jahr, da er den Göttertrotz des Prometheus ausspricht, 1785, dichtet Goethe „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut". *Alles* wird *damals moralisiert*, d. h. *vermenschlicht*, vom Höchsten bis zum Niedrigsten. Von der Kanzel *predigen* Männer wie Sack und Spalding *wesentlich Moral* und lösen die Dogmen auf in Vernunft- und Tugendlehren. Die Denker von den Deisten bis zu Kant erkennen Gott wesentlich als Moralgesetzgeber und höchsten Sittenrichter oder wie schließlich Fichte nur als das Sittengesetz selber an. Die *Dichter moralisieren* damals als Satiriker und predigen als Romanciers, ja lassen selber Prediger sprechen wie Rousseau oder Goldsmith, der (nach Goethe) den Triumph des Guten feiert, oder sie bieten wie Gellert „moralische Vorlesungen", „moralische Charaktere", wie Hagedorn „moralische Gedichte", wie Marmontel „moralische Erzählungen", wie Wieland „moralische Gespräche" und „moralische Briefe", oder sie geben wie Sterne, Fielding, Addison, Steele *„moralische Wochenschriften"* heraus, die bald auch in Deutschland in großer Zahl auftreten. Die Dichter moralisieren bis in die Grabschriften. Pope preist Berkeley, daß er jede Tugend unter der Sonne besaß. Rob. Burns schreibt seinem Vater ein Zitat von Goldsmith aufs Denkmal: auch seine Fehler neigten sich zur Tugend. Auch bildende *Künstler moralisieren* wie Hogarth und Chodowiecki. *Staatsmänner*

moralisieren, der stoisierende Friedrich d. Gr. so gut wie ein Robespierre; die Radikalsten spielen zuletzt Cato und Brutus und führen die probité und vertu im Munde, die Mercier als republikanisch feiert, wie Montesquieu die Mäßigung als aristokratisch, und endlich ergreift die Kantische Moral deutsche und schweizerische Politiker. Die Denker werden mit Vorliebe Ethiker (davon später); aber selbst die *Naturphilosophen moralisieren* nicht bloß als Theologen; Haller beschaut die Natur mit gläubig moralischem Sinn. Butler spricht von der moralischen Konstitution der Natur, Chr. Thomasius sogar von den „moralischen Ausdünstungen“ der Körper, und Bentham entdeckt die „moralische Arithmetik“. Kurz, das moralische Interesse durchdringt und beherrscht alle Gebiete, so daß Hamann vom „moralischen Jahrhundert“ sprechen kann, und gleichzeitig *verselbständigt* es die *Moral* gegenüber der Kirche, dem Staat und dem Recht, ja verselbständigt sie sogar in der Wissenschaft so weit, daß in England und Deutschland damals eigene Professuren für Moralphilosophie gegründet werden. Auch für Hume sind „Metaphysik und Moral die wichtigsten Wissenschaften“, dagegen die Hauptwissenschaften des Barock „Mathematik und Naturwissenschaft nicht halb so wichtig“.

Aber dieser *Moralismus der Aufklärung* ist eben wesentlich ein *praktischer Idealismus*, ein Idealismus vom Menschen, nicht von Gott oder von objektiven Idealen. Er ist darum nur ein Zweig jener praktischen Wertrichtung, die als *Utilitarismus* auch ohne Moral die Aufklärung durchzieht und damals selbst bis auf die Kanzel hinaufschlägt, um dort sogar über Schutzpockenimpfung, Kartoffeln und Rieselfelder zu predigen, oder auch gegen die Theologie ausschlägt und ausdrücklich z. B. die Kenntnis der Geschichte der Wanzen für nützlicher erklärt als die Kenntnis der elenchthischen Theologie. Deutlicher kann sich wohl die Abkehr vom Höchsten und Absoluten und die geschilderte Hinwendung zum Kleinen, zu den Tieren und zum Menschennutzen nicht aussprechen. Der Utilitarismus aber, als dessen bloße kosmische Ausstrahlung ja die Teleologie erscheint, ist in der Wurzel *individualistisch* und *subjektivistisch*, wie der verwandte *Eudämonismus*, von dem die Aufklärung überströmt (s. S. 660 f.). Der Mensch besann sich eben damals auf sich selbst und befreit sich selbst, sein Denken, Fühlen und Wollen aus den Banden der Welt und findet seine Wahrheit statt am Throne Gottes und an den Enden der Welt viel mehr in der *eigenen Vernunft* oder im *eigenen Herzen* und findet das Wahre zugleich im Schönen und Guten, ja im *eigenen Glück*. Dieser ausgesprochen eudämonistische, moralpraktische und ästhetische, insgesamt subjektive Zug scheidet die Philosophie der Aufklärung himmelweit von der des 17. Jahrhunderts. Man höre etwa Isaak Iselin damals: „Ich könnte meine ganze Bemühung darauf wenden, mein Herze zu bessern und diejenigen Fehler daraus auszumerzen, die ich noch häufig darinnen finde. Ich könnte mein ganzes Leben auf diejenigen Erkenntnisse wenden, die mich zu der näheren und lebhafteren Erkenntnis meines Schöpfers und meiner selbst führen und mir erst die wahre Seelenruhe geben würden.“ „Wir sind zu wichtigeren Sachen geboren, als gelehrt zu sein. Eine einzige gute Tat — ist mehr wert als alle Wissenschaft von der Welt,

und der größte Wert der Gelehrsamkeit besteht darin, daß sie den Menschen zu solchen Handlungen tüchtig macht". Deutlicher kann wohl die moralpraktische Einseitigkeit der Aufklärung sich nicht aussprechen. Die Weisheit gilt da wesentlich für die Tugend. Auch der russische Aufklärer Tredjakowski schreibt damals „Worte über die Weisheit, die Vernunft und die Tugend". Statt der objektiv gerichteten Metaphysik, Theologie und Kosmologie des Barock treten nun überhaupt die subjektiv gerichteten Disziplinen der Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik und Aesthetik im Interesse der Zeit voran. Denn die Lebensrichtung bestimmt wieder die Gebiete, nicht umgekehrt. Die Aufklärung bringt da eine *Verengung*, Ernüchterung und Erniedrigung der Interessen gegenüber dem Barock und zeigt zugleich als *Verinnerlichung* doch auch wieder ihre Art von Idealismus.

Zunächst theoretisch in der *Erkenntnistheorie*, die jetzt darin die Metaphysik ersetzt. Die Erkenntnis beschränkt da sich selber der Welt gegenüber, wird kritisch gegen die Objekte, um sich auf das Subjekt zu stützen. Der Körper wird nur als Gegenstand für die Sinne, als Erscheinung für das Subjekt bestimmt, ja sogar als Vorstellung in die Seele aufgesogen. Während das 17. Jahrhundert in allen drei Generationen, in Galilei wie in Descartes und Hobbes und noch in Locke die objektiven Qualitäten als primäre festlegt, hebt das 18. wieder in allen Generationen (Berkeley, Hume, Kant) sie gerade in subjektive auf. Im Phänomenalismus zeigt das 18. Jahrhundert ebenso wie im Dynamismus und Vitalismus seine *subjektivierende* Richtung.

Deutlicher noch als in der Erkenntnistheorie, in der sich das Subjekt von den Objekten emanzipiert oder doch zu ihnen in Distanz setzt, wird diese *subjektivistische* Säkularrichtung in der erstaunlich starken, ja immer eifrigeren Pflege der *Psychologie*, die in Tersteegen und Hamann sogar in die Mystik eindringt. Die Seele interessiert eben jetzt mehr als die Welt, das Eigene und Innere mehr als das Fremde und Aeußere, das im Barock umgekehrt jenes unter sich zwang. Damals wurde noch das Individuelle ganz eingebaut in das Totale. Seele und Geist des Menschen wurden der Natur oder dem göttlichen Geist tief unterstellt und aus ihnen abgeleitet; so bei Bacon und Hobbes wie bei Descartes und Malebranche, Spinoza und Leibniz. Man nehme nun beliebige, auch minder bekannte Schriftentitel über Geist und Seele aus dem 18. Jahrhundert wie Turgot: sur les progrès successifs de l'esprit humain oder Wezels Versuch über die Kenntnis des Menschen, Weishaupt über die Gründe der Gewißheit der menschlichen Erkenntnis, Reinholds Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Maimons kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, Herder: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele 1778 usw. Was bei alledem auffällt im Vergleich mit erkenntnistheoretischen und psychologischen Schriftentiteln des 19. Jahrhunderts ist die scheinbar überflüssige Hervorhebung des *Menschlichen*, die für nötig gehalten und nur dadurch verständlich wird, daß der Barockhorizont des Außer- und Uebermenschlichen beständig als Folie im Hintergrund mitgedacht ist, gegen den nun das Menschliche abgehoben und vorgeschoben wird.

Ich nannte jene Schriftentitel als halb zufällig aufgegriffene Beispiele aus hunder-

ten, in denen das Jahrhundert der Aufklärung nach seinem Vorläufer Locke immer wieder im Titel die menschliche Natur, die menschliche Seele, die menschliche Erkenntnis u. dgl. herausstellt. Da wären noch zu nennen Schriften von Shaftesbury, Berkeley, Pope, Hume, Reid, Collins, Butler, P. Brown, Hartley, Priestley, Vauvenargues, Voltaire, Helvetius, Lamettrie, Condillac, Robinet, Cabanis, Condorcet, Rousseau, St. Martin, Hemsterhuis, Chr. Wolff (mit zahlreichen Schriften), Bilfinger, Crusius, Tiedemann, Irwing, Crousaz, Hennings, Tetens, Campe usw. Kurz, es ist fast die *ganze Aufklärung*, die da ausdrücklich *über den Menschen schreibt*, sodaß man sagen durfte, das Motto fast aller Bücher der deutschen Aufklärung besage, daß der wahre und einzige Gegenstand der Erkenntnis, zumal der Philosophie der Mensch sei — wie es schon die antike Aufklärung, und wieder die Renaissance von Petrarca an, und wie es wörtlich im parallelen 16. Jahrhundert Charron verkündete. Auch jetzt erklärt Mably: Nicht aus der Transzendenz, nur aus dem Studium der menschlichen Natur seien menschliche Einrichtungen abzuleiten, und in Paris bildet sich nun mit 150 Teilnehmern eine société des observateurs de l'homme. Der katholische Priester Sailer schreibt eine „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind". Ob da ein Aufklärer wie Helvetius oder ein Mystiker wie St. Martin schreibt, ihr Thema ist immer der *Mensch*, der ihnen das *Zentrum der Welt* bleibt, und homo sum ist noch der Wahlspruch des Aufklärerfeindes Hamann. Wenn der französische Geist des Barock dem Menschen sich zuwandte, so geschah es, um wie Pascal ihn ans Kreuz zu schlagen, mindestens wie Larochefoucauld ihn zu geißeln. Jetzt blickt Vauvenargues kritisch zurück auf solchen „Wetteifer den Menschen zu belasten"; denn vielleicht sei „der Mensch gerade im Begriff, sich wieder zu erheben und sich alle Tugenden von neuem bestätigen zu lassen". Ja, eine *Renaissance des Menschen* ist wieder angebrochen, wie im Jahrhundert eines Dante und Petrarca und in dem eines Luther, Paracelsus, Michel Angelo und eines Faust. Der Mensch will sich erheben, sich steigern, während das Barock Kirche, Staat, Wirtschaft, Theater, Wissenschaft, kurz lauter objektive Kulturmächte gesteigert hatte. Der Steigerungsdrang als solcher lebt ins 18. Jahrhundert fort, nur eben vom Objektiven umgeschlagen auf das *Subjekt*, den Menschen, der sich wesentlich nur *innerlich* steigern kann.

Gewiß, er läßt sich auch äußerlich idealisieren in der Plastik und im Porträtbild — und die Kunst des 18. Jahrhunderts hat es reichlich getan. Er kann auch sein Dasein extensiv steigern durch *Lebensverlängerung* — und das stark medizinische 18. Jahrhundert hat die Makrobiotik in Blüte gebracht wieder in Parallele zum 16., das den Arzt zum Magier hob und in Paracelsus auch eine Lebensverlängerung anstrebt, ja das Einzelleben bis in die Ewigkeit ausdehnen möchte. Albr. v. Haller, in dem sich der medizinische und der poetische Antrieb des Jahrhunderts vereinigt, zieht später das Wirken des Arztes dem des Dichters vor; denn „ein Dichter vergnügt eine Viertelstunde; ein Arzt verbessert den Zustand eines ganzen Lebens". Aber der Mensch kann ins Unendliche nicht seinen Leib, nur seine *Seele* ausspannen zur *Unsterblichkeit*, und hier fiel schon auf, was jetzt am klarsten R. Unger erwies (Herder, Novalis und Kleist S. 1 ff. und weitere Stellen dort), der da erklärt: „Kaum aber dürfte irgendeine ge-

schichtliche Wissenschaft und Poesie, in hochfliegender Spekulation und scharfsinniger Kritik, so viele literarische Zeugnisse angestrengten Ringens mit dem Problem der Unsterblichkeit hervorgebracht haben wie das 18. Jahrhundert." Unger hat da auch einen auf das Jahr 1769 datierten Brief Herders an Mendelssohn ediert, in dem es heißt, daß jeder diesen „Roman der Ewigkeit" anders dichten müsse, so Antoinette de Bourignon, Lavater, Crusius, Bonnet, Trescho und Mendelssohn. Und wer kann all die weiteren Schriften über Unsterblichkeit und Seelenwanderung von Mendelssohn, Campe, Schlosser u. v. a. damals aufzählen! In England tobt schon am Anfang des Jahrhunderts der Streit über diese Frage, an dem sich Dodwell, Clarke und Collins beteiligen, und die meisten (wie auch Butler) bejahen damals die Unsterblichkeit; Young besingt sie in seiner Nachtpoesie, Rob. Blair tritt so schwungvoll für sie ein, daß er Will. Blake sogar zu entsprechenden Zeichnungen anregt. Dieses plastisch-menschliche Jahrhundert denkt sich dabei gern die fortlebende Seele mit einem ätherischen Seelenleib. Bonnet zumal hat diese Vorstellung ausgesponnen, der Lavater, Herder, Sulzer, Platner nachgehen. Nicht so sehr auf den Himmel als auf das Fortleben des Einzelmenschen geht die Sehnsucht der Zeit, und darum lockt sie der Palingenesiegedanke, dessen Geschichte im 18. Jahrhundert auch Unger behandelte. Selbst undogmatischen Geistern wie Hemsterhuis, ja wie Kant ist der Unsterblichkeitsglaube im Grunde selbstverständlich. Als die bedeutendste Leistung russischer Philosophie im 18. Jahrhundert gilt neben Hoffmanns Schrift über den Seelenfrieden das Buch von Raditschew über die Unsterblichkeit der Seele. Es ist bezeichnend, welches eifrige dem 17. wie dem 19. Jahrhundert eher fernliegende Interesse damals auch so kritische Geister wie Hume, Lessing und Mendelssohn der Unsterblichkeit zuwenden, und daß selbst der Erzmaterialist Lamettrie die Unsterblichkeit für möglich erklärt. Am Ende des Jahrhunderts findet der Unsterblichkeitsglaube auch seinen spezielleren Historiker in Chr. W. Flügge, der ihm ein umfangreiches Werk widmet. Aber schon 1725 zählt J. A. Fabricius 250 Arbeiten über dieses Thema auf, großenteils bereits aus der Renaissance. Denn auch hier wieder trifft das 18. Jahrhundert mit dem 16. zusammen, das unter Führung von Pomponatius in Italien den Streit um die Unsterblichkeit entfachte. Es ist eben der *Individualismus* oder *Subjektivismus*, der die Frage des persönlichen Fortlebens der Seele vordrängt, und der Aufklärung ist so die *Verabsolutierung der Menschenseele* wichtiger als alle absoluten Prinzipien von Gott und Natur, für die sie kein so durchgreifendes Interesse zeigt.

Was wollen damals *Religion* und *Metaphysik*? Reimarus spricht für Unzählige seines Jahrhunderts, wenn er findet, daß die Religion allein durch die Versicherung der Unsterblichkeit unser ganzes Leben in allen Umständen erträglich, getrost und glückselig mache. Von den drei Thematen der damaligen Metaphysik, *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit* betreffen die beiden letzten den Menschen unmittelbar und das erste mittelbar. Als höchste Weltfragen interessierten vielmehr die der Freiheit des menschlichen Willens und die der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Gott interessiert nur teleologisch und moralisch, in seiner Fürsorge für die Menschen und als ihr gerechter Richter. Auch für Ha-

mann bedeutet die Lehre der persönlichen Unsterblichkeit nach Unger den „Schlußstein seiner Ethik". Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die drei metaphysischen Gegenstände werden der Aufklärung schon lange vor Kant zu moralischen Postulaten; Ferguson nennt sie zugleich als Inhalt seiner Moralphilosophie: so stehen sie ganz im Dienste der *praktischen Idealität des Menschen*. Diese Metaphysik des 18. Jahrhunderts ist im Grunde nur eine Verabsolutierung oder ideale Krönung des Menschen, der im Diesseits oder Jenseits zur Glückseligkeit berufen sei und dessen Freiheit damals im krassen Gegensatz zum vorwiegenden Determinismus des Barock (Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz) nun ebenso häufig und kräftig bejaht wird wie seine Unsterblichkeit und seine Moralfähigkeit. Daneben galt Christus, wie Alb. Schweitzer zeigt, nur als Offenbarer solcher Vernunftreligion, — wie *Sokrates* bei Mendelssohn der Verkünder eines Deismus und als Aufklärer Opfer der Priester ward. Der Mensch befreit sich da von der Autorität wie von der Natur und steigt zum Göttlichen auf kraft seiner Freiheit und Unsterblichkeit.

Frei ist er nun selbst zum Tode und dem Leben überlegen wie der griechische Weise. Wie die individualistische Stoa, erörtert jetzt die englische Aufklärung das *Recht des Selbstmords*. Cato wird von Dichtern und Denkern dafür gepriesen, daß er, als die Freiheit des Lebens, des Staates gebrochen war, den freien Tod wählte. Das Zeitalter Rousseaus und Werthers schwelgt gleich dem des Petrarca und des Cardanus in Sterbeträumen und Selbstmordphantasien, die Ad. Bernd spezieller ausmalt. Lessing ist in seiner Krankheit begierig zu erfahren, was in seiner Seele beim Sterben vorgehen werde. Nicht nur versenken sich die Herrnhuter in die Vorstellung des Opfertodes Christi; Abbt handelt „vom Tode für das Vaterland", den Lessing in Philotas verherrlicht; aber es ist eben der *freiwillige Tod*, den das 18. Jahrhundert verklärt, wie Werther sich der Freiheit freut den Kerker des Lebens zu verlassen. „Ein schlechter Mann, der nicht zu sterben weiß — ich wußte es schon als Knabe von 15 Jahren." So schreibt Beethoven, und Hamann las Biographien von Selbstmördern und handelt davon bei *Sokrates'* Tod. Krüger schreibt über „die verschiedenen Gemütsbeschaffenheiten, mit welchen die Menschen aus der Welt zu gehen pflegen"; Deslandes zählt 1712 all die großen Männer auf, die unter Scherzen gestorben seien (wieder Sokrates voran!), und oft erörtert man die Frage, ob ein Atheist ruhig sterben könne. Der *Individualismus* des 18. Jahrhunderts stellt so den *Menschen frei* vor die absoluten Bande, vor Gott, Leben und Tod, die ihn im 17. ganz umspannen. Jetzt schaut der Mensch nach innen und kostet sein Lebensgefühl bis an den Tod heran. Lichtenberg bekennt, daß ihn der Gedanke vom Tod so einnehme, daß er „mehr zu fühlen als zu denken scheine." „Meine Betrachtungen in diesem Zustand gehen gemeiniglich auf den Tod oder die Seele überhaupt und das, was Empfindung ist, und endigen in einer Bewunderung der Einrichtungen des Menschen."

Der Mensch, seine Befreiung und Erhöhung bleibt der zentrale Gegenstand der Aufklärung; der *Mensch* bleibt auch der *Maßstab der Beurteilung*. Der Mensch entscheidet kraft des damals so viel geltenden *gesunden Menschenverstandes*; der Mensch entscheidet, wenn die Vernunft, deren Träger er ist, auch über das

Höchste entscheiden soll, auch über Gott. Die Idealität des Menschen entscheidet nach seinem vernünftigen Denken, nach seinem moralischen Wollen, aber auch nach seinem ästhetisch-religiösen Fühlen. Da erscheint Claudius einem Herder „voll Mondlicht und Lilienduft der Unsterblichkeit in seiner Seele". Da bekennt Lichtenberg weiter in den zitierten seelischen Betrachtungen: sie „endigen in einer Bewunderung der Einrichtung des Menschen. Alles ist mehr Gefühl als Reflexion und unbeschreiblich." Es geht wie ein *inneres Wachsen durch den ganzen Menschen des 18. Jahrhunderts*, dem der objektive Auftrieb des Barock nach innen geschlagen ist, sodaß er nicht mehr die weltliche Machtexpansion als Ideal auf seine Fahne schreibt, sondern die *persönliche Vervollkommnung*, und hier wieder *trifft sich das 18. mit dem 16.* Jahrhundert in der *Renaissance des Menschen*, in seiner Hervorstellung aus der Welt, in seiner Befreiung und Verinnerlichung, in der Ausbildung seiner Seele zur Selbsterkenntnis, Vervollkommnung und Unsterblichkeit. Nicht nur die Willensfreiheit des Menschen wird, wie von den meisten Denkern des 18. Jahrhunderts wie Berkeley, Crusius, Montesquieu, Vico, Vauvenargues, Condillac, Rousseau, Kant (weitere später), so damals von Erasmus, Melanchthon und andern verfochten: die Mystiker Franck und Weigel, sowie Taurellus weisen ihm die freie Wahl zu zwischen Himmel und Hölle und subjektivieren Religion, Geschichte und Erkenntnis. Selbst die Deterministen Luther und Zwingli proklamieren die „Freiheit des Christenmenschen" von der Welt und der Kirche und sein freies Priestertum. Die Kenntnis des Menschen und seiner Seele wird damals zuerst bewußtes und besonderes Studium. Man denke an Vives (de anima et vita), den manche als Begründer der Psychologie feiern, die damals zuerst als Schriftentitel herausgestellt wird, z. B. von Kasmann (zugleich mit der Anthropologia) und vorher schon von Goclenius, der da zugleich de hominis perfectione handelt.

Noch stärker führt im 18. Jahrhundert das Ideal der *menschlichen Vervollkommnung* zu einer *Kultur der Seele*, die wahrlich spätere Zeiten beschämt. Um dieser Steigerung des Menschen willen, die namentlich deutsche Aufklärer, aber auch z. B. Ferguson verkünden, betätigt das 18. Jahrhundert solchen Erziehungseifer — nicht wie das 17., um den Menschen nach allgemeinen Regeln zu disziplinieren, sondern um sein *Eigenwesen* zur Entfaltung zu bringen. Wieder muß man hier auf Rousseau, Basedow und andere Aufklärungspädagogen verweisen, die nur zu „*Menschen*" erziehen wollen (s. S. 636. 640), und man gedenke schon des Namens der „Philanthropen" und wieder der Kantischen Worte: „hinter der Edukation steckt das größte Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur", und „der Mensch kann nur Mensch werden durch *Erziehung*". Iselin findet „ohne Zweifel eine der wichtigsten Stellen in dem menschlichen Leben" sei die Erziehung. „Alles übrige beruht darauf." Typisch ist hier Condorcets Schrift über den progrès de l'esprit humain; denn der dem Barock fehlende, ja widerstrebende Glaube an die unendliche Perfektibilität des Menschen machte eben das 18. Jahrhundert so pädagogisch. Wieder trifft sich hier das Jahrhundert der modernen Aufklärung mit dem der antiken; denn die *Sophisten* wie *Sokrates* sind ja ausgesprochene Menschenbildner, Erzieher, und gerade auch die Sophisten nennen sich

Lehrer der ἀρετή, der menschlichen Auszeichnung. Auch die griechische Aufklärung sucht den Menschen in allen seinen Seelenkräften zu heben, und darum kommt sie ebenso *intellektualistisch* und *ethisch* (zumal bei *Sokrates*) wie *ästhetisch* namentlich bei den Sophisten, die kaum minder schöngeistig, literarisch, kunsttheoretisch gestimmt waren wie viele Aufklärer des 18. Jahrhunderts. Aber auch der ästhetische Zug dieses Jahrhunderts geht auf den *Menschen*. Der Mensch steht voran als Gegenstand der Kunst, als Objekt der Darstellung (s. S. 688); der Mensch steht aber auch voran als *Subjekt der Kunst*, die zum Ausdruck seiner Gefühle, zum Bekenntnis wird, während die Kunst als Nachahmung der Objekte in der Poetik und Aesthetik, auch der musikalischen immer entschiedener abgewiesen wird. Doch mehr: die *Kunst dient* nun *dem Menschen*, wird zum Hebel seiner Vervollkommnung vom Naturgeschöpf zum Kunstgeschöpf: so lautet ja das Idealprogramm, das Shaftesbury am Säkularanfang verkündet und das nachwirkt bis zum Säkularende, da es Schiller in den Briefen über ästhetische Erziehung herrlich ausklingen läßt. Selbst die braunschweigische Schulordnung von 1737 fordert eine „Vorstellung von der Schönheit der Tugend" zu geben.

Und was war schließlich der Sinn der Erneuerung des Griechentums im Jahrhundert der Aufklärung? Der *neue Humanismus*, wie ihn eben als Säkularprogramm Shaftesbury zuerst aufstellte, bedeutet die Ausbildung des Menschen nach *hellenischem Vorbild*. Fr. A. Wolf, der Begründer der Altertumswissenschaft, hat ihren Wert ausdrücklich damit begründet, daß sie uns wahre Kenntnis des Menschen und Anschauung des Menschenwürdigsten gebe als cultura et corporis et animi ducens ad perfectionem humanitatis. Und all die damaligen Pfleger der Antike sind darüber einig, daß die Griechen das klassische Vorbild wahren *Menschentums* und darum der Wissenschaft wie des Lebens seien. W. v. Humboldt preist sie als die ursprüngliche Menschheit und den wahren Menschenadel, und Herder lehrt: „Aus den Werken der Griechen spricht der Dämon der Menschheit rein und verständlich zu uns." Und es war wieder wie in der *Renaissance*. Nicht weil man die Griechen fand, wurde man menschlich, sondern weil man menschlich gestimmt war, fand man die Griechen, fand man in ihnen sich selber wieder und stärkte sich durch ihr Vorbild. P. Barth glaubt in M. Gesner einen Erasmus oder sonst einen Humanisten des 16. Jahrhunderts zu hören. Der *Kult der Griechen* war eben keine Laune und Mode, sondern eine *Konsequenz der Aufklärung*, die in ihnen alle ihre Ideale wiederfand: Natur und Vernunft, Körper- und Geistesausbildung, Schönheit und Weisheit, Freiheit und Menschentum. Es galt die *Befreiung des Menschen* in seiner naturgemäßen *Heraufbildung* durch Aufklärung der Vernunft — das war ja die Leistung des Griechentums gegenüber dem gebundenen Orient: es bildete den Menschen intellektuell, ethisch, und ästhetisch.

Und doch war Hellas noch zu plastisch klar und fest, um im Menschen die Weichheit des Herzens auszubilden, und so geht das 18. Jahrhundert, in dem noch die Hingabe des Mittelalters, der Lebensrausch der Renaissance und der leidenschaftliche Hochschwung des Barock nachvibrieren, an *innerer Bewegtheit über* sein *hellenisches* Ideal hinaus. Es war vielleicht das nüchternste, aber zugleich das

schwärmerischste aller Jahrhunderte, *nüchtern* mit dem utilitarischen und kritischen *Verstand* der Aufklärung, *schwärmerisch* mit dem ausströmenden *Gefühl* der „schönen Seele". Der eigensinnige Hagestolz wie die gesellige Kokette gedeihen gleicherweise auf dem Boden dieses Jahrhunderts, in dem Kant die „ungesellige Geselligkeit" des Menschen als Stachel der Kultur aufdeckt. Ja, die *Zwiespältigkeit* dieses *Säkulargeistes* lag *im Menschen* selbst, den er herausarbeitete, den er zu den „zwei Seelen" Fausts aufspaltete, bis Goethes Klassik sie an der Jahrhundertwende zur Harmonie brachte. Doch die Zweiseelenmenschen gehen durch das ganze Jahrhundert und spannen von P. Bayle bis Jakobi den Widerstreit von *Vernunft und Glauben*, zeigen sich bald als neustoische *Puritaner*, bald als epikureische *Libertiner*, lächeln hier witzig und weinen dort sentimentalisch (s.S. 664). Das 18. Jahrhundert hat den Menschen gelöst von den Banden, die ihn im Barock umspannten; aber es trieb die Lösung nicht nur um des Menschen willen, den es herausstellte, sondern es trieb sie auch in den Menschen hinein; es schied und löste in ihm selber wieder *Kopf* und *Herz*; es ließ den Kopf in kritischen Scheidungen arbeiten und das Herz sich entbinden und bekennen in gelöstem Gefühl. Hemsterhuis, der wie Tizian in der Renaissance himmlische und irdische Liebe scheidet, findet den Menschen auch zweier Arten von Ueberzeugung fähig, des Verstandesurteils und des Gefühls. Ja, man kann schwer sagen, ob die Vernunft oder das Gefühl hier der säkulare Sieger ist, jedenfalls aber ist es der *Mensch*, in dem beide wohnen, in dem auch Gutes und Böses streiten, und das 18. Jahrhundert hielt seinen Rationalisten oft Ovids Spruch entgegen: video meliora proboque, deteriora sequor. Aber höher noch wirkt im Menschen selber der *Scheidungstrieb* des Jahrhunderts, der eben erst die Vernunft so kritisch machte und das Gefühl so heftig zur Lösung aufwühlte. Als sogar zuletzt die Vernunft in der großen Revolution auf den Gottesthron steigt, wird sie selber von der Unvernunft hinaufgehoben, von der Leidenschaft der *Lösungskräfte*, von dem „Sklaven", der da „die Fesseln bricht". Ja, die Leidenschaft, die der Zwang des Barock in Ketten geworfen, reißt sich in Rousseau, in der Revolution, in Sturm und Drang schließlich von allen Banden los.

Wer will bei solcher Gesamtbewegung die Philosophie von den andern Gebieten noch sauber scheiden? Es kennzeichnet vielmehr diesen Zeitgeist, daß in ihm bald das Denken andere Geistessphären durchsäuert, bald auch selber von ihnen mitgerissen wird. Es kennzeichnet ja jeden Zeitgeist überhaupt, welche Geistesgebiete er zu den herrschenden macht und welche Geisteskräfte in ihm die andern durchdringen oder gar aufsaugen. Das 18. Jahrhundert arbeitet auf die *Lösung des Subjekts* hin, und dazu verwandelt es die objektiv bindende *Vernunft* des vorigen Jahrhunderts in eine *kritische Waffe*, mit der es den Menschen befreit von allen objektiven, absoluten Mächten des Barock. Und nachdem es ihn kritisch verselbständigt hat gegen die Welt, ja ihn aus der Welterkenntnis auf die Selbsterkenntnis zurückgeführt hat, löst es in ihm selbst zu *positivem* Ersatz die reine *Subjektivität des Gefühls*. In England erhebt sich nun, getragen vom sentimental poetischen Strom der Richardson, Sterne, Walpole, Young, die



Gefühlsmoral über die Vernunftmoral, in Frankreich Rousseaus Leidenschaft der schönen Seele über die Verstandesaufklärung. In Deutschland sucht der Pädagoge Basedow „Bildung des Herzens", und Mendelssohn ruft nach Herzensbeweisen in der Religion und begründet mit Sulzer und Tetens das Gefühl als selbständige Seelenkraft. Ja, die Gefühle werden nach Irwing „die einzigen wahren Triebfedern, welche die Natur ausdrücklich bestimmt zu haben scheint, um jede Fähigkeit des Menschen herauszulocken". Die Aesthetik wird begründet nach dem subjektiven Geschmackssinn, die Affektentheorie herrscht, verliert aber ihren lehrhaften Zug, und die Musik wird zum reinen Ausdruck des Gefühls (s. S. 671 ff.). Das Zeitalter der Empfindsamkeit mündet in die Gefühls- und Glaubensphilosophie eines Jakobi und Hamann, in die Mystik eines Swedenborg und die „Schwärmerei" eines Lavater und Jung-Stilling und zuletzt in den Subjektivismus der Frühromantik — alles *himmelfern von der objektiven Weltschau des Barock*!

Aber regt sich nicht *schon vom Anfang* des Jahrhunderts neben dem Vernünftler der *Gemütsmensch*, neben der Aufklärungssucht der Deisten der *Pietismus*, der die Religion „aus dem Kopf ins Herz bringen" will? Er schlug ja noch bis ans Säkularende in die Jugendentwicklung der heterogensten Geister ein, eines Kant und Hamann, eines Klopstock, Wieland und Schleiermacher. Im Anfang haftet diesem Puritanismus noch etwas Gepreßtes an als Nachwirkung aus dem zwingenden Barock; er *zwingt noch* das Herz durch den Puritanismus der Pflicht und den Sündendruck, selbstquälerisch, hart und erziehlich; er löst es noch nicht zu innerer Freiheit, aber er beginnt schon die *Entkirchlichung*, *verinnerlicht* den Glauben und führt ihn der Privatisierung, der Individualisierung zu, der intimen, wärmeren Entfaltung. Semler macht, wie Neander sagt, das „formale und abstrakte Recht des individuellen Fürsichseins" geltend. Gott entspricht schließlich einem Eigenbedürfnis des Menschen, wie Lavater bekennt: „Dies ist mein Gott, der allein meinen Bedürfnissen abhilft", oder Tersteegen: „Er weiß wohl zu finden das innerste Winklein unseres aufrichtigen Grundes, der ihn meinet, daselbst kann er wohnen." So diminutiv, exklusiv, subjektiv sprechen von Gott nur noch ein Eckhart oder Weigel im parallelen 14. und 16. Jahrhundert. Mit dem Säkularzug zur Absonderung, Verkleinerung der Lebenskreise (s. S. 588. 617) melden sich wieder die *Sekten* und *Konventikel*, wie immer in lösenden Jahrhunderten, und nach Schweitzer kann sich das 18. Jahrhundert auch die Essener nur als solchen Geheimbund denken, der auf Jesus gewirkt habe. Nicht nur im *Katholizismus*, wo jetzt wieder subjektive Lyrik und Mystik vortritt, wie in der Fürstin Gallitzin oder im Exjesuiten Sailer, tritt der hierarchische Kirchengeist zurück; er verliert auch seine Ansätze im *Protestantismus* (s. S. 624). Dafür tritt der *Laiengeist* in zahlreichen Erweckten, Inspirierten hervor, und in der Schweiz forderten die Aufklärer (nach Wernle): „Die Pfarrer sollen künftig sich nicht mehr für Priester und auch nicht für Nachfolger der Apostel ausgeben, sondern sich bescheiden Lehrer der Religion und der Tugend zu sein." Die Kirche, durch Verstaatlichung schon schwächer und kleiner geworden, auch kleinlicher in ihrer Aufsicht, verengt sich immer

mehr in Kirchlein, Separatistenvereine, Bruderschaften und andere *Sonderzirkel.* Wenn so Wesley sich 1764, öffentlich 1784 von der Staatskirche löste, so löst sich wieder von seinem Methodismus Whitefield mit seinen „Particularisten". In solchen Sonderzirkeln schließt zuletzt der *Einzelne* sein *Herz* auf, und die Religion löst sich aus dem äußerlich Statutarischen, Autoritativen immer mehr zum *freien Bekenntnis* des Menschen und löst ihre Idealität in das Wollen des Menschen auf als bloßer Moralismus, in sein Denken als Rationalismus, in sein Fühlen als Pietismus und Schwärmerei. Die Berliner Geistlichen Sack und Spalding verflüchtigen die Dogmen in Vernunft- und Tugendlehre. Die im 17. Jahrhundert zur Herrschaft gekommene Orthodoxie weicht jetzt zurück und wird selber zur „vernünftigen Orthodoxie" (Wernle), die der Aufklärung immer mehr Konzessionen macht. „Beiträge zum vernünftigen Denken" nennt sich die erste schweizerische Zeitschrift der Aufklärungstheologie. Liturgie und Gesangbuch werden nun reformiert und vielfach zu populärer Plattheit ernüchtert, oder auch gerade zur Schwärmerei des Gefühls gesteigert; denn die subjektive Lösung, ja Individualisierung des Glaubens führt zu seiner Demokratisierung, gibt jedem Einzelnen kraft seiner Vernunft Anteil am göttlichen Gut oder erweckt ihn auch als Gefühlsbekenner. Die religiöse Vertiefung sucht als Herzensfrömmigkeit ein inniges Verhältnis der Einzelseele zu Gott. Der Sentimentalismus entfaltet sich als subjektive Mystik (vgl. jetzt M. Wieser, Der sentimentale Mensch gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert). Zumal der *Herrnhuter* Geist hat so die Religion ganz auf die innere Erfahrung und die Erlösung des Einzelnen wie auf sein unmittelbar persönliches Verhältnis zum persönlichen Erlöser eingestellt. Durch Schüler Speners wird die Ohrenbeichte abgeschafft.

Im Jahrhundert der Befreiung wird auch die *Religion* zur *innerlichsten Befreiung,* zur *Erlösung der Seele*, und das Kirchenleben wird verinnerlicht im Eingehen auf das *persönliche Einzelleben*, in der „*Seelsorge*" und *Liebespflege* und in der persönlichen *Christusverehrung*. Herrnhut erlöst selbst vom Seelendruck des Pietismus. Im wachsenden *Optimismus*, der diesem befreienden Jahrhundert ansteht, in dem man wieder wie im Jahrhundert Huttens die „Lust zu leben" fühlt, wird auch die gläubige *Seele erlöst* zur *Seligkeit*. Zinzendorf und Lavater künden es als hohe Freude dem Erlöser zu folgen, und gar die Verfechter der natürlichen Religion atmen auf vom Priesterdruck der Restauration und rufen mit Voltaire: „Wir haben das Reich der *Lustbarkeiten* errichtet, und die Priester sind vergessen; die Stadt Calvins wird die Stadt des Vergnügens und der Toleranz." So möchte man das *Paradies* wiederherstellen, in dem „Adam und Eva so unschuldig, so vergnügt wie gute Kinder" lebten. Merkwürdig, wie gleichzeitig um die Jahrhundertmitte in ostjüdischen Lebenskreisen eine verwandte Bewegung auftaucht „der Chassidismus", der sich von der rabbinischen Orthodoxie losreißt, Gesetz und Talmud verlacht und dafür der subjektiven Glaubenskraft Wunder zutraut und sich einer lebensfrohen, jauchzenden, visionär gehobenen Frömmigkeit hingab. Ueberall löst sich so der Glaube nach außen hin, um *innerlich* um so *gefühlvoller* aufzulodern. Dem Führer dieser Bewegung,

dem Baalschem, gibt M. Buber einen Vorläufer wieder im parallelen 16. Jahrhundert, in Isaak Lurja.

Aber wenn nun die *Seele frei* geworden von Autoritäten und Dogmen, frei von Statuten und Zeremonien, von aller äußeren Werkgerechtigkeit, dann will sie *reden*, will sie ihr neues Heil bekennen und verkünden, aus Vernunft zur Vernunft sprechen oder aus den Herzen zum Herzen. Der Gottesdienst wird wieder wie in der Reformation ganz zu *Predigt* und *Gesang*. Beide werden auch von John Wesley gepflegt, dem Begründer des *Methodismus*, der ja im England des 18. Jahrhunderts eine sittliche Erneuerung wirkte. Wesley, der schon als Student einen Bund der Nächstenliebe gegründet, durchzieht predigend das Land, und während die Kirchen sich ihm verschließen oder gar mit Verfolgung drohen, spricht er zum *Volk* im Freien, in Sälen und hat in 60 Jahren wöchentlich durchschnittlich 15 Predigten gehalten. In der Stadt Calvins wird jetzt, wie Wernle anführt, 1094mal jährlich gepredigt, und die *Predigt* wird dem subjektiv-menschlichen Zeitgeist entsprechend, bald vernünftig, moral-praktisch, ja utilitarisch, bald satirisch, bald lyrisch. Das *geistliche Lied* steigt auf von platter Reimerei bis zur Ueberschwenglichkeit des Gefühls. Man verschlechtert die alten Kirchenlieder, indem man sie nach dem neuen, subjektiveren, leichteren Geschmack verbessern will. Schon aus dem lyrisch gestimmten Pietismus steigen Dichter auf, und Gellert, Richter, Schmolke, Woltersdorf, Pyra, S. G. Lange, Neander, Francke, Freylinghausen und schließlich Klopstock, der aus frommem Hause im separatistisch und pietistisch gerichteten Quedlinburg aufwuchs, stimmen ihre Leier immer höher zu geistlichen Oden und Kirchenliedern. In Zinzendorf, Tersteegen, Claudius erneuert sich die alte Mystik als *fromme Lyrik*.

So sehr *verschmolz* die *Religion* mit der *Poesie*, daß Bodmer und Breitinger das geistliche Epos für die höchste Dichtung erklären, und Klopstocks Messias, dieses „pietistische Epos" (Unger) sucht solches Ideal zu erfüllen. Und Geßner, Wieland, Zachariä folgen ihm darin. Die *„schöne Seele"* ists, die nun den *Glauben* erlebt und seinen Ausdruck dichterisch erfaßt. In England hält Lowth Vorlesungen über die heilige Poesie der Hebräer, und Herder zumal deutet jetzt den poetischen Ursprung der Mythologie. Ihm wie Hamann wird nun die Poesie zur „Muttersprache des menschlichen Geschlechts". In diesem Sinne schreibt er über die älteste Urkunde der Menschheit, über den Geist der hebräischen Poesie und feiert die Urpoesie als Uroffenbarung. Diese *Poetisierung*, zumal *Lyrisierung*, d. h. *Subjektivierung der Religion*, vollendet sich am Jahrhundertende in Schleiermachers Gefühl und seinem religiösen Virtuosentum. Das Gegenteil hören wir im Barock von Opitz: „Die Poeterei ist anfangs nichts anderes als eine verborgene Theologie und Unterricht von göttlichen Sachen gewesen." Aehnlich sagts damals Dacier. Wieviel verwandter als das Barock ist hier dem 18. Jahrhundert das 14., in dem Petrarca die Theologie die Poesie von Gott nannte! Ja, der Glaube wird nun selber zur Poesie, *Gott* wird zum *Dichter*, wird von Schubart wie vom Maler Müller als größtes Genie gepriesen, und der *Dichter* wird zum *Genius*, schließlich im Fortspinnen eines Gedankens von Shaftesbury zum

„andern Schöpfer" erhoben. Der Gottesheld Messias wird nun zum Menschenbildner *Prometheus*, den schon das Jahrhundert der griechischen Aufklärung seit Aischylos als „Sophisten" auf die Bühne brachte, und dem sich der Zweifler Pomponatius in der aufgeklärten Hochrenaissance verglich. Walzel, der das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe und die aufsteigende Linie in jenem Vergleich Gottes mit dem schöpferischen Künstler verfolgt hat, stellt fest: „Weniger und weniger sah man diesen Prometheus *unter* Jupiter, man fühlte ihn wesensgleich mit dem Vater der Götter." Der *Gotteskult* wird eben zum *Menschen-, ja Uebermenschenkult*, und gegen den Gott, der in der Teleologie des 18. Jahrhunderts die Schöpfung schon auf den Menschen eingestellt hat, bäumt sich schließlich jener Menschenbildner Prometheus mit mehr als äschyleischem, mit euripideischem Trotz bei Goethe auf (recht im Gegensatz zum *gestraften* Prometheus beim Barockdenker Bacon). Der „Uebermensch" Faust verbindet sich mit dem teuflischen Abgesandten des Erdgeists. Doch an der Jahrhundertschwelle bricht der hellenische Geniestolz zusammen in Hölderlins Empedokles und Hyperion, in Jean Pauls Titan, und Faust sieht die „Grenzen der Menschheit", und seine Seele wird dem Teufel entwunden und dem Himmel gerettet.

Das 18. Jahrhundert hat den *Künstler geboren* und hat ihm zuletzt der „Menschheit Würde" anvertraut; denn erst ästhetische Erziehung soll nach Schiller den Menschen zum Menschen machen. Es ist ein *immer höher schwellender Subjektivismus*, der auch in Goethe sich aus einem religiösen Lyrismus in einen freien löst. Es vollzieht sich da zwischen den Jahren 1700 und 1800, die auch für Nadler wesentliche Einschnitte bedeuten, eine fortschreitende *Erschließung der Seele* aus dunkler Verschlossenheit zu freier heiterer Helle. Künstler erleben es schon in ihrer Entwicklung. Aus menschenscheuer Melancholie entpuppt sich Watteaus galante Malerei, aus der einsiedlerischen Versunkenheit des Knaben und Jünglings erwächst Cowpers Schwärmerei und Goldsmiths sonnige Poesie. Aus pietistischer Selbstquälere öffnen die Herrnhuter das frohe Liebesherz. Welche Wandlung von Spener durch Zinzendorf und Klopstock zu Goethe! Von 1700, da die deutsche Literatur „so tief stand wie niemals die eines Kulturvolkes" (Rich. M. Meyer) bis zum großen „Balladenjahr" 1797, bis zur klassischen Vollendung Goethes, dem nichts „unpoetisch" blieb! Welche Wandlung weiter von Hallers noch verschlossenem „Naturkern" zu Goethe, der ihn im „*Menschenherzen*" leuchtend erschließt! Welche Wandlung von der beginnenden Aufklärung, die das Schöne in der Nachahmung und das Wahre in der Natur fand, zu Schillers „Schönem" und „Wahrem": „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; es ist *in dir*, *du* bringst es ewig *hervor*." Welche Wandlung gar von Chr. Wolffs noch objektiv-nüchterner Schulmeisterei bis zur *Genieepoche*, zu Herders *Originalitätskult* und Fichtes *weltschaffendem Ich*! Doch nun gilt es erst die bewußteste, die philosophische Entwicklung der Aufklärung nach ihren Generationen zu verfolgen, bevor sich uns die große, schwere Pforte des 19. Jahrhunderts auftun kann.